

Ignacio Ellacuría

Gewaltlose Friedensarbeit
und befreiende Gewalt:
Widerstandsrecht und
Formen des Widerstands in
der Dritten (Lateinamerika)
und der Ersten Welt
(Baskenland)

Von schrecklichen Gewaltakten ist die Welt voll: die persönliche, die familiäre, die soziale, die nationale, die internationale Welt. Etwas allzu Tiefgründiges liegt in dem Problem der Gewalt. Wenn wir nur die bewaffneten Auseinandersetzungen berücksichtigen, stellen wir zunächst einmal fest, daß die am weitesten entwickelten Mächte meinen, nur die schrecklichste potentielle Gewalt könne sie vor der heutigen Gewalt schützen: Das Gleichgewicht des Schreckens tritt an die Stelle des biologischen Gleichgewichts. Aber die moderne Gewalt verteilt sich über die ganze Erde: Iran-Irak, Afghanistan, Campuchea, Sri Lanka, Indien, Libanon, Israel, Südafrika, Angola, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Peru... so viele, viele Orte. Und da gibt es auch die sogenannte terroristische Gewalt in den europäischen Ländern, mit besonderer Hartnäckigkeit in Irland und im Baskenland.

Aus diesem ganz verworrenen Knoten von Problemen sind zwei verschiedene Formen von Gewalt herausgenommen worden, weil es notwendig ist, den Satz, daß Gewalt schlecht sei, woher sie auch immer kommen möge, zu präzisieren. Wenn man unter Gewalt, wie ich an anderer Stelle definiert habe, die unrechte Ausübung von Zwang versteht, ist die Gewalt immer inakzeptabel. Wenn man unter Gewalt die Ausübung von Zwang schlechthin versteht, muß man zumindest feststellen, daß es unterschiedlich schlimme Arten von Gewalt gibt, womit wir mitten in der Theorie vom geringeren Übel sind. Diese beiden verschiedenen Formen von Gewalt sind einmal die revolutionäre Gewalt, wie sie in einigen Ländern Lateinamerikas vorgekommen

ist und vorkommt, und zum anderen eine damit nicht vergleichbare Art der Gewalt, die unter bestimmten Umständen und an bestimmten Orten der Ersten Welt vorkommt. Auf ein aus sehr verschiedenen Gründen so dornenreiches Problem lasse ich mich auf Bitten der Zeitschrift CONCILIUM ein, nicht so sehr, um fertige Antworten zu geben, sondern um vor allem denen, die von Gewalt umgeben sind, aber in zweiter Linie auch denen, die sich theoretisch mit der Frage auseinandersetzen, Anhaltspunkte für die Reflexion anzubieten. Wir alle sind durch das, was wir sehen und erleben, ganz stark bestimmt. El Salvador hat schon viele Jahre der Gewalt, verschiedener Arten von Gewalt hinter sich, und genau von diesem Ort aus will ich, um Universalität und geschichtliche Universalisierung bemüht, versuchen, das Problem zu beleuchten, das selbstverständlich in jeder Situation in jeweils unterschiedlichen Formen vergeschichtlicht werden muß.

*I. Die revolutionäre Gewalt in der Dritten Welt
(Lateinamerika)*

Medellín (1968) folgte der traditionellen, von Paul VI. aktualisierten (*Populorum progressio*, 31) Lehre und rechtfertigte die bewaffnete Gewalt nicht, begann jedoch, das Problem der Gewalt anders zu stellen. Damit war eine Richtung zur Differenzierung, Hierarchisierung und qualitativen Analyse der verschiedenen Arten von Gewalt vorgezeichnet, die die Theologie der Befreiung noch weiter vervollkommenen sollte. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, daß die Befreiungstheologie zur Gewaltanwendung motiviere, da doch gerade eines ihrer wesentlichen Ziele darin besteht, die Befreiung von der Gewalt zu erreichen. Was sie freilich getan hat: Sie hat den gesellschaftlichen Ursprung der Gewalt und die umfassenden Wege zu ihrer Überwindung analysiert.

