

Christliche Ethik und revolutionäre Gewalt

Der Ruf nach Frieden, die Forderung, Konflikte mit friedlichen Mitteln beizulegen, Gewaltverzichtserklärungen gehören heute zum Alltag der Weltpolitik. Im krassen Widerspruch dazu ist heute mehr denn je die Behauptung zu hören, unter den gegebenen weltpolitischen Umständen sei die revolutionäre Gewalt der einzig gangbare Weg in eine bessere, menschenwürdigere Zukunft.

Sicher sind unter diesen Revolutionären politische Wirrköpfe, Phantasten und Dilettanten zu finden, Illusionäre, die glauben, aus dem blinden Kampf gegen die bestehenden Zustände könne die neue Zukunft erstehen wie Phönix aus der Asche. Sicher gibt es darunter auch zwielichtige Salonrevolutionäre, die leichter Hand die Haut anderer, nicht die eigene für eine bessere Zukunft zu Markte tragen. Aber Männer wie Camillo Torres oder Ernesto Che Guevara lassen sich nicht so abtun. Sie sind Idealisten, aber keine unbedachten Schwärmer. Findet man sich durch die irreführenden Klischees ihrer Feinde und auch ihrer falschen Bewunderer hindurch, dann kann in der Auseinandersetzung mit ihren eigentlichen Absichten die moralische Frage nach der revolutionären Gewalt in ihrem ganzen Ernst hervortreten.

Man wird sich in dieser Frage nicht einfach mit der Feststellung begnügen können, die christliche Ethik fordere die Gewaltlosigkeit, die Forderung nach revolutionärer Gewalt müsse daher unchristlich genannt werden. Denn in Lateinamerika finden sich nicht nur unter den Gegnern, sondern auch unter den Befürwortern der Gewalt Christen, die sich unter dem Druck der bestehenden Verhältnisse aus betonter christlicher Verantwortung ihre Überzeugung gebildet haben. Offenbar mußten sie sich in einer Situation entscheiden, in der aus den allgemeinen Regeln der christlichen Ethik für sich allein kein eindeutiger, konkreter Imperativ mehr abgeleitet werden kann.

Die folgenden Überlegungen* gehen, vornehmlich im Blick auf die Lage in Lateinamerika, der Frage nach, ob, unter welchen Umständen und in welcher Weise eine christliche Ethik die Anwendung revolutionärer Gewalt zur Erreichung eines politischen Ziels billigen könne. Zunächst sollen die einschlägigen Aussagen der herkömmlichen Moraltheologie befragt werden.

* Überarbeitete Fassung eines Kurzreferats im Rahmen von Seminarübungen über politische Theologie im Fundamentalthologischen Seminar der Universität München unter Leitung von Professor Dr. H. Fries.

I. Gewaltanwendung als Thema der traditionellen Moraltheologie

1. Fälle erlaubter Gewaltanwendung nach den moraltheologischen Handbüchern

Die gängigen Handbücher der Moraltheologie kennen eine ganze Reihe von Fällen, in denen Gewaltanwendung erlaubt sein kann:

Gewalt gilt als erlaubt in gerechter *Notwehr*. Notwehr ist die Verteidigung, mit der man einen unmittelbaren, rechtswidrigen, gewalttätigen Angriff von sich oder einem anderen abwendet. Sie ist erlaubt, solange nicht mehr Gewalt angewendet wird, als zur Abwehr des Angriffs erforderlich ist. Ihre sittliche Vertretbarkeit wird u. a. damit begründet, daß die Duldung ungerechter Angriffe den Angreifer zu weiteren Verbrechen ermuntern würde und daraus auf die Dauer eine Gefährdung der Wohlfahrt und Sicherheit der Gesellschaft entstehen könnte¹.

Unterschiedlich im einzelnen ist die Beurteilung von Gewaltanwendung in einem *Notstand*. Unter Notstand ist zu verstehen eine „gegenwärtige Not- oder Gefahrenlage, aus der es keine andere Rettung gibt als die Inanspruchnahme oder Verletzung fremder Werte und Rechtsgüter“². Einmütigkeit besteht jedoch darin, daß im Fall eines extremen Notstands, beispielsweise in einer Hungerkatastrophe, „das niedere Recht des Privateigentums dem höheren Recht auf das Leben“ weichen muß³ und notfalls dieses höhere Recht mit Gewalt durchgesetzt werden darf. Man beruft sich dabei auf Thomas von Aquin: „Im extremen Notstand ist alles gemeinsam.“⁴

Unter dem Stichwort *Revolution* verhandeln die gängigen Handbücher nahezu ausschließlich die Frage nach dem aktiven *Widerstand* gegen die Staatsgewalt⁵. Er gilt als erlaubt unter folgenden Voraussetzungen: Erstens muß ein „außerordentlich großer Mißbrauch der Staatsgewalt“ vorliegen. Dieser kann als gegeben betrachtet werden, „wenn zum Beispiel die allerwesentlichsten Freiheitsrechte unterdrückt, das Recht durch Gewalt, das Gemeinwohl durch Parteienwirtschaft völlig verdrängt wird“. Zweitens müssen die Möglichkeiten, die Lage mit friedlichen Mitteln ändern zu können, erschöpft sein. Drittens muß „eine begründete Sicherheit vorhanden sein, daß sich der aktive Widerstand tatsächlich durchsetzen kann und daß voraussichtlich die Zustände nicht durch ihn noch verschlimmert werden“. Zur Durchsetzung des Widerstands darf jedoch nur so viel Gewalt angewendet werden, als die Abstellung des Übels erfordert. M. Pribilla fügt hinzu: „Der Sicherheit halber aber eher zu viel als zu wenig.“⁶ Auch die Tötung eines Tyrannen kann dabei erlaubt sein⁷.

¹ J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, III (10. Aufl. bearb. von G. Ermecke) (München 1961) 288–291.

² Mausbach, a. a. O. 292.

³ Mausbach, a. a. O. 537.

⁴ S. Th. II. q. 66, a. 7; zit. u. a. bei Mausbach, a. a. O. 537.

⁵ Vgl. M. Rock, *Christ und Revolution. Widerstandsrecht – Widerstandspflicht* (= *Christliches Leben heute* 2) (Augsburg 1968).

⁶ Darstellung und Zitate aus: B. Häring, *Das Gesetz Christi*, III (Freiburg 1961) 177.

⁷ Vgl. z. B. Häring, a. a. O. 178 f.

Die Lehre vom *gerechten Krieg* (*bellum iustum*) war in den vergangenen Jahren Gegenstand heftiger Diskussionen. Nach traditioneller Auffassung gilt ein Krieg als sittlich vertretbar, wenn er von der legitimen Autorität aus einer gerechten Ursache von höchster Wichtigkeit (zum Beispiel Bedrohung der nackten Existenz eines Volkes) nach Ausschöpfung aller Möglichkeiten, den Konflikt mit friedlichen Mitteln beizulegen, gemäß den Regeln des Völkerrechts unter der Voraussetzung geführt wird, daß begründete Aussicht auf Erfolg, auf Frieden besteht⁸. In der Diskussion wurde herausgestellt, daß beim heute gegebenen Rüstungsstandard insbesondere der Großmächte ein Krieg keine Aussicht auf Erfolg mehr haben könne; ferner seien heute angesichts der intensiven internationalen Beziehungen, nicht nur auf rein diplomatischer Ebene, bei gutem Willen und entsprechender Anstrengung in jedem Fall doch noch Wege zur friedlichen Beilegung eines Konflikts zu finden; daraus sei zu folgern, daß unter den gegebenen Umständen heute kein Krieg mehr als gerecht im Sinn der traditionellen Lehre bezeichnet werden könne und der Krieg total zu ächten sei. Aber zumindest als gedankliche Konstruktion ist damit die traditionelle Lehre nicht verneint; und es bleibt noch offen, ob unter anderen Voraussetzungen als denen, die in der Diskussion im Vordergrund der Überlegungen gestanden sind, sie nicht auch noch eine reale Bedeutung haben kann.

