



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Befreiungsphilosophie Enrique Dussels und die
zapatistische Bewegung in Mexiko. Von gegenseitigen
Einflüssen im Denken und Handeln.“

Verfasser

Frank Epple, B.A.

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Internationale Entwicklung

Betreuerin:

Dr. Anke Graneß

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Interkulturelles Philosophieren am Beispiel Enrique Dussels und der zapatistischen Bewegung	3
2. Die Philosophie und Theologie der Befreiung von Enrique Dussel	6
2.1. Der Philosoph Enrique Dussel: Biographische Notizen	6
2.2. Die Philosophie Enrique Dussels: zwischen Philosophie und Theologie der Befreiung	12
2.2.1. Einflüsse auf das Denken Enrique Dussels	15
2.2.2. Kritik am Eurozentrismus der traditionellen Philosophie und die Anforderungen an eine authentische lateinamerikanische Philosophie	21
2.2.3. Die Voraussetzungen für eine Philosophie bzw. Theologie der Befreiung	24
2.3. Die Philosophie der Befreiung	27
2.3.1. Anspruch und Methode	28
2.3.2. Die sechs Kategorien der Reflexion	31
2.3.3. Die praktische Anwendung der Kategorien der Reflexion	38
2.3.4. Die „Philosophie der Befreiung“: eine praktische Ethik?	48
2.4. Die Ethik der Befreiung	51
2.4.1. Die Ethik der Gemeinschaft	53
2.4.2. Das Prinzip Befreiung	61
2.5. Enrique Dussel zur Situation Lateinamerikas: Die Erfindung des Anderen	67
2.5.1. Zur Situation Lateinamerikas um 1500	68
2.5.2. Die Unterscheidung von Erfindung, Entdeckung und Beherrschung	69
2.5.3. Kritik am „ego cogito“ und an der Konstruktion des Anderen	71
2.5.4. Die zeitgenössische Situation Lateinamerikas und der zapatistische Aufstand in Chiapas	73

3. Exkurs: Zur Geschichte Mexikos	76
3.1. „Mexiko“ zur Zeit der Eroberung des neuen Kontinents	76
3.2. Mexiko: Von der Unabhängigkeit 1821 zur Revolution 1917	80
3.3. Das 20. Jahrhundert: Mexiko seit der Revolution von 1917	84
4. Der Aufstand der Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): Voraussetzungen, Verlauf, Ergebnisse	93
4.1. Die politische und soziale Situation in Chiapas	94
4.2. Die militärische Intervention der EZLN	95
4.3. Einige Formen des sozio-politischen Widerstandes der EZLN	100
4.4. Die EZLN: eine paradoxe Guerilla?	103
4.5. Der Kampf für die Würde des Anderen	107
4.6. Die Rolle der Befreiungstheologie und die Verdienste des Bischofs Samuel Ruiz	108
5. Conclusio	112
6. Literaturverzeichnis	115
7. Anhang	121
7.1. Zusammenfassung	121
7.2. English Abstract	122
7.3. Lebenslauf	123

1. Einleitung: Interkulturelles Philosophieren am Beispiel Enrique Dussels und der zapatistischen Bewegung

Das aktuelle Jahr 2014 ist sowohl für den südamerikanischen Philosophen und Theologen Enrique Dussel als auch für die süd mexikanische revolutionäre Bewegung *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN; Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung) von Bedeutung. Am Neujahrstag 2014 jährte sich der Aufstand der EZLN zum zwanzigsten Mal. An Weihnachten 2014 feiert Enrique Dussel seinen achtzigsten Geburtstag.

Enrique Dussel widmete 1998 sein Werk *La Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* (Die Ethik der Befreiung in Zeiten der Globalisierung und der Ausschließung; Titel der deutschen Übersetzung: Prinzip Befreiung) ausdrücklich der EZLN. In einer weiteren deutschsprachigen Veröffentlichung untersucht Dussel den *ethischen Sinn des Maya-Aufstandes von 1994 in Chiapas*: Der Aufstand der ZapatistInnen begann am 1. Januar 1994 mit dem Beitritt Mexikos zum North American Free Trade Agreement (NAFTA). In diesem Freihandelsabkommen sahen die Guerilleros der EZLN einen Angriff der mexikanischen Regierung auf die Würde der indigenen Bevölkerung. Daher waren die zwei zentralen Forderungen der EZLN auch gegen die neoliberale Politik der mexikanischen Regierung gerichtet. Erstens: Freiheit und Würde für die Indígenas, mittels der Anerkennung und Gleichberechtigung ihrer Kultur. Zweitens: Die Demokratisierung der Politik, mittels basisdemokratischer Wahlen. Mit ihrer Kritik an der mexikanischen Regierung verbinden die ZapatistInnen die Vorstellung, dass eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur von den wirtschaftlich und politisch Unterdrückten her vollzogen werden kann. Gleiches gilt auch für die Konzeption des Befreiungsdenkens bei Enrique Dussel: Die Befreiung des Einzelnen kann nur durch ihn Selbst, d.h. durch den Anderen, sprich die Armen und Unterdrückten, vollzogen werden.