Die ursprüngliche Gewalt, Wurzel und Prinzip aller anderen gesellschaftlichen Gewalt, ist die sogenannte strukturelle Gewalt, die nichts anderes ist als die strukturelle Ungerechtigkeit, die Ungerechtigkeit der Gesellschaftsstrukturen, die von einer ungerechten gesetzlichen Ordnung und einer ideologisierten kulturellen Ordnung sanktioniert werden, die als solche die Institutionalisierung der Ungerechtigkeit, das heißt, die institutionelle Ungerechtigkeit ausmachen. Auf den ungerechten Charakter der Strukturen und

Institutionen als solcher ist von vielen, die Kirche nicht ausgenommen, schon seit einiger Zeit hingewiesen worden; schwerer fiel es dagegen, den Gewaltcharakter der Strukturen, der Wirtschafts-, Gesellschafts- und Rechtsordnung usw. zu erkennen. Und doch macht erst die objektive Analyse der Wirklichkeit die Schwere, die Grundsätzlichkeit und das Ausmaß der strukturellen Gewalt deutlich, die oftmals nicht nur die subjektive Meinung der einzelnen, sondern auch das Bewußtsein der Kollektive übersteigen.

Der gewaltsame und zugleich ungerechte Charakter dieser strukturell-institutionellen Gewalt erweist sich an ihren Ergebnissen. Wenn eine Gesellschaftsordnung so strukturiert ist, daß der größte Teil der in diese Gesellschaftsordnung eingefügten Bevölkerung sich gezwungen sieht, in kritischer Armut zu leben, die ständig die Entwicklung ihres materiellen Lebens bedroht, weil sie nicht über das Notwendige verfügen, um zu überleben und den Hunger, die Krankheit zu überwinden, und sie keinen Zugang zu Bildung, Arbeit, Wohnung usw. haben, dann ist diese Ordnung ungerecht und gewalttätig. Ungerecht ist sie, weil sie das Ureigenste jedes Menschen und das, was ihm am meisten zusteht, nicht respektiert, und gewalttätig ist sie, weil sie Leben zerstört, strukturell und institutionell den Mehrheiten den Zugang zu den für das Überleben unerläßlichen Voraussetzungen verwehrt und sie zwingt, sie nötig, ein unmenschliches Leben zu führen.

Es entspricht der Natur der Dinge, daß die strukturell-institutionelle Gewalt mit der repressiven Gewalt einhergeht. Der ständige systematische Druck der Strukturen kann, wenn er die Mehrheit der bewußten Bevölkerung betrifft, auf Dauer nur mit verschiedenen Formen von Repression aufrechterhalten werden. Zunächst bedient man sich scheinbar gewaltfreier Formen, um die Mehrheit des Volkes den Schlaf des Fatalismus und der falschen Hoffnungen weiterschlafen zu lassen. Wenn diese Formen sich als ungenügend erweisen, geht man zu härteren Formen über, unter dem Vorwand, die Sicherheit des Staates – d. h. der Fortbestand der ungerechten Gesellschaftsordnung und seines entsprechenden politischen Apparats – sei in Gefahr und es bestehe eine kommunistische Bedrohung. Die Volksbewegungen werden verfolgt und vernichtet, selbst wenn sie sich noch nicht in bewaffnete Bewegungen verwandelt haben. Dabei bedient man sich der legalisierten Gewalt und der

im strengen Wortsinn terroristischen Gewalt. Dann handelt es sich um Staatsterrorismus und Terrorismus der herrschenden Klassen, denn jener Komplex von gewaltsamen Aktionen gegen wehrlose Menschen, die darauf ausgerichtet sind, diese zu terrorisieren, ist Terrorismus. So sind mindestens vierzigtausend der zwischen 1980 und 1984 in El Salvador ums Leben gekommenen Menschen Opfer des Staatsterrorismus oder des Klassenterrorismus, die beide in den Todesschwadronen miteinander verbunden sind.

Im Gegenüber zu diesen beiden Arten von Gewalt, der strukturell-institutionellen und der repressiv-terroristischen, entsteht die revolutionäre Gewalt. Wenn diese sich in ihrer ganz reinen Gestalt zeigt, erscheint sie als unerläßliche Antwort auf viel schlimmere Übel und auf eine Situation, die jede andere Art und Weise verunmöglicht, einen Zustand zu beenden, der über die Annullierung der politischen Rechte hinaus in der Form von Unterdrückung und Repression die Negation des Lebens selbst ist. Es geht also darum, mit der revolutionär-befreienden Gewalt das verneinte Leben zu bejahen, angesichts der Herrschaft des Todes zu überleben, sich von dem zu befreien, was ein Mindestmaß an Verwirklichung des menschlichen Wesens selbst verhindert. Wenn ihr kein anderer Ausweg bleibt, wird diese revolutionäre Gewalt zum bewaffneten Kampf, ohne deswegen terroristischer Kampf sein zu müssen. Sie nimmt die Gestalt der Guerilla an, was dazu führt, daß Formen irregulären Krieges, aber darum noch nicht terroristische Kampfformen, eingeführt werden.