2. Anwendung auf die heutige Revolutionsproblematik

Diese Aussagen über erlaubte Gewaltanwendung sind in der gegenwärtigen Diskussion über die Revolution wieder geltend gemacht und auch für konkrete Entscheidungen als Rechtfertigung herangezogen worden. So wurde beispielsweise auf der Christlichen Friedenskonferenz in Sofia 1966 in Parallele zur Lehre vom gerechten Krieg eine Lehre von der gerechten Revolution vorgetragen⁹. Ferner entschied sich Camillo Torres für den bewaffneten Kampf in der Gewißheit, nichts anderes zu tun, als „in erlaubter Notwehr der Unbeschützten zu handeln“¹⁰.

Man wird nicht bestreiten können, daß es, etwa in Lateinamerika, tatsächlich Situationen gibt, in denen diese herkömmlichen Aussagen der Moralthologie, insbesondere über Notwehr, Notstand und Widerstand, zu einer rechten ethischen Entscheidung anleiten können. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie allein die aus der Verantwortung gegenüber den umfassenden politischen Problemen in Lateinamerika und in den unterentwickelten Ländern überhaupt sich ergebenden Konsequenzen für die ethische Beurteilung von Gewaltanwendung schon genügend kennzeichnen können. Gerade

⁸ Vgl. z. B. Mausbach, a. a. O. 303 ff.; Häring, a. a. O. 151 ff.

⁹ Vgl. Näheres: K. Pröhle, Die Revolution als Frage der christlichen Ethik, in: *Lutherische Rundschau* 19 (1969) 37–58.

¹⁰ Diese Mitteilung bei Almeri Bezerra de Melo, Christentum und Revolution, in: *Diskussion zur „Theologie der Revolution“*, hrsg. v. E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969) 257 (zit: ThR).

im sozialetischen Bereich muß man, vielleicht mehr als anderswo, in Rechnung stellen, daß die einzelnen Aussagen der Moralthologie nicht einfach überzeitlich sind, sondern in ihrer Aussageabsicht und in ihrem Inhalt zutiefst von den historischen Gegebenheiten und Erfahrungen geprägt sind, zu deren sittlicher Bewältigung sie ethische Normen erstellen wollten¹¹. Man kann sie daher nicht einfach, ohne auf diesen historischen Zusammenhang Rücksicht zu nehmen, auf andersartige Situationen anwenden, will man nicht Gefahr laufen, die aus der neuen Situation sich ergebenden neuen ethischen Fragen zu übersehen.

Es genügt daher für unsere Frage nach der Gewaltanwendung in der heutigen sogenannten revolutionären Situation nicht, die revolutionären Strategien, wie sie heute diskutiert werden, bloß daraufhin zu beurteilen, ob und inwieweit sie auf die herkömmlichen „Fälle“ der Moralthologie zurückgeführt werden können. Die Aufgabe ist vielmehr, sowohl die herkömmlichen „Fälle“ erlaubter Gewalt als auch die neuen Handlungsmodelle in ihrem Zusammenhang mit den heutigen, gegenüber früher sicher anders gelagerten politischen Vorgängen zu verstehen und in diesem Zusammenhang ethisch zu würdigen und zu kritisieren.

Als Maßstab für diese ethische Beurteilung sollen uns dabei folgende formale Leitlinien dienen, die sich durch die einzelnen Aussagen der traditionellen Moralthologie durchhalten und auch heute als *allgemeingültige christliche Grundsätze* angesehen werden können¹².

Das Gebot der christlichen Liebe fordert, wenn irgend möglich, einen Weg gewaltlosen Handelns einzuschlagen. Solange ein solcher Weg offensteht oder durch politische Anstrengungen eröffnet werden kann, ist ein gewalttätiges Vorgehen nicht vertretbar. Wenn jedoch alle Wege gewaltlosen Handelns versperrt sind, so kann, wenn unverzichtbare Werte und Rechte auf dem Spiel stehen, unter Abwägung des größeren Übels Gewaltanwendung als ultima ratio erlaubt oder sogar geboten sein, vorausgesetzt allerdings, daß begründete Aussicht auf Erfolg besteht¹³. Dies gilt nicht nur für die Fälle, in denen das geltende Recht gegen einen Rechtsbruch durchgesetzt wer-

¹¹ Vgl. z. B. R. Hofmann, Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre (= Handbuch der Moralthologie, VII) (München 1963) 187 ff.; B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23.

¹² Die Frage, inwieweit solche über die Einzelaussagen der traditionellen Moralthologie hinausreichenden, allgemeingültigen Grundsätze selbst auch wieder einer historischen Entwicklung unterliegen, soll ausgeklammert bleiben. Es genügt in unserem Zusammenhang, sie als heute gültige und brauchbare Leitlinien anzuerkennen. Vgl. z. B. B. Schüller, Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht enthalten?, in: Lebendiges Zeugnis (März 1965) 41-65.

¹³ Damit soll nicht entschieden sein, ob es in allem Ermessen nach völlig ausweglosen Situationen erlaubt sein kann, durch eine aller Voraussicht nach erfolglose Gewalttat wenigstens ein Zeichen zu setzen, das vielleicht sogar erst späterer Zeit zum Beweis des ohnmächtigen Willens wird, gegen das Unrecht anzugehen, insbesondere dann, wenn der Weg geduldigen Leidens als Zustimmung zum Unrecht aufgefaßt werden könnte. Die folgenden Überlegungen gehen jedoch davon aus, daß sich immer noch irgendein Weg auftut, die Verhältnisse in Richtung auf ein angestrebtes Ziel in Bewegung zu bringen.

den muß, sondern auch, wenn ein nicht kodifiziertes sog. „göttliches Recht“ oder „Naturrecht“ gegen bestehende Rechtsvorschriften durchgesetzt werden muß, die Gewaltanwendung also vom geltenden Recht her als illegal erscheint. Ein absoluter Pazifismus als allgemeine ethische Norm ist abzulehnen, da es in der Welt nun einmal ungerechte Gewalt gibt und man ihr gegenüber nicht so tun kann, als sei sie nicht vorhanden¹⁴. Die Grundentscheidung des Christen gilt „nicht allein dem Verzicht auf Gewalt (negativ), sondern ist vor allem als Gewaltüberwindung (positiv) zu verstehen“¹⁵.

Es kann hier nicht erörtert werden, ob diese Grundsätze nicht eine unzulässige Verwässerung der ursprünglichen christlichen Botschaft darstellen. Man darf annehmen, daß die moraltheologische Tradition, bei aller geschichtlichen Begrenztheit, die christliche Botschaft im Grund legitim und sachgemäß ausgelegt hat und ihre Grundsätze deshalb als christliche Maßstäbe gelten können.

Besonders betont sei, daß die Moraltheologie sich nicht damit begnügt, zur ethischen Bewertung einer Handlung nur auf die subjektive gute Absicht des Handelnden zu schauen. Wenn für eine erlaubte Gewaltanwendung unter anderem auch die begründete Aussicht auf Erfolg Voraussetzung ist, dann sind Vorausschau, Umsicht, politische Vernunft und Klugheit nicht nur eine politische, sondern zugleich eine christlich-ethische Forderung.