Zielsetzung der Arbeit

In dieser Diplomarbeit werden Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen dem philosophischen bzw. theologischen Denken Enrique Dussels und der zapatistischen Bewegung dargestellt. Für diese Annäherung sind die folgenden Begriffe zentral: der Andere, die Würde der Armen und Unterdrückten, Freiheit und Demokratie. Darüber

hinaus soll geklärt werden, ob das philosophische System von Enrique Dussel für die Analyse der zapatistischen Bewegung dienlich ist.

Methode & Literatur

Die Zusammenhänge zwischen dem Werk Enrique Dussels und der zapatistischen Bewegung werden anhand einer Exegese von Primärtexten und Sekundärliteratur herausgearbeitet. Das Ziel ist dabei, die zentralen Aussagen, Textinhalte und Textstrukturen der Werke verständlich darzulegen und für den Leser zu veranschaulichen. Es wird daher auf die Methode der Hermeneutik, wie sie z.B. von Wilhelm Dilthey beschrieben wurde, zurückgegriffen:

„Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir *Auslegung*. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der *Schrift* enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik.“ (Dilthey 1983: 298)

Ram Adhar Mall betont, dass das Verstehen bei Dilthey auf zwei Aspekten aufbaut: (1) dem Text an sich und (2) dem kulturellen Kontext des Autors. (vgl. Mall 1995: 27) Im Sinne einer interkulturellen Hermeneutik fordert Mall hierzu, dass die historisch und kulturelle Dimension von Texten zur Berücksichtigung kommt:

„Eine auf das interkulturelle Verstehen zielende hermeneutische Philosophie muß die Forderung nach einer Theorie erfüllen, nach der weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden und Systeme, historisch unveränderliche Größen darstellen.“ (Mall 1995: 28)

In dieser Diplomarbeit werden (mit einer Ausnahme) nur Werke von Enrique Dussel, Dokumente der Zapatisten, sowie Sekundärliteratur über Dussel bzw. die zapatistische Bewegung in deutscher Sprache verwendet. Diese Einschränkung der Literatúrauswahl ist der Tatsache geschuldet, dass der Verfasser dieser Diplomarbeit nicht der spanischen Sprache, der Muttersprache Dussels und einiger ZapatistInnen,

mächtig ist. Andererseits hat dieser Umstand den Vorteil, dass der Diskurs im deutschen Sprachraum nachgezeichnet und wiedergegeben wird.

Auf zentrale Werke von Enrique Dussel kann zurückgegriffen werden, da diese bereits ins Deutsche übersetzt wurden. Ausgenommen davon sind die Werke über Marx, sowie seine 5-bändige Einführung in die Ethik Lateinamerikas (*Filosofía ética latinoamericana*). Sekundärliteratur ist ebenso vielfältig rezipierbar. Allerdings muss festgestellt werden, dass seit 2000 kaum Sekundärliteratur zu Enrique Dussel verfasst wurde. Symptomatisch ist hierfür auch die Anzahl von Diplomarbeiten die in den letzten ca. 15 Jahren in Österreich zu Enrique Dussel geschrieben wurden:

- Agnes Juen: Das Menschenbild bei Enrique Dussel. Universität Innsbruck, 1997.
- Reinhold Aschbacher: Die Bedeutung der Utopie im Denken Enrique Dussels. Universität Wien, 2009.
- Linda Kreuzer: Subjekt und Befreiung: über das Subjektverständnis bei Enrique Dussel. Universität Wien, 2012.

Die deutschsprachige Literatur über den Aufstand der EZLN ist äußerst zahlreich und vielfältig. Es liegen diverse Bände mit übersetzten Dokumenten der EZLN vor, sowie zahlreiche Monographien und Sammelbände über den Zapatismus. Die Anzahl der Diplomarbeiten, die an der Universität Wien verfasst wurden, ist um ein Vielfaches höher als jene, die Enrique Dussels Denken zum Thema haben.

Der Aufbau der Arbeit

Die Diplomarbeit gliedert sich in drei wesentliche Teile: Der erste Teil widmet sich einer detaillierten Auseinandersetzung mit dem Werk von Enrique Dussel. Zuerst werden dabei die Biographie Dussels und die Einflüsse auf sein Denken dargestellt. Anschließend erfolgt sowohl eine Beschreibung seiner Philosophie der Befreiung als auch eine Auseinandersetzung mit seinem Verständnis von der Befreiungstheologie. Abschließend wird auf Veröffentlichungen und Äußerungen Enrique Dussels zur (historischen) Situation Lateinamerikas eingegangen.