Terrorismus ist nicht das, was die von vornherein als Terroristen Bezeichneten tun, sondern diejenigen sind Terroristen, die, in der objektiven Definition des Wortes, Terrorismus praktizieren. Die Befreiungskämpfe der Sandinisten und ihre nach dem Sieg getroffene Entscheidung, die Todesstrafe abzuschaffen, ist ein Beispiel für das, was eine nicht-terroristische revolutionäre Gewalt sein kann, trotz der möglichen Fehler. Im Prinzip muß diese Form der befreienden Gewalt, die auf Extremfälle struktureller und terroristischer Gewalt reagiert, durchaus nicht als eine Form des Klassenkampfes angesehen werden und durchaus nicht aus Haß- oder Rachegefühlen hervorgehen; sie hat vielmehr universalen Charakter und bedeutet den Kampf der Unterdrückten gegen die unterdrückerischen Strukturen von der Identifikation mit den Ärmsten her

und mit der Absicht, Gerechtigkeit zu verwirklichen. Wenn die Befreiungskämpfe auf die Gerechtigkeit Nachdruck legen, vergessen sie trotz den mit ihrem Mechanismus verbundenen Schwierigkeiten den anderen elementaren Faktor des Friedens, die Freiheit, nicht. Die Befreiung von der strukturellen Ungerechtigkeit ist darauf ausgerichtet, die Freiheit wirklich zu ermöglichen.

Wie auch immer der moralische Idealismus des revolutionären Kampfes aussehen mag, so zeigt der historische Realismus jedoch, daß dieser Kampf ein Übel ist – auch wenn es geringer ist als das Übel, das es zu überwinden sucht – und daß er der Gefahr schwerer Verirrungen ausgesetzt ist. Kurzfristig veranlaßt der revolutionäre Kampf die Gegenseite dazu, mit noch mehr Gewalt zu antworten, was die Situation der Mehrheiten des Volkes verschlimmert. Insofern er ein Kampf um die politische und militärische Macht ist, sei es, um diese zu erringen, sei es, um diese zu erhalten, stellt der revolutionäre Kampf darüber hinaus jedoch in der Praxis die Eroberung oder Bewahrung der Macht voran und verschiebt die Befreiung der Volksmehrheiten auf später, deren Befreiung formal keinen politischen Charakter (Befreiung von der repressiven politischen Macht), sondern einen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Charakter hat (Befreiung von den unterdrückerischen Strukturen). Wenn dies geschieht, wird nicht nur das Mittel (die Macht) zum Ziel, sondern dann wird das angestrebte vorrangige Ziel auf unbestimmte Zeit verschoben, nämlich die Befreiung von der strukturellen Ungerechtigkeit und der Armut, der gegenüber die Ideologisierung – auch die nationalistische – der Befreiung eine schwerwiegende Gefahr bleibt. Auf das Problem der Art und Weise, diesen Kampf um die Macht politisch zu organisieren, wollen wir hier nicht eingehen. Daneben darf man die Art der ideologischen Interpretation des Kampfes nicht außer acht lassen, die zwischen Personen und/oder Gruppen Haß- und Rachegefühle hervorrufen kann, die das idealistische Potential des revolutionären Kampfes unmenschlich und unchristlich machen.

Wenn man diese Gefahren bedenkt, kann man leicht in das Extrem verfallen, die befreiende revolutionäre Gewalt zu verurteilen. Aber diese Gefahren, so wie sie sich in der Wirklichkeit ergeben, gehören nicht zum eigentlichen Wesen des revolutionären Kampfes. Zweifellos ist der