Um nun genauer zu sehen, wie an Hand dieser ethischen Leitlinien revolutionäre Gewalt zu beurteilen ist, sollen im folgenden die in der Revolutionsdiskussion auf dem Spiel stehenden Werte, Ziele und Aufgaben umrissen und gefragt werden, in welcher Weise sich in diesem Zusammenhang das Gewaltproblem stellt.

II. Die ethische Verantwortung in der Revolution

Der Revolutionsbegriff wird heute äußerst vielfältig verwendet¹⁶. Neben dem klassischen Revolutionsbegriff, der eine politisch-soziale, gewaltsame, mehr oder weniger totale Umwälzung bezeichnet und im allgemeinen mit der Vorstellung eines gewaltsamen Aufstands oder Staatsstreichs verbunden ist, steht heute der Begriff Revolution auch für die sich als politische Aufgabe abzeichnende, umfassende wirtschaftliche, technische und soziale Entwicklung, die im erstrebenswerten günstigen Fall nicht mit Gewaltanwendung verbunden ist. Dazu kommen verschiedene philosophische und theologische Revolutionsbegriffe, die an sich zwar nicht unmittelbar politisch gemeint sind, aber dennoch, auf Grund der Identität des Wortes, in der heutigen politischen

¹⁴ Vgl. R. Coste, Pazifismus und gerechte Notwehr, in: *Concilium* 1 (1965) 402–409.

¹⁵ H. Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder, in: *ThR* 242.

¹⁶ Vgl. die Überblicke von D. A. Seeber und M. Lotz in: *ThR*; E. Feil, Die Theologie der Revolution, in dieser *Zschr.* 95 (1970) 145–162.

Auseinandersetzung nicht selten – mit oder gegen die Absicht ihrer Autoren – dazu mißbraucht werden, unsachgemäßen und oft einfach leichtsinnigen Schlagworten und Parolen den Anschein von Tiefsinn zu verleihen.

Unsere ethische Frage hat nur einen Sinn, soweit mit dem Begriff Revolution ein *politisches Problem* gemeint ist. Ein politisches Problem ist – ungeachtet anderer, weiter differenzierender Bestimmungsgründe – jedenfalls dadurch charakterisiert, daß es die *menschliche Verantwortung* vor die Aufgabe stellt, in eine *konkrete geschichtliche Situation* gemäß den in ihr sich abzeichnenden Möglichkeiten auf Grund bestimmter *Leitideen* und Zielvorstellungen stabilisierend oder verändernd einzugreifen¹⁷.

Unter dieser Bestimmung von Politik können jene nicht-politischen Revolutionsbegriffe ausgegrenzt werden. Wenn beispielsweise der Mensch als „revolutionäres Wesen“ bestimmt wird, wenn ferner unter dem Begriff der „permanenten Revolution“ die global-gesellschaftliche Entsprechung der Bestimmung des Menschen als eines revolutionären Wesens verstanden wird¹⁸, dann liegt hier mit dem Begriff Revolution eine allgemein-anthropologische bzw. sozialphilosophische Kategorie, nicht aber ein situations-spezifischer und damit eigentlich politischer Begriff vor. Oder wenn H. Gollwitzer unter „Reich Gottes“ die „alle anderen Veränderungen übertreffende“ Revolution verstehen will, „die wir nicht machen können, die aber an uns geschehen muß“¹⁹, so ist hier die Revolution ein göttliches und kein menschliches Handeln und damit kein politisches Problem im eigentlichen Sinn²⁰. Soweit ferner in verschiedener Ausprägung Revolution als ein anonymer, apersonaler, kausaldeterminierter Sozialprozeß aufgefaßt wird, wird sie damit ebenfalls der menschlichen Verantwortung und damit einer eigentlichen politischen und ethischen Fragestellung entzogen²¹.

Diese Abgrenzung gegenüber den nicht-politischen Anwendungen des Revolutionsbegriffs ist vor allem deshalb wichtig, da eine unbesonnene Identifizierung dieser nicht-politischen Revolutionsbegriffe mit bestimmten Ereignissen, etwa in Vietnam, Südamerika, und bestimmten als „revolutionär“ bezeichneten Taktiken diese Ereignisse und Taktiken allzuleicht von vornherein der menschlich-politischen Verantwortung und der rationalen Diskussion zu entziehen und mit einer Gloriele indiskutabler anthropologischer, kosmischer oder göttlicher Notwendigkeit zu umkleiden geeignet ist, und letztlich als ein Verstoß gegen die spätestens seit der Aufklärung aufgebene

¹⁷ Vgl. Näheres z. B. G. Ermecke, Artikel „Politik“ in: LThK² VIII, 589–591; A. Bergsträsser, Welt-politik als Wissenschaft. Geschichtliches Bewußtsein und politische Entscheidung (Ordo Politicus, Bd. 1) (Köln, Opladen 1965).

¹⁸ Vgl. D. A. Seeber, in: ThR 12 f.

¹⁹ Vgl. H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: ThR 41–64; vgl. E. Feil, a. a. O. 150 f.

²⁰ Vgl. A. Rich, Revolution als theologisches Problem, in: ThR 133–158, insbes. 146 f.; H. E. Tödt, Revolution als neue sozialetische Konzeption. Eine Inhaltsanalyse, in: T. Rendtorff – H. E. Tödt, Theologie der Revolution (edition suhrkamp 258) (Frankfurt 1968) 36 f.

²¹ Vgl. als Beispiel aus der franz. Revolution bei: Hannah Arendt, Über die Revolution (München 1963) 58, 368.

und heute nicht mehr zurücknehmbare, wohlverstandene Autonomie der menschlichen Vernunft, insbesondere der politischen Vernunft gelten muß²².

Um angesichts der Verschiedenartigkeit auch der rein politischen Revolutionsbegriffe nicht in reine Begriffsspalterei zu geraten, soll für die Frage der revolutionären Gewalt unmittelbar von der heute vom christlichen Standpunkt aus vertretbaren politischen Leitidee und den sich daraus ergebenden politischen Aufgaben ausgegangen werden.

1. Das heutige politische Grundproblem

Als politische *Leitidee* kann heute die Verwirklichung der grundlegenden Menschenrechte für alle Menschen ohne Ausnahme, wie sie etwa in der UNO-Charta niedergelegt sind, und die Erstellung einer diese Grundrechte wahren weltweiten Friedensordnung angesehen werden.

Wie in diese politische Leitidee ein christliches Menschenbild eingegangen und politisch wirksam geworden ist, braucht hier nicht näher geklärt zu werden²³. Sicher kann ihre Geltung nicht allein aus einer „objektiven“ (im Sinn von vorurteilsfreien) politischen Analyse der gegenwärtigen Situation erschlossen werden. Sie beruht auf einer ethischen Wertung. „Letztlich gründen alle Menschenrechte in jenem Verständnis der absoluten Würde und Gültigkeit der Person, die das Christentum gebracht und selber langsam zu verstehen gelernt hat.“²⁴ Diese ethischen Werte immer wieder ins politische Spiel zu bringen und sowohl diese Ethik als auch die davon geprägte politische Vernunft gegen jedes eilfertige Akzeptieren von kriegesischer Gewalt auf Grund einer ethisch und sach-politisch verwaschenen Argumentation durchzuhalten und zu verteidigen, wird eine unveräußerliche Aufgabe der Christen sein müssen. Jedenfalls kann keine sich christlich verstehende Ethik je im Widerspruch zu diesen ethischen Wertungen und der sich daraus ergebenden politischen Leitidee stehen.