Im zweiten Teil wird ein Exkurs in die mexikanische Geschichte unternommen. Anhand von diesem knappen historischen Überblick soll ein Zusammenhang zwischen dem Befreiungsdanken Enrique Dussels und dem Aufstand der EZLN aufgezeichnet werden. Beiden gemeinsam ist die Kritik an der Ausbeutung und Unterdrückung der indigenen Bevölkerung Mexikos.

Der dritte und letzte Teil der vorliegenden Arbeit befasst sich mit dem Aufstand der EZLN, sowie den besonderen politischen und sozialen Umstände, welche zur Entstehung der Protestbewegung in Chiapas führten. Dabei werden insbesondere die zentralen bzw. paradoxen Elemente des Aufstandes dargestellt, sowie die Bedeutung der Befreiungstheologie für den Aufstand der EZLN und die indigene Bevölkerung in Chiapas thematisiert.

2. Die Philosophie und Theologie der Befreiung von Enrique Dussel

2.1. Der Philosoph Enrique Dussel: Biographische Notizen

Um das Denken von Enrique Dussel beschreiben zu können erscheint es wichtig, einen Einblick in seinen Werdegang zu geben. In diesem Kapitel sollen daher Rückbezüge zwischen seinem Leben und (philosophischen bzw. theologischen) Denken dargestellt werden, sowie erste Einflüssen von anderen TheoretikerInnen bzw. Disziplinen auf ihn. Auf dieser Basis werden in weiterer Folge seine Einflüsse auf zeitgenössische Denkrichtungen und Bewegungen erkenntlich und sichtbar.

Enrique Dussel wurde am 24. Dezember 1934 in dem kleinen Dorf La Paz, Provinz Mendoza, Argentinien geboren.¹ Seine Jugend ist vornehmlich durch die katholische Erziehung seiner Eltern geprägt: Sein Vater war Arzt; seine Mutter zeichnete sich als überzeugte Katholikin mit einem großen sozialen Engagement aus und war Gründerin eines Tennis-Clubs und Vorsitzende des Elternvereins an der Schule Enrique Dussels. Einige seiner weiteren Vorfahren waren Einwanderer aus Europa: der Urgroßvater väterlicherseits, Johannes Kaspar Dussel, wanderte 1870 von Schweinfurt (Deutschland) nach Buenos Aires (Argentinien) aus (Peter 1997: 13; Alcoff / Mendieta 2000: 15). Diesen Urgroßvater bezeichnet Dussel selbst als einen armen Tischler, Lutheraner und Sozialisten, der Arbeit, Sicherheit und Frieden suchte (vgl. Dussel 1993a: 11, Fußnote 4). An einer weiteren Stelle verweist er auf die Herkunft seiner Urgroßeltern mütterlicherseits: die Familie von Ambrosini Siffredi stammt aus Genua, Italien (vgl. Dussel 1993a: 28, Fußnote 10). Enrique Dussel ist damit ein Nachfahre von aus Europa nach Südamerika ausgewanderten Familien.

¹ Die folgenden biographischen Angaben entstammen den beiden folgenden Quellen: Alcoff, Linda Martín / Mendieta, Eduardo (2000): *Thinking from the Underside of History*. S. 13-25. Peter, Anton (1997): *Enrique Dussel*. S. 13-27. Weitere (autobiographische) Quellen werden gesondert angegeben. Vgl. zudem die Homepage von Enrique Dussel (www.enriquedussel.com).

Dieser Umstand kann als ein erster prägender Moment im Leben von Enrique Dussel festgehalten werden.

Ab 1953 studiert er an der Universidad Nacional del Cuyo Philosophie (insbesondere Ethik; Thomas von Aquin, Aristoteles, Dietrich von Hildebrand, Max Scheler). In diese Studienzeit fällt ein Arrest: Dussel kam 1954 wegen seines Engagements gegen den argentinischen Präsidenten Juan Perón für kurze Zeit ins Gefängnis. (vgl. Alcoff / Mendieta 2000: 15) Außerdem war er im gleichen Jahr Mitbegründer der christ-demokratischen Partei Argentiniens (vgl. Peter 1997: 14). Soziales Engagement und ein großes Interesse an Politik und Ethik kann man Dussel seit seiner Jugend zusprechen.