bewaffnete Kampf immer ein Übel – größer, als man denkt –, das nur dann zu Recht angewandt werden darf, wenn es mit Sicherheit größere Übel verhindern wird. Dieses Übel wird nun aber nicht an einem abstrakten angeblichen Gemeinwohl gemessen, das den Frieden, als Abwesenheit von Krieg verstanden, zum höchsten Gut macht, sondern an dem, was das für die Volksmehrheiten notwendige Gut ist. Und dieses Gut der Mehrheiten des Volkes ist vor allem die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse und die tatsächliche Respektierung ihrer Grundrechte. Gerade die Verweigerung dieses notwendigen Gutes erlaubt und legitimiert die revolutionäre Gewalt, aber gerade darum wird dieses Gut zum grundlegenden Kriterium für ihre Anwendung. In dem Maße, wie der revolutionäre Kampf es fördert, verbreitet und sichert, ist er gerechtfertigt und bis zu einem gewissen Grad erforderlich; in dem Maße, in dem er ihm im Wege steht, wenn nicht kurzfristig, dann zumindest mittelfristig, in dem Maße bleibt dieser Kampf in der Praxis ungerechtfertigt, trotz der theoretischen Rechtfertigung, die es für ihn geben mag.

Von einem explizit christlichen Standpunkt aus betrachtet, stellen die strukturell-institutionelle und die repressiv-terroristische Gewalt die soziale Sünde schlechthin dar, denn sie sind Frucht der Sünde, deren Objektivierung und Ursache für eine Unzahl von Sünden, vor allem jener Sünde, die für den größten Teil der Weltbevölkerung ein Mindestmaß an menschlichem Leben fast unmöglich macht. Wenn das ursprüngliche Geschenk Gottes an die Menschen das Leben ist, dann ist die Negation dieses Geschenks die Negation Gottes selbst in seiner Beziehung zum Menschen. Jeder Befreiungsprozeß, der in den Zielen und in den Mitteln zur Überwindung dieser sozialen Sünde führt, ist nicht nur legitim, sondern er tritt positiv in die Heilsgeschichte ein.

Die christliche Inspiration und die von ihr beeinflussten geschichtlichen Erfahrungen weisen den Weg zur Überwindung der Gewalt, sie ermuntern mit hohem Anspruch zur – gegebenenfalls auch heroischen – Überwindung der ursprünglichen Gewalt bei größtmöglicher Identifikation mit den Bedrängten und Unterdrückten. Dies widerspricht nicht der Tatsache, daß es im christlichen Wesen neben einer prophetischen Begabung, die von heiligem Zorn gegen das den Schwächsten zugefügte Unrecht getragen ist, eine klare Berufung zum Frieden gibt. Von dieser Berufung zum Frieden her wird inzwischen die

ethische Irrationalität des Militarismus und des Rüstungswahns unterstrichen, mit denen man die Konflikte zwischen den Völkern und Gesellschaftsgruppen lösen will, vor allem in Ländern wie denen der Dritten Welt, die nicht genug haben, um ihr eigenes Volk zu ernähren; von daher die klare Verurteilung von Ländern wie den Vereinigten Staaten von Nordamerika, die in Mittelamerika eine militärische und militaristische, dem Frieden in Gegenwart und Zukunft feindliche Lösung begünstigen.

Diese mit geschichtlichen Erfahrungen kontrastierte christliche Inspiration führt dazu, daß man im Kampf gegen die Ungerechtigkeit unbewaffnete Methoden bevorzugt. Das revolutionäre Potential muß sich keineswegs zwangsläufig und/oder ausschließlich auf dem Weg über die Waffen äußern. Manche Kampfformen des Volkes bewegen sich eher im sozialen als im politischen und militärischen Bereich. Der fortgesetzte sozialpolitische Kampf – das heißt der Kampf, bei dem das Geschichtssubjekt von den organisierten Volksmehrheiten gebildet wird und ihre grundlegende Verhaltensweise der aktive Widerstand und der wirksame gesellschaftliche Druck sind –, der die Situation nicht ohne weiteres radikalisiert und die Widersprüche verschärft, sondern die gegebenen und aufgezwungenen Verweigerungen überwinden will, scheint mehr mit dem übereinzustimmen, was den Christen, auch den engagiertesten, am Herzen liegen muß, nicht um eine Versöhnung um jeden Preis zu erreichen – daher ist es eben ein fortgesetzter Kampf –, sondern um nicht in die objektive und subjektive Dynamik der bewaffneten Prozesse im Streben nach der mehr oder weniger totalitären politischen Macht hineinzugeraten. Wenn bereits ein bewaffneter Kampf stattfindet, dessen grundlegendes Ziel die Befreiung von struktureller Ungerechtigkeit ist, darf dieser Kampf unterstützt werden, vorausgesetzt, daß seine Fortsetzung mit einer hohen verifizierbaren Wahrscheinlichkeit verbunden wäre, daß das materielle Wohl der Volksmehrheiten mittelfristig gefördert würde. Wenn dies nicht der Fall ist, scheint es vernünftiger, Verhandlungsprozesse zu fördern. Die Waffen legitimieren zwar nicht, aber es kann durchaus Legitimität in den Waffen geben, wenn man als letzten Ausweg zur Überwindung der strukturellen Ungerechtigkeit zu ihnen gegriffen hat.