Aus dieser Leitidee ergeben sich für Lateinamerika und auch andere unterentwickelte Länder vordringlich folgende politische *Aufgaben*: Sozialpolitisch müssen durch ein geeignetes Erziehungs- und Bildungswesen vor allem die Elendsschichten fähig und willens gemacht werden, sich aus ihrer situationsbedingten²⁵ Unfähigkeit, Lethargie und menschenunwürdigen Manipulierbarkeit zu befreien, sich ihrer menschlichen Würde und ihrer Fähigkeiten bewußt zu werden und selbstverantwortlich ihr Leben zu gestalten. Ferner müssen alle Menschen und Länder in den technisch-industriellen und wirtschaftlichen Fortschritt integriert werden. Diese sozialpolitischen Ziele erfordern

²² Vgl. H. Maier, Politische Theologie?, in dieser Zschr. 94 (1969) 73–91; ders., Noch einmal: Politische Theologie, ebd. 95 (1970) 145–171; ferner z. B. Tödt's Kritik an Shaul, a. a. O. 34.

²³ Vgl. z. B. H.-D. Wendland (Hrsg.), Politik und Ethik (= Wege der Forschung, Bd. 139) (Darmstadt 1969).

²⁴ H. Vorgrimler, Artikel „Menschenrechte“ in: LThK ²VII, 297.

²⁵ Vgl. z. B. I. Rosier, Revolution in der Sackgasse. Ein Lagebericht aus Lateinamerika (Herder-Taschenbuch 364) (Freiburg 1970).

zugleich eine *machtpolitische* Umstrukturierung von der Herrschaft einer privilegierten Minderheit über eine willenlose Mehrheit zu einer Demokratie, in der alle die Möglichkeit haben, sich frei in Interessengruppen zu solidarisieren, um so an den politischen Entscheidungsprozessen teilnehmen zu können²⁶.

Diese Vorhaben durchzuführen, geht sicher über die Möglichkeiten eines einzelnen Staats hinaus. Angesichts der heutigen internationalen technischen und wirtschaftlichen Verflechtungen sind sie nur auf *Weltebene* ausführbar und auf das verantwortliche Zusammenspiel letztlich aller Länder und Menschen angewiesen²⁷. Eine Enteignungspolitik gegenüber ausländischen Ölgesellschaften beispielsweise, die den Abfluß der Gewinne ins Ausland verhindern soll, wird nur dann durchschlagend wirksam sein können, wenn sie weltweit im Zusammenspiel aller ölfördernden Staaten geschieht, weil nur so verhindert werden kann, daß die betroffenen Ölgesellschaften die Enteignungspolitik eines Einzelstaats durch ein Wirtschafts-Embargo zum eigenen Ruin des betreffenden Staats wenden können. Dieses notwendige Zusammenspiel aller Länder zu ermöglichen, bedarf es nicht nur geeigneter internationaler Institutionen, sondern auch einer politisch-ethischen Bewußtseinsbildung in den hochentwickelten Ländern, die das Verständnis für die weltpolitischen Zusammenhänge weckt und zur Bereitschaft erzieht, die damit gegebene Verantwortung wahrzunehmen²⁸.

Die Durchführung dieser Aufgaben möglichst rasch voranzutreiben, ist zweifellos ein politisches und moralisches Gebot der Stunde. Da aber der unabdingbare Bildungsprozeß, vor allem in den unterentwickelten Ländern, bei aller Intensität seine *Zeit* braucht, wäre es eine Illusion, zu glauben, diese Aufgaben könnten in einem Streich, gleichsam von heute auf morgen erledigt werden, wenn nur genügend guter Wille vorhanden wäre. Vielmehr kommt es darauf an, in einer differenzierten Planung die wirtschafts- und machtpolitischen Veränderungen mit der Förderung des Bildungsstands der Bevölkerung in den unterentwickelten Ländern abzustimmen und Schritt für Schritt voranzutreiben.

Die Durchführung dieser Aufgaben wird nun vielfach Revolution genannt. Revolution meint dann die Durchführung einer politischen Gesamtplanung, die sowohl den gesamten Erdkreis umfaßt, als auch alle grundlegenden politischen, juridischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen betrifft. „Diese Revolution ist nicht nur dem Umfange, sondern auch der Intensität und Tiefenwirkung nach total.“²⁹

²⁶ Zu dieser Darstellung vgl. z. B. H.-D. Wendland, *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft* (Gütersloh 1967) 77 ff.; C. Torres, *Vom Apostolat zum Partisanenkampf. Artikel und Proklamationen* (Rowohlt Paperback 78) (Reinbek 1969) 179–194; M. L. King, *Wohin führt unser Weg?* (Fischer-Taschenbuch 937) (Frankfurt, Hamburg 1968) 157 ff.; ferner H. Câmara, *Revolution für den Frieden* (Herder-Taschenbuch 356) (Freiburg 1969).

²⁷ Vgl. z. B. M. L. King, *Aufruf zum zivilen Ungehorsam* (Düsseldorf, Wien 1969) 99.

²⁸ Vgl. H. Câmara, a. a. O. 70 f.; ders., *Ist Gewalt der einzige Weg?*, in: ThR 260 ff.

²⁹ Wendland, a. a. O. 79; vgl. auch C. J. Snoek, *Die dritte Welt. Revolution und Christentum*, in: *Concilium* 2 (1966) 334–342; M. Honecker: *Zwischen Planung und Revolution. Theologische Sozial-ethik vor der Verantwortung der Zukunft*, in: *Evangelische Kommentare* 1 (1968) 571–579.

Da aber der Revolutionsbegriff auch noch in anderer Weise gebraucht wird, soll zum Verständnis des Gewaltproblems nicht von dieser Begriffsbestimmung, sondern von den damit bezeichneten Zielen und Aufgaben selbst ausgegangen werden.

2. Das Gewaltproblem

In der politischen Leitidee und den daraus sich ergebenden Aufgaben sind sich Helder Câmara, Martin Luther King, Camillo Torres, die kirchlichen Dokumente, auch Ernesto Che Guevara und viele andere, bei aller unterschiedlichen Akzentuierung im einzelnen, grundsätzlich einig.

Auch darin sind sie einig, daß es natürlich am besten wäre, wenn diese Aufgaben ohne Gewalt durchgeführt werden könnten. Jeder unkontrollierbare Gewaltausbruch bedeutet, rein von der Art der Aufgabenstellung her, eine Erschwerung oder Behinderung für ihre Durchführung. A. Philip weist darauf hin, daß in der modernen Industriegesellschaft ein abrupter, gewalttätiger Umbruch das gesamte technische Produktionssystem samt den gesellschaftlichen Infrastrukturen erschüttern würde, und dies einem sozialen Rückschlag mit Massenarmut oder gar einem kollektiven Selbstmord gleichkäme. Daraus sei zu folgern, daß heute das Ende tumultuarischer Umwälzungen im Stil der Revolutionäre von gestern, das Ende „einer gewissen antiquierten Revolutionsromantik“ gekommen sein müsse³⁰. C. Torres hält eine „friedliche Revolution“ an sich für das Ideale³¹. Und wenn E. Che Guevara sagt, die Revolution wende nicht ohne Not Gewalt an³², dann ist auch durch ihn eine mutwillige, unbedachte, absolute Bevorzugung von Mitteln der Gewalt, solange andere zwar vielleicht mühsam, aber doch möglich sind, nicht gedeckt. So geht das christliche Ideal des gewaltlosen Handelns mit der aus der heutigen politischen Aufgabenstellung sich ergebenden Forderung, möglichst nach gewaltlosen Wegen zu suchen, zusammen.