Nach dem erfolgreichen Abschluss des Studiums geht Dussel 1957 mit einem Stipendium für ein Doktoratsstudium in Philosophie an die Universität Complutense in Madrid, Spanien. Während des Jahres 1958 unternimmt er eine erste Reise in den Vorderen Orient (Libanon, Syrien, Jordanien, Israel). Das Doktorat schließt er ebenso schnell wie erfolgreich 1959 ab, und direkt daran anschließend unternimmt er eine weitere Reise nach Israel. Diesmal lebt er allerdings für 2 Jahre dort: als Schreiner in Nazareth und als Fischer am See Genezareth im Kibbuz Ginnosar. In dieser Zeit entsteht in ihm die Aufmerksamkeit gegenüber den Armen und Ausgeschlossenen der Gesellschaft. (vgl. Peter 1997: 15f.; Alcoff / Mendieta 2000: 16f.) Von dieser Zeit zeugt eine Publikation, die Enrique Dussel erst einige Zeit später veröffentlichte: das Buch *Jesús, la Iglesia y los pobres* (dt.: Jesus, die Kirche und die Armen) (Dussel 1988a: 118). Man kann gewissermaßen sagen, dass Dussel nicht nur auf den Spuren des Lebensweges von Jesus von Nazareth gewandelt ist, sondern indirekt auch auf denen seines Urgroßvaters aus Schweinfurt, der als armer Tischler in die Fremde ging.

Enrique Dussel kehrt 1961 nach Europa zurück und fängt an der Sorbonne in Paris, Frankreich, ein Theologie-Studium an. Jedoch wirft die Rückkehr nach Europa in ihm einige Fragen auf und hinterlässt ihre Schatten. Er kommt sich in Europa zunehmend fremd vor und empfindet sich zum ersten mal als „Lateinamerikaner“, d.h. als ein von Europa Ausgeschlossener und nicht zum Okzident Gehörender. Anton Peter fasst dieses Gefühl in folgende Worte:

„In Europa mußte er die Entdeckung machen, daß Lateinamerika außerhalb der Weltgeschichte steht, daß es im europäischen Weltverständnis nur am Rande

oder gar nicht vorkommt. Als Lateinamerikaner fühlte er sich in Europa regelrecht de-zentriert. So lernte er den Unterschied zwischen Zentrum und Peripherie erstmals am eigenen Leib spüren.“ (Peter 1997: 15)

Aus diesem Gefühl heraus entspringt sein Interesse, mehr darüber erfahren zu wollen, „Wer-man-eigentlich-ist“. Und deswegen will er eine Studie zur „Hermeneutik der lateinamerikanischen Kultur“ verfassen (vgl. Schelkshorn 1997: 115). Diese Arbeit soll die historische Entwicklung Lateinamerikas aus der Sicht der Unterdrückten darstellen - Dussel kennt zu diesem Zeitpunkt die sich noch im Entstehen befindende Dependenztheorie nicht. Er möchte in dieser Arbeit die „historische Identität“ Lateinamerikas bestimmen, indem er ein Verständnis für die süd- und lateinamerikanische Geschichte seit der „Entdeckung“² im Jahre 1492 nachzeichnet. Für diese Forschungsarbeit geht er lange nach Sevilla, Spanien, ans Archivo General de Indias. (Dussel 2013: 136ff.) Im Laufe des Jahres 1963 verbringt er einige Monate am Institut für europäische Geschichte in Mainz. Zudem ist er in München, um die deutsche Sprache zu lernen. Während dieser Zeit in Deutschland lernt Enrique Dussel seine spätere Frau Johanna Peters kennen. Sie sind seit 1964 verheiratet und haben zwei Kinder³. 1967 promoviert er dann zum zweiten Mal an der Sorbonne mit einer Arbeit zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte. (vgl. Peter 1997: 16ff.) Die Zeit zwischen 1957 und 1967, in der Enrique Dussel acht Jahre in Europa und zwei Jahre in Israel lebt, in der er sowohl eine Promotion in Philosophie (Madrid) als auch eine in Geschichte (Paris) absolviert, sind für ihn die Erfahrung, die ihn dazu auffordert sich selbst und seine Herkunft zu hinterfragen. In einer Eigenbeschreibung spricht er den Wandel an, der zu dieser Zeit in seinem Selbstverständnis beginnt stattzufinden:

„Ich gehöre einer lateinamerikanischen Generation an, deren intellektuelle Anfänge nach dem Ende des so genannten Zweiten Weltkrieges in den 50er Jahren liegen. Für uns in Argentinien gab es damals keinen Zweifel daran, dass

² Dussel unternimmt eine präzise Unterscheidung des Begriffes Entdeckung im Falle Lateinamerikas in einer Vorlesung an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität in Frankfurt, Deutschland. Er spricht von drei in dem Begriff „Entdeckung“ enthaltenen Bedeutungen: zum einen sei Lateinamerika eine „Erfindung“, zum zweiten gibt es die wissenschaftliche „Entdeckung“ (im Sinne von Erkundung) von Lateinamerika und zum dritten gibt es die Eroberung und Kolonialisierung. Siehe hierzu Kapitel 2.5.