Eine regionalisierte Betrachtung der Gewalt darf die Verantwortung der Ersten Welt für diese

Situation nicht vergessen. Viele Länder der Dritten Welt haben unter der Gewalt der Kolonialisierung zu leiden gehabt, aus der sie sich durch den bewaffneten Kampf befreit haben. Jetzt leiden sie unter den Folgen einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung und einer dreisten Einmischung in ihre Politik von seiten der herrschenden Länder. Und schließlich ist da der Mangel an Solidarität und das Streben nach Wohlstand oder konsumistischer Bequemlichkeit, die die Kluft zwischen den reichen und den armen Ländern noch weiter auseinanderklaffen lassen. All dies verursacht ein weltweites Unbehagen, das die Menschheit in einen gewalterfüllten Spannungszustand versetzt und eher zur Verzweiflung führt als zum Finden vernünftiger Lösungen. Es entwickelt sich eine weltweite Konfrontation nicht so sehr zwischen hegemonischen Blöcken, als vielmehr zwischen riesigen Bevölkerungsmassen und den Nationen, in denen diese Massen zu einer revolutionären, Druck ausübenden Kraft werden, auf der einen Seite und den Minderheiten und den Nationen, die diese stützen, auf der anderen Seite. Die mächtigsten Kräfte der Welt tragen die Verantwortung für die weltweite strukturelle Gewalt, die dem größten Teil der Völker die Befriedigung der Grundbedürfnisse und die Wahrnehmung der fundamentalen Menschenrechte verweigert. Die Großmächte und die Politik der Blöcke sind für die Gewalt in der Welt in ungeheurer Weise verantwortlich.

II. Die Unrechtmäßigkeit der bewaffneten Gewalt in der Ersten Welt

Wir haben die großen Vorbehalte gesehen, mit denen man das Problem der Gewalt in der Dritten Welt angehen muß. Nur wenn die strukturelle Ungerechtigkeit das materielle Leben eines großen Teils der Bevölkerung schwer gefährdet – sei es dadurch, daß ihnen die für ihr Überleben notwendigen Mittel vorenthalten werden, sei es durch eine Repression, die jene, die für soziale Gerechtigkeit kämpfen, ums Leben bringt –, scheint die Anwendung des bewaffneten Kampfes gerechtfertigt, vorausgesetzt, er nimmt keine terroristischen Formen an. Die Erwägung weiterer Voraussetzungen, die in revolutionären Kämpfen in der ersten Welt angeführt werden, soll dazu dienen, unsere aufgrund des von den Herausgebern dieses Heftes gesetzten Rahmens allzu beschränkten Ausführungen zu vervollständigen.

In der Ersten Welt sind die Voraussetzungen einer militärischen Invasion oder politischen Tyrannei gegenwärtig nicht gegeben, wenn sich auch Voraussetzungen einer polizeilichen oder anderen Repression ergeben können. Aber diese Voraussetzungen reichen nicht aus, um darauf mit Gewalt zu reagieren, zumal es eine ausreichend demokratische Ordnung gibt, die andere, unbewaffnete und keineswegs terroristische Kampfformen ermöglicht. Wohl aber ist die Voraussetzung gegeben, daß eine Kultur oder ein Volk sich in einem Nation-Staat-Kontext durch ein anderes Volk oder eine andere Kultur beherrscht fühlt. Man spricht von politischem und/oder kulturellem Genozid, bei dem Formen staatlicher Gewalt einem historischen Volk das Recht auf Selbstbestimmung verweigern oder aber die traditionelle Sprache oder Kultur in einem Maße beschränken, das fast zu ihrem Aussterben führt, weshalb die Forderung erhoben wird, sich durch den bewaffneten Kampf als unabhängige Nation zu konstituieren.