Das eigentliche Problem, an dem die Meinungen auseinandergehen, stellt sich erst angesichts der Tatsache, daß in der Welt bereits *Gewalt etabliert* und wirksam ist. Die konkrete Situation vor allem in Lateinamerika ist, bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Ländern, nach H. Câmara und anderen in großen Zügen dadurch bestimmt, daß kleine Gruppen von Privilegierten und Mächtigen jeden Ansatz zur Planung, zur Neustrukturierung, zur politischen Willensbildung der Massen mit Polizei- und Militärgewalt zu unterdrücken und den unmenschlichen Status quo zum Vorteil ihrer eigenen kleinen Minderheit auf Kosten der Unterklassen durchzuhalten versuchen. Das geltende Recht wird, soweit möglich, als Druckmittel zur Verhinderung einer

³⁰ A. Rich, in: ThR 139 f., nach A. Philip.

³¹ Vgl. z. B. C. Torres, a. a. O. 140.

³² Vgl. E. Che Guevara, Partisanenkrieg – eine Methode, in: Lateinamerika – ein zweites Vietnam, hrsg. v. G. Feltrinelli (Rowohlt Paperback 66) (Reinbek 1968) 119–132, insb. 121, 123 (zit: Lateinamerika).

notwendigen Rechtsentwicklung benutzt, soweit nötig, durch illegale und sogar kriminelle Aktionen oder durch sinnwidrige Interpretationen unwirksam gemacht³³.

Die *entscheidende Frage* ist: Wie können die geforderten politischen Umstrukturierungen, die an sich nicht mit Gewalt, sondern nur in verantwortlicher, planvoller Zusammenarbeit aller Kräfte und Gruppen durchgeführt werden können, trotz dieser massiven gewalttätigen Behinderung durch kleine Minderheiten oder gegen sie durchgesetzt werden? Man darf dieser Frage nicht dadurch ausweichen, daß man die Probleme treiben läßt, anstatt sie zu lösen; denn das würde zum einen ganz sicher gegen die den Christen in der Nächstenliebe aufgegebene Verantwortung für die Armen und Elenden verstoßen, zum anderen würde die weitere Entwicklung in die Hände von Demagogen und Hasardeuren fallen und aller Voraussicht nach zur Katastrophe führen.

H. Câmara sieht noch einen gewaltlosen Weg: Es geht darum, „das Bewußtsein nicht nur der Massen zu bilden, sondern auch der Führungseliten“. Man muß „an die Kraft der Ideen glauben“. Er weiß, daß andere das für die „Idee eines Don Quixote“ halten³⁴. E. Che Guevara, nach fünfzehn Jahren politischer Bemühungen auch C. Torres und andere halten die friedlichen Möglichkeiten für erschöpft.

Es kann angesichts der widersprechenden Berichte, wie sie in Europa vorliegen, kaum entschieden werden, ob Che Guevara, Torres und andere recht haben. Aber *wenn* sie recht haben, dann ist von der traditionellen Moraltheologie her zu sagen: Da sicher außer Zweifel steht, daß in der Verwirklichung der Menschenrechte unverzichtbare Werte und Ziele von höchster Dringlichkeit auf dem Spiel stehen, darf in diesem Fall so viel Gewalt angewendet werden, als zur Sicherung dieser Werte und Durchsetzung dieser Ziele notwendig ist. Die Antwort auf die Frage, *welche* Gewaltmittel moralisch vertretbar sind, hängt dann vor allem davon ab, ob begründete Aussicht besteht, mit ihrer Hilfe diese Werte und Ziele tatsächlich zu erreichen und nicht etwa im Kampf gegen die etablierte Unrechtsgewalt auch die unabdingbaren Voraussetzungen für eine bessere Zukunft mitzuzerstören.

III. Formen revolutionärer Gewaltanwendung

1. Die herkömmlichen Fälle von Gewaltanwendung

Zuerst sollen die herkömmlichen Fälle erlaubter Gewaltanwendung, insbesondere der aktive Widerstand gegen die Staatsgewalt, daraufhin bedacht werden, ob sie für die heute geforderte sozial- und machtpolitische Umstrukturierung hilfreich sein können.

³³ Vgl. H. Câmara, in: ThR 264–267; z. B. auch C. Torres, a. a. O. 202 f.

³⁴ H. Câmara, Revolution für den Frieden 70 f.

Um zunächst ihren ursprünglichen Sinn genauer zu erfassen, muß man sich den *historischen Zusammenhang* vergegenwärtigen, in dem diese „Fälle“ entstanden sind. Früher konnte man sich weitgehend, jedenfalls mehr als heute, mit der Vorstellung begnügen, daß es eine vorgegebene gesellschaftliche Ordnung gebe, die zu bewahren die hauptsächliche Aufgabe der Politik sei. Zur Bewältigung der dabei auftretenden konkreten ethischen Fragen bediente sich die Moralthologie weitgehend der Grundvorstellung, daß es eine gottgewollte, ewige, unveränderliche, unantastbare Ordnung gebe, die sich in den geltenden Gesetzen mehr oder weniger genau widerspiegelt³⁵. Der Mensch hat sich in diese vorgegebene Ordnung einzufügen. Für den Fall, daß jemand gegen diese vorgegebene Ordnung verstößt, gibt sie Anweisungen, wie sie notfalls mit Gewalt wiederhergestellt werden müsse. Der Tatsache, daß die gesellschaftlichen Ordnungen sich im Lauf der Geschichte wandeln, trug die Moralthologie dadurch Rechnung, daß sie sich innerhalb dieser Grundvorstellung einer ewigen Ordnung den neuen Gegebenheiten anpaßte, etwa den Begriff des Königs durch den Begriff der rechtmäßig gewählten staatlichen Autorität ersetzte und Normen ausfaltete, nach denen sich der einzelne nun in dieser neuen, ebenfalls die ewige Ordnung widerspiegelnden Staatsform einzufügen habe. Der Gedanke jedoch, eine absichtliche, konstruktive Veränderung politischer und gesellschaftlicher Gegebenheiten auf eine im ständigen Wechselspiel von Planung und Verwirklichung sich erst stufenweise in ihren konkreten Umrissen abzeichnende, neue Gesellschaftsstruktur hin könne Thema und Aufgabe des politischen Alltags und vordringlicher moralischer Verantwortung sein, liegt außerhalb dieser Grundvorstellung. Pointiert gesagt: Gerade das Problem, um das es heute vordringlich geht, nämlich die zielstrebige gesellschafts- und machtpolitische Umstrukturierung, hat in der traditionellen Moralthologie keinen eigentlichen systematischen Ort³⁶.

In diesem Zusammenhang sind auch die traditionellen Aussagen über erlaubte Gewaltanwendung nicht einfach als zureichende Anweisungen zu verstehen, was angesichts dieser heutigen Aufgabe im Notfall zu tun sei. Sie wollen sagen, wie man sich gegen *Personen* verhalten soll, die entweder gegen die geltenden Gesetze verstoßen, oder die geltenden Gesetze gegen die göttliche Ordnung ausspielen, oder auch ungerichte, der gottgewollten Ordnung widersprechende Gesetze erlassen. Sie gehen nicht auf die Frage ein, wie man neue Rechts- und Gesellschaftsstrukturen aus vorhandenen Gesellschaftsstrukturen entwickeln soll.