³ Die Kinder sind eine Tochter, Susanna und ein Sohn, Enrique Dussel-Peters, dieser ist seit 1993 Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

wir Teil der ‚okzidentalen Kultur‘ waren. Daher sind einige scharfe Urteile, die ich später fällen sollte und werde, jemandem zueigen, der sich gegen sich selbst wendet.“ (Dussel 2013: 135)

Enrique Dussel verlässt 1967 Europa und kehrt nach Argentinien zurück. Er bekommt zuerst einen Lehrstuhl für Ethik am philosophischen Institut der Universidad Nacional de Resistencia in Chaco, Argentinien, und anschließend den selben Lehrstuhl an der Universidad Nacional del Cuyo. Seine ersten Lehrveranstaltungen handeln von traditioneller (europäischer) Philosophie und können deswegen noch als eurozentrisch und konservativ angesehen werden. Ab 1969 beginnen allerdings auch in Argentinien studentische Unruhen. Die Studenten wollen von ihren Professoren - und das schließt Dussel mit ein - Antworten auf bzw. Lösungsvorschläge für die realen, wirtschaftlichen und politischen Probleme in ihrem Land und in ganz Lateinamerika. Enrique Dussel beschäftigt sich deswegen mit zwei Fragestellungen: zum einen mit der Stellung Lateinamerikas in der Weltpolitik, zum anderen mit der Authentizität der lateinamerikanischen Philosophie. Für den ersten Aspekt, die Auseinandersetzung mit der realen Situation des Kontinents, kommt Dussel mit führenden lateinamerikanischen Soziologen, Ökonomen und Politikwissenschaftlern in Kontakt, wie z.B.: Orlando Fals Borda, Andre Gunder Frank, Franz Hinkelammert und Theotônio dos Santos. Persönliche Treffen werden durch den Umstand erleichtert, dass viele von ihnen im nicht weit entfernten Chile leben und lehren. Angetrieben von der Auseinandersetzung mit diesen Wissenschaftlern beschäftigt sich Dussel zunehmend mehr mit der Dependenztheorie, d.h. der Abhängigkeit der „Peripherie“ (Lateinamerika, Asien, Afrika) gegenüber dem „Zentrum“ (Europa und Nordamerika). Der zweite Aspekt, nämlich die Auseinandersetzung, ob eine authentische lateinamerikanische Philosophie möglich ist, wird im Jahre 1969 vornehmlich zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea ausgetragen. Daran anschließend beschäftigt sich Dussel ebenso eingehend mit dieser Frage und bezieht sie als zentrales Merkmal in seine Philosophie mit ein. Es reift in ihm der Gedanke an eine von der Vormundschaft Europas befreite authentische Philosophie Lateinamerikas. Die Befreiungsphilosophie befindet sich im Entstehen. (vgl. Peter 1997: 18ff.; Alcoff / Mendieta 2000: 19f.)

Die ersten Jahre nach der Rückkehr aus Europa waren für Enrique Dussel von der Auseinandersetzung über „[...] eine produktive Auflösung des Widerspruchs zwischen

dem philosophischen Anspruch auf Authentizität und der inauthentischen Realität in Lateinamerika [...]“ (Penner 1996: 63) geprägt. Bereits 1969 artikuliert er auf einer Veranstaltung, die er zusammen mit Juan Carlos Scannone in Buenos Aires organisiert hat, den Wunsch nach einer „Philosophie der Befreiung“. Zwei Jahre später hielt er dann zu demselben Thema auf dem II. Argentinischen Nationalkongress für Philosophie (6. bis 12. Juni 1971) ein Referat mit dem Titel *Metafísica del sujeto y liberación* (dt.: „Metaphysik des Subjekts und Befreiung“). Daraufhin bildet sich eine kleine Gruppe mit dem Ziel, eine eigenständige, authentische lateinamerikanische Philosophie zu entwickeln. Zu dieser Gruppe gehörten neben Enrique Dussel: Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Enrique Guillot, Horacio Cerutti Guldberg, Rodolfo Kusch, Arturo Roig und Juan Carlos Scannone. Diese Gruppe zeichnete sich nicht durch ein gemeinsames Programm aus, sondern sie beschäftigt sich vielmehr mit einer kritischen bis ablehnenden Haltung gegenüber einer reinen Reproduktion des europäischen Denkens bzw. der europäischen Schulphilosophie. (vgl. Penner 1996: ebd.; Peter 1997: 21)