Wir können hier die Gefahren der Unmenschlichkeit nicht im einzelnen entwickeln, die der Begriff und gerade auch die Wirklichkeit des «Nationalstaats» («la nación-estado») mit sich bringen, eine Wirklichkeit, die in politischen Formen überwunden werden müßte, die der Einheit und Universalität der Menschheit entsprechen. Die von der Nación-Estado-Bewegung vor allem im Baskenland entwickelten Aktionen können auf eine natürliche, fundamentalistische Betrachtungsweise gegründet sein, wenn die Integrität und die Einheit von Nation – Staat nicht als absoluter, sondern als geschichtlicher Wert eingestuft werden, so daß die Frage gestellt werden kann, welcher Volkswille historisch darüber zu unterscheiden hat, auf welche Weise und in welcher geographischen Ausdehnung er als Volk Gestalt annehmen will. In diesem Punkt gerät man in *petitiones principii*, die ihre Berechtigung haben, aber nicht ohne Diskussion zugelassen werden dürfen. Dies verweist uns wiederum auf das genannte Genozid an einer Kultur oder einem Volk als Rechtfertigung für den bewaffneten Kampf.

Das kulturelle Genozid an einem Volk, das von einem nicht nur politischen Nationalismus gestützt wird, ruft emotionale und feindselige Tendenzen hervor. Manche können ihre Identität nur gegen andere behaupten und neigen dazu, sich zu Opfern zu machen, um ihre verdünnte, zu erfolgreicher Kreativität unfähige Identität zu

rechtfertigen. Dann spricht man von Zwangskolonisierung und Aufoktroierung einer fremden Kultur. Und dann werden fanatische, revanchistische und unmenschliche Einstellungen geweckt, in denen die irrationale Subjektivität eine umfassende, ausgewogene Sicht der Wirklichkeit und eine wenigstens in geringem Maße operative Objektivität verhindert. Man kann der Meinung sein, daß dies im Baskenland der Fall ist. Einerseits ist da das mit Gewalt herbeigeführte Verschwinden der einheimischen Sprache und Kultur und der eigenen Identität, andererseits aber gibt es eine Reihe von Verhaltensweisen, die trotz der positiven Seite ihres Idealismus nicht der Realität entsprechen, wie man sie nicht nur in wirklichkeitsfremden, fanatischen Reden, sondern vor allem in im strengen Sinne terroristischen Praktiken erkennen kann. Wenn wir das Problem ganz allgemein fassen, sind drei wesentliche Überlegungen angebracht, die über das baskische Problem hinausweisen.

Zunächst einmal ist das Verschwinden bestimmter kultureller Formen als lebendiger, allesumgreifender Existenzformen eine Erscheinung, die eher mit der wirtschaftlichen als mit der politischen Entwicklung zusammenhängt. Wenn man sich darauf einläßt, in die Dynamik der ökonomischen Entwicklung einzutreten, und sei es auch nur durch den Konsum, dann bringen die unumgänglichen Zwänge dieser Dynamik eine tiefgreifende Umgestaltung des kulturellen Überbaus mit sich. Das Ethnische hat eine tiefe materielle Wurzel in der unmittelbaren biologischen Beziehung zu einer bestimmten Umwelt und in der Rezeption einer Vergangenheit, die tief in weniger rationale Schichten des individuellen Seins und des kollektiven Bewußtseins eindringt, aber konditioniert und sogar determiniert ist es durch die wirtschaftlich-gesellschaftliche Dynamik.

Es ist darum sachlicher, statt von einem politischen Genozid von einem ökonomischen Genozid der Kultur zu sprechen, das zu einem großen Teil ein Autogenozid durch historische Aneignung eines bestimmten Wirtschaftssystems ist. Dies macht die Kulturen gleich und begünstigt einige Sprachen und Sitten gegenüber anderen, was nicht der Tatsache widerspricht, daß das Kulturelle eine gewisse Autonomie behält und auf die eine oder andere Weise die Anforderungen der Struktur und des Wirtschaftsprozesses annimmt, deutet und bewertet. Selbst wenn die politische Selbstbestimmung erreicht ist, bleibt

das Problem des kulturellen Genozids bestehen, denn nicht der politische Voluntarismus, sondern die Wirtschaftsstruktur ist die Hauptdeterminante, und dies sowohl in einer kapitalistischen als auch in einer sozialistischen Wirtschaft, wie die Geschichte beweist. Dies bedeutet nicht, daß die Möglichkeit einer politischen Selbstbestimmung derjenigen, die eine gewisse gemeinsame vorherige Identität besitzen, minderbewertet werden soll; es bedeutet vielmehr, daß diese Selbstbestimmung politischen Charakter hat und mit politischen Mitteln erreicht werden muß.