Natürlich kann es auch in der Gegenwart Situationen geben, in denen es nach reiflicher Überlegung einfach darauf ankommt, einen korrupten, untragbaren Diktator

³⁵ Vgl. z. B. H.-D. Wendland, a. a. O. 77 f.

³⁶ Daraus erklärt sich, warum gegenwärtig die Moralthologie trotz der vorhandenen Versuche dem Thema Revolution aufs Ganze gesehen doch einigermaßen hilflos gegenübersteht. Dieses Thema ist für sie nicht nur ein einzelnes Problem, das sie innerhalb einer gegebenen Gesamtsystematik lösen könnte, sondern stellt ihr die Aufgabe, ihre bisherigen Denkschemata auf einen größeren, umfassenderen Zusammenhang hin zu öffnen.

oder eine korrupte Regierungselite nach den herkömmlichen Regeln des aktiven Widerstands auszuschalten und durch redliche, auf das Gemeinwohl bedachte Leute zu ersetzen. Nicht selten wird dies eine wesentliche Voraussetzung sein, um dann die angestrebte Umstrukturierung tatsächlich in Angriff nehmen zu können. Aber in den meisten Fällen liegen die politischen Probleme nicht so einfach, und es fragt sich, nach welchem Konzept dann revolutionäre Gewalt wirksam werden könne, wenn alle friedlichen Mittel erschöpft sind.

In der heutigen Diskussion heben sich deutlich zwei ernsthafte Handlungsmodelle heraus, die die an sich friedliche Aufgabe der sozial- und machtpolitischen Umstrukturierung und die nötige revolutionäre Gewalt zur Beseitigung der Hindernisse in einer einheitlichen Gesamtstrategie zu integrieren versuchen, und zwar die Guerilla-Strategie, wie sie vor allem von E. Che Guevara vertreten wurde, und das Aktionsprogramm von M. L. King. Beide sind nun nach den allgemeinen Leitlinien der moral-theologischen Tradition auf ihre ethische Vertretbarkeit zu prüfen. Es sei dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß tatsächlich alle rein friedlichen, gewaltlosen Mittel erschöpft sind; die ethische Beurteilung hängt dann vor allem an der Frage, ob sie größeres Übel verhüten und Aussicht auf Erfolg haben können.

2. Die Guerilla-Strategie

Die Guerilla-Strategie, wie sie neuerdings vor allem von *Ernesto Che Guevara* entfaltet wurde, besteht nicht nur im Partisanenkampf gegen die bestehende Macht allein, sondern sieht diesen Kampf als notwendiges Moment in einem umfassenden „Wachstumsprozeß“, der nach und nach das ganze Volk dazu führen soll, schließlich das alte Herrschaftssystem durch neue sozial- und machtpolitische Strukturen abzulösen³⁷.

Die Taktik des Partisanenkampfs ist bekannt. Durch überraschende Überfälle auf vorgeschobene kleine Posten bringt man der reaktionären herrschenden Minderheit trotz ihrer militärischen Überlegenheit ständig zwar kleine, aber sichere Niederlagen bei. Man muß „dem Gegner das Gefühl eines gehetzten Tieres einflößen an jedem Ort, wo er durchkommt. Dann wird seine Moral herunterkommen. Er wird immer noch bestialischer werden, doch wird man die Symptome des sich abzeichnenden Zusammenbruchs erkennen.“³⁸

Der Erfolg eines solchen Partisanenkriegs hängt jedoch unabdingbar davon ab, ob das Volk in zunehmendem Maß zur Unterstützung bereit ist. „Ohne diese Voraussetzung läßt sich von einem Partisanenkrieg nicht reden.“³⁹ Schon aus kampfakti-

³⁷ Sehr hilfreich zum Verständnis des „neuen Kriegs“ der einleitende Essay v. Sebastian Haffner zu: Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt (rororo aktuell 886) (Reinbek 1966) 5–34.

³⁸ E. Che Guevara, Schaffen wir zwei, drei, viele Vietnams . . . , in: Lateinamerika 99–110, 108.

³⁹ E. Che Guevara, in: Lateinamerika 120.

schen Gründen: Die Partisanen müssen im Volk untertauchen können, noch bevor der Feind zu einem Gegenschlag ausholen kann. Sie sind auf Informationen und sonstige Hilfe aus der Bevölkerung angewiesen. Damit der Kampf gegen das bestehende System ausgedehnt werden kann, müssen aus der Bevölkerung neue Freiwillige gewonnen werden, die nach einer Zeit der Schulung neue Partisanenkolonnen bilden. Die verschiedenen Gruppen müssen bei ihren Aktionen in eigener Verantwortung handeln und sich dabei doch in die Gesamtstrategie einfühlen können, weil die Situation eine lückenlose hierarchische Befehlsstruktur nicht zuläßt⁴⁰.

Der Partisanenkampf kann also immer nur so weit vorangetrieben werden, als es gelingt, einen *Lernprozeß im ganzen Volk* in Gang zu bringen: Es muß aus seiner Apathie erwachen, sein eigenes Schicksal verantwortlich in die Hand nehmen wollen; die Verwirklichung der Menschenrechte für alle muß ihm ein erstrebenswertes Ziel werden, für das es auch große Opfer zu bringen bereit ist. Die Dauer, die Taktik im einzelnen und der Erfolg des Kriegs hängt davon ab, ob und wie rasch das Volk als Ganzes sich diesem Lernprozeß öffnet. In dem Maß, wie das Volk in diesem „politisch-militärischen Kampf“⁴¹ bereit und fähig wird, eine demokratische, den Menschenrechten entsprechendere, politische und gesellschaftliche Struktur aufzubauen, wird das alte System verschwinden.

Die Unterstützung und der Lernprozeß kann und darf nicht mit Gewalt und Terror erzwungen werden. Das Volk muß sich *freiwillig* für die Bewegung aufschließen; schon allein deshalb, weil die Ausführung von Befehlen nicht bis ins einzelne kontrolliert werden kann. Wo das auf die Dauer nicht gelingt, kann der Kampf nicht vorankommen. Notfalls müssen die Partisanen das Gebiet wechseln oder warten. Che Guevara hielt sich in Bolivien bis zum letzten Tag an diese Einsicht⁴².

Die Partisanen dürfen von sich aus im Kampf gegen das herrschende System nicht gewalttätiger sein, als bei den Scharmützeln unbedingt nötig ist. In seinem nicht zur Veröffentlichung, sondern zur Selbstkontrolle geschriebenen Bolivianischen Tagebuch erweist sich Che Guevara keineswegs als gnadenloser Waffenheld: Die Soldaten der Armee werden, soweit sie nicht im Kampf gefallen sind, entwaffnet und nach einem Verhör weggeschickt. Es gibt keine Pressionen gegen die Bevölkerung, selbst wenn aller Verdacht auf Verrat besteht. Aber Che Guevara ist sich bewußt, daß die herrschende Klasse den Kampf mit äußerster Grausamkeit führen wird⁴³. Die Partisanen dürfen sich durch diese Grausamkeit nicht von ihrem Ziel abbringen lassen, sie aber auch nicht mit gleicher Münze heimzahlen, um nicht unglaublich zu werden. Sie brauchen das auch nicht zu tun, da der Endsieg auch ohnedies gewiß sei⁴⁴.

⁴⁰ A. a. O. 130 f.

⁴¹ A. a. O. 130.

⁴² Vgl. E. Che Guevara, Bolivianisches Tagebuch, Vorwort von Fidel Castro (= trikont aktuell 5) (München 1968).

⁴³ E. Che Guevara, in: Lateinamerika 129.

⁴⁴ A. a. O. 132.