Bei den demokratischen Wahlen im März 1973 wurde in Argentinien nach sieben Jahren Militärdiktatur die Partido Justicialista (PJ, dt.: Gerechtigkeitspartei) unter Héctor Campora zur stärksten politischen Kraft gewählt. Im Juni desselben Jahres kam Juan Perón aus dem Exil nach Argentinien zurück und übernahm das Amt des Präsidenten. Die Hoffnung des Volkes auf eine Verbesserung der wirtschaftlichen und politischen Situation erfolgte allerdings unter dem autoritären und populistischen Führungsstils Peróns nicht. (vgl. Peter 1997: 22f.; Penner 1996: 74 + Fussnote 36) Vielmehr mussten sich politische Gegner, wie z.B. die Vertreter der sich im Entstehen befindenden Philosophie der Befreiung, vor Verfolgung und Ermordung fürchten. Davon war auch Enrique Dussel betroffen: Am 2. Oktober 1973 wurde ein Bombenanschlag auf sein Haus verübt, wobei seine Bibliothek weitgehend zerstört wurde - verletzt wurde allerdings niemand. Jedoch wurden sein Lehrer Mauricio Lopez und seine Studentin Susanna Bermejillo, wie viele andere auch, ermordet. (vgl. Schelkshorn 1992: 18) Er selbst macht für diese Attentate die extreme Rechte des Peronismus verantwortlich (vgl. Dussel 2013: 100, Fussnote 3). Linda Martín Alcoff und Eduardo Mendieta sehen im sozialen Engagement Dussels, sein Eintreten für die Unterdrückten und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika, den Grund für die politisch intendierte Verfolgung: „Moving beyond philosophical circles, he was known as a historian, theologian, and staunch supporter of all liberation movements

throughout Latin America. And he became persona non grata for a government becoming progressively more violent.“ (Alcoff / Mendieta 2000: 21)

Im März 1975 wird Enrique Dussel schließlich, wie viele seiner KollegInnen auch, unter dem immer stärker werdenden politischen Druck vom universitären Dienst entlassen (vgl. Alcoff / Mendieta 2000: 21; Schelkshorn 1997: 125). Er verlässt daraufhin Argentinien und geht ins Exil nach Mexiko. Seither lebt und lehrt er in Mexiko-Stadt: er ist Professor für philosophische Ethik an der Autonomen Metropolitanen Universität (Azcapotzalco, UAM-Iz.) und an der Nationalen Autonomen Universität Mexiko (UNAM), sowie Professor für Theologie- und Kirchengeschichte am Theologischen Institut für höhere Studien (ITES) (Peter 1997: 23). Seine Bedeutung als Theologen würdigte 1981 die Universität Freiburg, Schweiz mit einer Ehrendoktorwürde (vgl. Peter 1997: 27). Zudem hat er seit 1995 eine weitere Ehrendoktorwürde der Universität Mayor de San Andres, La Paz, Bolivien (vgl. Homepage). Sein weiteres soziales und politisches Engagement zeichnet sich z.B. dadurch aus, dass er 1973 Mitbegründer der Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA; dt.: Kommission für die Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika) und bis 1993 auch der Präsident dieser Kommission war (Peter 1997: 24). Zudem ist er Gründungsmitglied der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT; dt.: Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt) (Peter 1997: 27).

Im Leben und Denken von Enrique Dussel lassen sich somit zwei wesentliche Denk- und Handlungsfelder feststellen: Einerseits, die gegenüber Unterdrückung und Ausgrenzung kritische und freiheitsliebende Art zu denken; andererseits, die Auseinandersetzung mit der Denktradition Lateinamerikas in Philosophie und Theologie, die versucht eine liberale, „befreiende“ Haltung zu umzeichnen. Im nächsten Kapitel werden die Einflüsse auf das Denken bzw. das Werk von Enrique Dussel vertiefend besprochen und ein erster Einblick in seine Grundhaltungen gegeben. Anschließend erfolgt dann eine genaue Beschreibung und Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen seines Denkens.

2.2. Die Philosophie Enrique Dussels: zwischen Philosophie und Theologie der Befreiung

Wer das Denken von Enrique Dussel einordnen möchte, kann nicht einfach eine „Schublade“ aufmachen und sie wieder schließen, nachdem seine Theorie erfolgreich, wie eine Karteikarte, eingeordnet wurde. Sein Denken changiert zwischen mehreren geisteswissenschaftlichen Disziplinen: der Theologie, der Philosophie und der Sozialwissenschaft. Seine Arbeiten handeln vor allem von ethischen bzw. philosophisch-anthropologischen Fragestellungen, von Abhängigkeitsstrukturen und Unterdrückungsverhältnissen sowie der (lateinamerikanischen) Kirchengeschichte. Es bedarf daher diverser Querverbindungen zwischen den Schubladen, um in dem Bild des Karteikastens zu bleiben, wenn man sich einer Beschreibung seines Werkes widmet. Deswegen bezeichnet es Anton Peter auch als ein „kühnes Unterfangen“ Enrique Dussel einer bestimmten Disziplin zuzuordnen zu wollen: „Seinem eigenen Selbstverständnis nach ist Dussel eher ein Philosoph und ein Historiker als ein Theologe.“ (Peter 1997: 7)