Dies führt uns zum Problem der Verhältnismäßigkeit. Wenn man jemandem einen Zahn ausschlägt, hat er nicht das Recht, zu seiner Verteidigung dem anderen ein Auge auszuschlagen. Das leibliche Leben darf nur genommen werden, wenn das leibliche Leben auf dem Spiel steht. Bei der revolutionären Gewalt, wie wir sie im ersten Abschnitt beschrieben haben, geht es darum, das leibliche Leben einer riesigen Mehrheit zu verteidigen, und dies rechtfertigt es, daß eine Minderheit mit der Tatsache konfrontiert wird, daß ihr leibliches Leben gefährdet wird. Nicht gerechtfertigt ist es jedoch, das leibliche Leben, vor allem das der armen, bedürftigen Mehrheiten, für Ziele, die über die Bewahrung dieses leiblichen Lebens hinausgehen, in Gefahr zu bringen. Manche glauben, Freiheit, Eigentum, kulturelle Identität usw. seien wertvoller als das leibliche Leben, aber nichts ist schöpferischer und erhaltender als das Leben, insofern es die grundlegende Möglichkeit jeden anderen Wertes ist. Im allgemeinen behauptet das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, daß Kulturgüter mit kulturellen Mitteln errungen und/oder verteidigt werden, politische Güter mit politischen Mitteln, religiöse Güter mit religiösen Mitteln usw. Einem anderen das Leben zu nehmen, steht in keinem Verhältnis zu ethnisch-kulturellen, klassenbezogenen oder politischen Zielen. Dies trifft um so mehr zu, als Bedingungen gegeben sind, um diese Ziele mit den jeweils angemessenen Mitteln zu erreichen. Manchmal ist es schwer, den Volkswillen wirksam zu beeinflussen, aber diesen Willen durch die gewaltsame Aktion zu ersetzen, die von einer führenden Avantgarde durchgeführt wird, die im Namen eines Volkes spricht und entscheidet, ist ein Fehler und ein Unrecht. Es gibt viele Kampfformen, und wenn man sich für die gewaltsamste von ihnen entscheidet, so hat dies unannehmbare objektive und subjektive Konsequenzen.

Drittens ist es nicht überflüssig, an die alte zur Rechtfertigung der Gewalt vorgebrachte Bedingung der Wirksamkeit, des Erfolgs zu erinnern. Da die Gewalt ein Übel ist, ist ihre Anwendung nur gerechtfertigt, wenn sie ein Gut oder die Minderung des Übels zu erreichen verspricht. Eine Gewalt, die den Mehrheiten größere Übel bringen würde, hätte keine Berechtigung. Darum ist es durchaus zulässig, sich zu fragen, wie viele Tode – im Extremfall der Gewalt –, wie viele meßbare Übel notwendig sein werden, um diese oder jene ebenfalls meßbaren Güter zu erlangen. Wenn diese Gleichung nicht aufgestellt und verantwortungsvoll gelöst worden ist, besteht kein Recht auf Gewalt. Die von Avantgarden angeführten langen Volkskriege, die idealistischen Vorstellungen von der Unbesiegbarkeit eines Volkes in Waffen oder die Überzeugung, die Vernunft setze sich am Ende immer durch, vertragen sich nicht mit der Härte der geschichtlichen Tatsachen.