Dieses Konzept revolutionären Handelns zeugt zweifellos von eindrucksvollem ethischen Ernst. Für Banditen oder Terroristen, die aus Verbitterung oder Rache mit zerstörerischen Aktionen bloß Angst und Schrecken verbreiten wollen, und zwar nicht nur unter der herrschenden Minderheit, sondern auch im Volk, ist in diesem Konzept kein Platz. Es soll gewährleisten, daß am Ende des Kampfes mit dem Untergang der bestehenden ungerechten Herrschaftsstrukturen nicht das Chaos ausbricht, oder statt der alten Clique nur eine neue Clique an die Macht kommt, die dann genauso unmenschlich regiert, sondern wirklich eine Demokratie möglich wird, die unter Führung der Partisanen als der „Avantgarde des Volkes“ das Aufbauwerk aller ist.

Aber es bleiben doch noch ernste *Fragen*, zunächst bezüglich der praktischen Durchführbarkeit dieser Strategie.

Wie kann verhindert werden, daß die von Che Guevara vorausgesagte äußerste Grausamkeit der herrschenden Klasse das Volk nicht vielleicht schon, bevor es fähig und bereit geworden ist, um der Ziele willen diese Grausamkeit zu erleiden, zu einer verzweifelten Explosion der Rache und des Hasses treibt, die sich nicht mehr zielgerichtet gegen die herrschende Klasse als den wahren Schuldigen, sondern auch gegen die Partisanen wendet, weil sie, aus welchen berechtigten, aber vom Volk noch nicht verstandenen Motiven auch immer, tatsächlich der Anlaß sind, daß die herrschende Klasse sich so grausam zur Wehr setzt? Und wenn es dazu kommt, gibt es dann noch eine Möglichkeit, zu verhindern, daß Haß und blinde Leidenschaft in Gewalt und Gegengewalt einen Kampf entfesseln, der kein Ziel mehr haben kann außer dem Chaos? Wird hier die *unkontrollierbare Eigendynamik* des Hasses und der Gewalttätigkeit nicht unterschätzt?

Wie kann ferner verhindert werden, daß sich in die Partisanenbewegung nicht doch auch Leute einschleichen, die entweder im Trüben fischen wollen, oder im unerleuchteten Übereifer glauben, durch Zwangsmittel gegen die Bevölkerung den Kampf beschleunigen zu sollen, und damit die Gesamtstrategie aushöhlen, unglaublich und zunichte machen? Guevara sagt, ein einziger militärischer Fehler könne den ganzen Kleinkrieg liquidieren⁴⁵ und es komme auf die Tüchtigkeit jedes einzelnen an. Wie kommt er aber mit der Tatsache zurecht, daß der Kampf, bei noch so hohem Ethos der Führer, auf die Dauer doch darauf angewiesen sein wird, auch mit mittelmäßigen, beschränkten und ethisch weniger hochstehenden Leuten zusammenzuarbeiten, die aber nicht auf Schritt und Tritt kontrolliert werden können? Wird hier die *menschliche Unvollkommenheit* nicht unterschätzt?

Man wird sich durch die furchtbaren Ereignisse, etwa in Vietnam, nicht vorschnell dazu verleiten lassen dürfen, die Konzeption des Partisanenkriegs, wie sie Che Guevara entfaltet, pauschal abzulehnen. Che Guevara weiß, daß man aus Fehlern lernen muß; und es ist auch richtig, daß der Mißbrauch nicht vom rechten Gebrauch abhalten soll. Aber der Einsatz ist zu hoch, als daß man nicht die ernste Frage stellen müßte,

⁴⁵ A. a. O. 130.

ob diese aufgetretenen „Fehler“ wirklich nur auf mangelhafter Anfangserfahrung beruhen, oder nicht vielmehr so tief etwa in der psychischen Struktur des Menschen ihren Grund haben, daß diese Strategie so gut wie immer zu einem *unkalkulierbaren Risiko* führt. Ist der Erfolg dieser Strategie in Cuba wirklich allein in der Eigenart dieser Strategie begründet, oder nicht erst in ihrem Zusammentreffen mit Voraussetzungen, die in Cuba besonders günstig und zwingend waren, aber im übrigen Lateinamerika nicht vorhanden sind, so daß der Erfolg in Cuba noch kein Beweis für die allgemeine Anwendbarkeit dieser Strategie ist⁴⁶? Man kann sich bei der Antwort auf diese Frage nicht mit Schlagworten linker oder rechter Herkunft begnügen. Solange sie nicht entschieden und damit der Grad des Risikos nicht bestimmbar ist, kann man diese Strategie des Partisanenkampfs ethisch nicht zur allgemeinen Norm des Handelns empfehlen und einfachhin gutheißen.

Darüber hinaus muß man klarer, als Che Guevara selbst es getan hat, feststellen, daß diese Strategie, jedenfalls soweit er sie entfaltet hat, nur in einem verkehrsmäßig wenig erschlossenen, weithin unzugänglichen Land anwendbar ist, in dem die Organisation der Staatsgewalt versickert und die Partisanen immer die Möglichkeit haben, ins Unzugängliche auszuweichen. Ferner muß dieses Land eine überwiegend selbstversorgerische agrarwirtschaftliche Struktur haben, damit bei einem vorübergehenden Zusammenbruch der zentralen Organisation Partisanen und Bevölkerung rasch eine Selbstversorgung aufbauen können, ohne auf einen überregionalen Warenaustausch angewiesen zu sein⁴⁷. Es stellt sich die Frage: Gibt es eine Strategie, die nicht an diese Voraussetzungen gebunden ist, die auch in den Elendsgürteln der Großstädte möglich ist und dort die zur Verbesserung der Lebensverhältnisse unabdingbare Bewußtseinsbildung vorantreiben kann?

Ein Mangel, der vom christlichen Standpunkt aus besonders schwer wiegt, besteht darin, daß diese Strategie von der festen Voraussetzung ausgeht, es sei völlig ausgeschlossen, auch die herrschende Klasse für Reformen zu gewinnen; der Weg könne nur über den Untergang des Klassenfeinds führen. Zweifellos beruht diese Voraussetzung auf langen und bitteren Erfahrungen. Sicher wird es Fälle geben, wo sich tatsächlich keinerlei Ansatzpunkt zu einer Bewußtseinsbildung auch der Oberschicht mehr bietet. Aber die christliche Ethik muß fordern, immer auch den *einzelnen Menschen* zu sehen, den man nicht ein für allemal und restlos in anonymen Klassenschemata einordnen und aufgehen lassen kann, der sich verändern und neuen Einsichten öffnen kann. Sie muß fordern, die Situation immer wieder unter diesem Gesichtspunkt zu prüfen. Denn wann immer sich ein Weg zeigt, die herrschende Minderheit oder wenigstens einige aus ihr für die Verwirklichung der Menschenrechte zu gewinnen, wäre es mit der Menschenwürde nicht vereinbar, ihn etwa um der Folge-

⁴⁶ Vgl. L. Huberman – P. M. Sweezy, Kuba – Anatomie einer Revolution (Frankfurt 1968).

⁴⁷ Haffner, a. a. O. 28.

richtigkeit einer Strategie willen nicht zu beschreiten. Eine ethische Beurteilung der Strategie Che Guevaras hängt davon ab, ob sie dieser Forderung gerecht werden kann.