Dem gegenüber steht, dass Enrique Dussel im deutschen Sprachraum bis in die 1990er Jahre hinein nur als Befreiungstheologe wahrgenommen wurde. Dazu beigetragen hat vor allem die lang anhaltende Diskussion mit Karl-Otto Apel, dem Begründer der Diskursethik. Dieser Dialog begann 1989, als Dussel an der von Raul Fornet-Betancourt organisierten Tagung *Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika* in Freiburg teilnahm und dort einen Vortrag über die philosophischen und theologischen Bedingungen der Praxis der Befreiung hielt.⁴ In den folgenden Jahren kam es zu einem regen Austausch zwischen der Befreiungsethik (Enrique Dussel) und der Diskursethik (Karl-Otto Apel) auf germano-iberoamerikanischen Ethik-Tagungen in Deutschland und Lateinamerika (Krumpel 1999: 312).

Trotzdem blieb Enrique Dussel weiterhin im deutschen Sprachraum weitgehend unbekannt. Hans Schelkshorn meint, dass bis Anfang der 1990er Jahre kein vertiefendes Wissen über sein Denken und geradezu eine „[...] erschreckende Unkenntnis, was die Substanz seines Denkens betrifft [...]“ (vgl. Schelkshorn 1992: 11) vorhanden war. Gleichzeitig betont Hans Schelkshorn, dass das befreiungstheologische Denken von Enrique Dussel ohne seinen philosophischen Grundansatz

⁴ vgl. hierzu die Publikation von Raul Fornet-Betancourt: *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*.

aber nicht zu verstehen ist (vgl. Schelkshorn 1992: ebd.). Das heißt, dass bei Dussel das philosophische nicht von dem theologischen Denken getrennt werden kann bzw. sollte, um ein genaues Verständnis von dem jeweiligen erlangen zu können. Anders gesagt: Dussel ist im Befreiungsdenken verhaftet, das schließt sowohl die Befreiungsphilosophie als auch die Befreiungstheologie mit ein. Die Befreiung der Armen, der Unterdrückten ist ihm dabei wichtiger als eine Einordnung seiner Theorie in eine bestimmte Disziplin.

Enrique Dussels Denken zeichnet sich aber nicht nur durch seine „Breite“ sondern auch durch seine „Tiefe“ aus. Anton Peter betont besonders seine akademische Ausbildung und Laufbahn:

„Dussel gehört zweifellos zu den Intellektuellsten unter den Befreiungstheologen. Er ist Professor, kein im einfachen, gewöhnlichen Volk verwurzelter Seelsorger wie Gustavo Gutierrez und kein volkstümlicher Ordensmann, wie es der Franziskaner Leonardo Boff gewesen ist. Dussels Milieu ist die akademische Welt. Er bewegt sich hauptsächlich in Universitäten und höheren Lehranstalten.“ (Peter 1997: 8)

Der Unterschied zwischen Enrique Dussel und den anderen lateinamerikanischen Befreiungstheologen besteht demnach aus zwei Punkten: zum Einen betrifft es seine universitäre Ausbildung und damit einhergehend die theoretische Ausrichtung der Befreiungstheologie - d.h. er predigt nicht in einer Kirche, sondern verfasst theoretische Bücher und Abhandlungen; zum Anderen betrifft es den Wirkungskreis der Arbeit - d.h. er wendet sich vornehmlich an das akademische Publikum der Universitäten. Daher ist der Zusammenhang zwischen der „akademischen und praktischen Welt“, d.h. zwischen dem Denken von Enrique Dussel und einer realpolitischen Bewegung, wie es z.B. der zapatistische Aufstand darstellt, besonders interessant.

Jedoch dreht sich das Befreiungsdenken von Enrique Dussel nicht ausschließlich um den Armen oder den Unterdrückten: Die Befreiung der Frau aus der machistischen Beziehung oder die Befreiung des Kindes aus dem elterlichen Herrschaftsverhältnis ist in seinem Denken ebenso thematisiert.⁵ Dieser Aspekt seines Denkens ist sehr stark von seiner persönlichen Lebenserfahrung geprägt: Denn, seine Frau Johanna

⁵ vgl. hierzu Kapitel 2.3.3.: Die Stellung der Erotik bzw. Pädagogik in der Philosophie der Befreiung.

Peters war materiell stets von ihm unabhängig und hat mit zum finanziellen Lebensunterhalt beigetragen. Zudem war Enrique Dussel von Beginn an mit an der Betreuung und Erziehung der Kinder beteiligt. (vgl. Peter 1997: 16f.)