Wenn man die Dinge so betrachtet, scheint die Behauptung nicht unbegründet, daß bestimmte Arten von Gewalt in der Ersten Welt keine Berechtigung hätten. Dies gilt selbstverständlich für alle Formen von Terrorismus, vor allem für jene, die zum Tod oder zur Verletzung der physischen oder psychischen Integrität von Menschen führen; der Terrorismus, definiert als Anwendung vor allem von physischer Gewalt gegen wehrlose Menschen, seien es Zivilpersonen oder nicht, mit dem Ziel, Terror auszuüben, ist immer verwerflich, und dies um so mehr, je größer der zugefügte Schaden und die Wehrlosigkeit der Opfer sind. Aber auch den Formen des «bewaffneten Kampfes» fehlt besonders dann, wenn dessen Fortsetzung seine Unverhältnismäßigkeit hinsichtlich der vorhersehbaren Ergebnisse gezeigt hat, die Berechtigung. Hier sind ideologisch ausgerichtete Spitzfindigkeiten möglich, weshalb ein kritisches Urteilsvermögen in jeder Beziehung notwendig ist. Wenn die Gewalt das letzte Mittel ist, muß man erfinderisch sein, um es nicht leichtfertig zu gebrauchen und sich nicht von der Anziehungskraft mitreißen zu lassen, die der bewaffnete Kampf auf manche Charaktere und gewisse Altersgruppen ausübt. Gewalt anzuwenden, weil man nicht die Fähigkeit besitzt, andere wirksame Mittel zu finden, ist ein Eingeständnis der eigenen Beschränktheit und der sichere Weg zur Entmenschlichung.

Die bisher vorgebrachten Überlegungen sowohl hinsichtlich der Dritten Welt als auch hin-

sichtlich der Ersten Welt sind auf der Grundlage des christlichen Glaubens entstanden, der als solcher auf eine bestimmte Lösungsrichtung weist, auch wenn diese Lösungen ihre Eigengesetzlichkeit haben, unabhängig von dem, was der christliche Glaube dazu beizutragen vermag. Dieser sieht die Gewalt aufs engste mit dem Bösen verbunden, erklärbar nur in einer Welt der Sünde, in der letzten Endes der Tod und nicht das Leben, der Egoismus und nicht der Altruismus, die Rachsucht und nicht die Liebe, das Nehmen und nicht das Geben die entscheidende Rolle spielen.

Von einem realistischen Standpunkt betrachtet, kommt auch der Christ nicht umhin, bestimmte Formen von Gewalt, entsprechend den zuvor dargelegten Grundsätzen und Vorbehalten, zu akzeptieren, sofern es sich um eine nicht-terroristische, befreiende Gewalt handelt, die vor allem auf die Befreiung von dem Tod bezogen ist, der über die Volksmehrheiten in der Dritten Welt hereinbricht. Von einem christlicheren Standpunkt aus betrachtet, nämlich dem der Vervollkommnung in der Nachfolge des historischen Jesus, scheint es aber wohl so, daß die Christen, die mit besonderer Intensität in ihrem Leben und in ihrem Handeln Christen und die ersten und Mutigsten im Kampf gegen jede Form von Unrecht sind, dennoch von der Gewalt keinen Gebrauch machen sollten.

Das heißt nicht etwa, daß die Gewalt für einen Christen immer und in jedem Fall verwerflich wäre, aber der Christ als solcher gibt sein spezifisches Zeugnis normalerweise nicht durch Gewalt ab. Und es heißt auch nicht, daß man die «schmutzige» Arbeit anderen überlassen will,

während der Christ unter den «Reinen» bleibt, die sich nicht die Hände schmutzig machen. Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis dafür abzulegen, daß das Leben über dem Tod steht, daß die Liebe über dem Haß steht. Eine solche Haltung wäre dann annehmbar und wirksam, wenn der betreffende Christ sich zum Schutz der Ärmsten und im Kampf gegen die Unterdrücker mit dem Zeugnis seines Wortes und seines Lebens bis ins Martyrium hineinwagte. Es gibt in der Kirche verschiedene Anrufe des Heiligen Geistes. Wenn man die persönliche Berufung jedes einzelnen respektiert, vorausgesetzt, sie ist echt, so scheint es weder gewagt noch feige zu behaupten, daß die christliche Berufung dazu auffordert, zur Lösung des Problems von Ungerechtigkeit und Gewalt in der Welt eher friedliche, aber darum nicht weniger mühselige Mittel anzuwenden als gewaltsame Methoden, so sehr diese unter Umständen auch ihre Berechtigung haben mögen.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

IGNACIO ELLACURÍA

1930 im Baskenland geboren. Seit 1949 in Lateinamerika ansässig. Studium der Theologie bei Karl Rahner in Innsbruck (1959–1962); Doktorat in Philosophie mit einer Dissertation über das Denken Zubiris. Direktor des Centro de Reflexión Teológica von El Salvador. Veröffentlichungen u. a.: *Freedom Made Flesh* (New York 1976); Artikel in salvadorianischen und ausländischen Zeitschriften. Anschrift: Universidad Centroamericana José Simeon Cañas, Apartado (01) 1989, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.