Schließlich darf auch nicht verharmlost werden, daß der Partisanenkampf von Anfang an *Menschenleben* fordert, nicht nur unter den Partisanen, sondern auch unter den Soldaten, die ja nicht unmittelbar zur herrschenden Klasse gehören, sondern eher Opfer des bestehenden Systems sind. Das in sich genommen macht nach den Regeln der traditionellen Moraltheologie diese Strategie zwar noch nicht unerlaubt, aber auch Che Guevara scheint der Zwang zu töten mehr zu denken gegeben zu haben als manchem Theoretiker der revolutionären Gewalt⁴⁸. Che Guevara hat keinen anderen Weg gesehen; das entbindet nicht von der Pflicht, zu fragen, ob es nicht doch in vielen Fällen einen anderen Weg gibt.

3. Gewalt als kalkuliertes Risiko

Hier bietet sich das Handlungsprogramm von *Martin Luther King* an. Die von King propagierten sogenannten gewaltlosen Aktionen haben mit der Guerilla-Strategie das Ziel gemeinsam, die Ungerechtigkeit und Grausamkeit des bestehenden Systems zu demaskieren und zugleich die Massen zu Verantwortungsbewußtsein zu führen. Sie lassen aber die „moralische Frage“ klarer hervortreten, weil, anders als der Partisanenkampf, sie den Machthabern keine Möglichkeit geben, bewaffneten Aktionen gegen die Demonstranten durch Berufung auf die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit den Anschein von Rechtmäßigkeit zu verleihen⁴⁹. Ferner kann die gewaltlose Aktion mehr als der Partisanenkampf deutlich machen, daß die Angst der Mächtigen unbegründet ist, die Massen könnten, einmal an die Macht gelangt, „ohne Hemmung und Mitleid vorgehen“, daß vielmehr die Masse, „wenn sie stark werden sollte, ihre Macht im schöpferischen Sinn und nicht zur Rache benutzen würde“⁵⁰.

Das eigentümliche Verhältnis der Handlungsweise Kings zur Gewalt wird deutlich, wenn man berücksichtigt, daß sich King bei der Veranstaltung seiner an sich gewaltlosen Aktionen stets mit dem Risiko des emotionellen Umschlags der Gewaltlosigkeit in blutige Gewaltaktionen konfrontiert sah, diesem Risiko aber nicht, etwa aus pazifistischen Erwägungen, ausgewichen ist, sondern es bewußt aufgenommen hat. Gerade in der Übernahme dieses Risikos wird *Gewalt wirksam*, ohne zerstörerisch zu sein: Sie wirkt einerseits als *Drohung* gegen den reaktionären Versuch, den Status quo einfach beizubehalten. Da sie andererseits zugleich als eine durch Reformarbeit *abwendbare* Gewalt erscheint, wirkt sie als Ansporn, dem tatsächlichen Ausbruch der Gewalt dadurch zu entgehen, daß man die Anstrengungen zur Beseitigung des Unrechts inten-

⁴⁸ Vgl. Bolivianisches Tagebuch 129: Eintragung vom 3. 6. 1967; dazu H. Böll, Rede zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit 1970, abgedr. in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 58 (10. 3. 1970) 21.

⁴⁹ M. L. King, *Wohin führt unser Weg?* 26 f.

⁵⁰ A. a. O. 53 f.

siviert. Auf diese Weise wird die konstruktive, planvolle Veränderung des Status quo zum Gegenstand des wohlverstandenen Eigeninteresses auch der privilegierten Gruppen gemacht.

Die Strategie Kings hat gegenüber der Guerilla-Strategie Che Guevaras eine Reihe bemerkenswerter Vorzüge. Sie braucht die Grausamkeit des bestehenden Systems, die damit gegebene unkontrollierbare Verschärfung auch des emotionellen Drucks und die Gefahr des Umschlags der Bewegung in blinden Haß nicht auf die Spitze zu treiben. Die Aktionen zielen auf eine Bewußtseinsänderung nicht nur der Massen, sondern auch der privilegierten Minderheit und damit erst wirklich der gesamten Gesellschaft. Blutvergießen ist kein notwendiges Moment dieser Strategie.

Sicher sind beide Strategien nicht einfach miteinander vergleichbar; sie sind für ganz verschiedene Situationen erdacht. Guevara entwickelt seine Strategie im Blick auf unterentwickelte, unzugängliche Regionen. Kings Strategie legt es darauf an, gerade im Zentrum der Macht, in den großen Städten, vor dem Weißen Haus wirksam zu werden und vor allem die Massen in den Elendsgürteln der Städte zu mobilisieren und in den Bildungsprozeß einzubeziehen. King kann in seinem Programm von der Voraussetzung ausgehen, auch in der privilegierten Klasse Menschen guten Willens zu finden, die angesichts seiner Aktionen hellhörig und sich ihrer moralischen Verantwortung bewußt werden, während Che Guevara von einer solchen Voraussetzung nicht mehr ausgehen zu können glaubt. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß vom sachlich-politischen und vom christlich-ethischen Standpunkt aus die Methode Kings der Guerilla-Strategie vorzuziehen ist, wo immer es möglich ist, und zu ihr überzuwechseln ist, wann immer es im Lauf der Ereignisse möglich wird. Es muß Gegenstand politischer und ethischer Verantwortung sein, die jeweilige Situation ständig auf diese Chance hin zu überprüfen.

Man müßte überdies fragen, ob Kings Handlungsweise wirklich nur für die USA und entsprechende Länder geeignet ist, wie manche meinen, oder ob ihr *strategischer Grundgedanke* nicht auch in Lateinamerika Entfaltungsmöglichkeiten hat. Dieser Grundgedanke besteht offenbar darin, durch bestimmte Aktionen die privilegierte Klasse in eine Lage zu bringen, in der sie dann ein Interesse hat, gegen ihre ursprünglichen restaurativen Klasseninteressen und im Sinn der Menschenrechte zu handeln. Es wäre zu prüfen, ob und wie weit konkrete Ereignisse in Südamerika, auch solche, die zunächst dem Programm der „gewaltlosen Aktion“ deutlich zu widersprechen scheinen, von diesem Grundgedanken her interpretiert und kritisiert werden können. Daraus könnten dann Schlüsse über die Anpassungsfähigkeit von Kings Programm gezogen und es könnte entschieden werden, ob ihm über seine bisherigen Anwendungen hinaus nicht eine grundsätzlichere strategische Bedeutung im revolutionären Prozeß zukommen könnte, als dies heute der Fall ist.

Sind wirklich alle friedlichen Mittel der politischen Neugestaltung Lateinamerikas erschöpft? Diese Frage mußte offenbleiben. Che Guevaras Voraussage, eine bessere

Zukunft könne nur über die völlige Vernichtung des imperialistischen Systems erreicht werden und der unvermeidbare Weg dazu sei die kompromißlose Verschärfung des Klassenkampfs, beruht zweifellos nicht allein auf einer politischen Diagnose, sondern auch auf einem weltanschaulichen Vorurteil. Aber damit ist seine Voraussage noch nicht abgetan. Er glaubt fest, daß die Geschichte ihm recht geben wird⁵¹. Nur der weitere Verlauf der Geschichte wird erweisen können, ob seine Voraussage oder aber H. Câmaras Glaube an die Kraft der Idee recht behalten. Da die politischen Probleme Lateinamerikas auf Grund der internationalen Verflechtungen die Probleme der ganzen Welt sind, bleibt zu fragen, was beispielsweise auch in Deutschland getan werden kann, um Câmaras Glauben nicht Lügen zu strafen und ihn mit seiner Hoffnung, daß die reichen Länder sich ihrer Verantwortung bewußt werden könnten, nicht als einen Illusionär in die Geschichte eingehen zu lassen.

⁵¹ E. Che Guevara, in: Lateinamerika 132.