Das wissenschaftliche Schaffen von Enrique Dussel wird von Walter D. Mignolo in zwei Phasen eingeteilt: Die erste betrifft die Zeit seiner akademischen Tätigkeit in Argentinien und hält von 1969 bis 1975 an; die zweite beginnt mit dem Gang ins Exil nach Mexiko (1976) und dauert bis heute (vgl. Mignolo 2000: 27). Diese erste Phase wird vor allem durch den Einfluss der Dependenztheorie, der Frage nach einer authentischen lateinamerikanischen Philosophie und dem Beginn der Entwicklung der Philosophie der Befreiung geprägt. Die zweite Phase handelt von einer intensiven Auseinandersetzung mit den Schriften von Emmanuel Lévinas und Karl Marx, sowie der Ausarbeitung der Philosophie der Befreiung zu einer Ethik. Man kann diese Einteilung noch um eine dritte Phase erweitern, wenn man dem Studium der Philosophie, Geschichte und Theologie bis zum Ende der 1960er Jahre gesondert Rechnung tragen möchte. In diesen Zeitraum fallen auch die ersten bekannten Veröffentlichungen von Enrique Dussel zu religiösen Themen: sein erster Artikel erscheint 1962 unter dem Titel *Pobreza y civilización* (dt.: Armut und Zivilisation) und das erste Buch veröffentlicht er 1967 unter dem Titel *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (dt.: Hypothesen zu einer Geschichte der Kirche in Lateinamerika) (vgl. Penner 1996: 75).

Sämtliche Schriften von Enrique Dussel, die in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit behandelt werden, wurden von ihm im mexikanischen Exil seit Ende der 1970er Jahre verfasst. Dabei handelt es sich um die folgenden Bücher, Vortragsbände und Aufsätze:

- *Historia de la Iglesia en América Latina* (veröffentlicht 1971; dt. Übersetzung 1988: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika),
- *Filosofía de la liberación* (1977; dt. Übersetzung 1989: Philosophie der Befreiung),
- *Ética Comunitaria* (1986; dt. Übersetzung 1988: Ethik der Gemeinschaft),
- *La Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998; dt. Übersetzung 2000: Prinzip Befreiung),

- *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (1993, Vorlesungen gehalten an der Universität Frankfurt, 1992),
- *Der Gegendiskurs der Moderne* (2012, Vorlesungen gehalten im Rahmen der Albertus-Magnus-Professur an der Universität Köln, 2010),
- *Der ethische Sinn des Maya-Aufstands von 1994 in Chiapas* (1994, ein Arbeitsheft des Lateinamerika-Zentrums der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster),
- *Vom Skeptiker zum Zyniker* (1993, ein Beitrag zum Seminar: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt),
- *Die „Lebensgemeinschaft“ und die „Interpellation des Armen“* (1990, ein Beitrag auf der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“).

2.2.1. Einflüsse auf das Denken Enrique Dussels

Die Einflüsse auf das Denken von Enrique Dussel sind ebenso weitläufig wie seine Theorie selbst. Sie sind aber von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des dusselschen Ansatzes der Philosophie und Theologie der Befreiung. Daher sollen sie im folgenden Abschnitt kurz und (relativ) chronologisch angesprochen werden.

In seinem Studium der Philosophie an der Universidad Nacional del Cuyo wurden vor allem die klassischen europäischen Philosophen unterrichtet. Enrique Dussel widmete sich damals vornehmlich der Ethik und seine „Bannerträger“ hießen zu dieser Zeit: Aristoteles, Thomas von Aquin, René Descartes, Immanuel Kant, Martin Heidegger und Max Scheler (Dussel 2013: 136). Er beschreibt diese Studienzeit in einer Vorlesung die er in Köln im Jahr 2010 gehalten hat, indem er sich rückblickend sehr kritisch über die hegemoniale Position der europäischen Philosophie in Südamerika äußert:

„Die Philosophie, die wir studierten, ging von den Griechen aus, die wir als unsere entferntesten Ursprünge ansahen. Die amerindische Welt⁶ kam in

⁶ Enrique Dussel verwendet für Lateinamerika oft die Bezeichnung „amerindische Welt“, wenn er auf den Irrtum von Christoph Columbus hinweisen möchte, der geglaubt hat den „westlichen“ Seeweg nach Indien entdeckt zu haben. Erst durch Amerigo Vespucci (1451-1512) wurde mit dem Vorurteil „neue“ Teile Indiens bzw. Asiens entdeckt zu haben aufgeräumt und der „entdeckte“ Kontinent bekam seinen Namen: Amerika.

keinem unserer Programme vor, und keiner unserer Professoren hätte die Ursprünge der Philosophie mit ihr verbinden können. Zudem bestand das Ideal des Philosophen darin, die klassischen Werke der okzidentalen Philosophie und ihre zeitgenössischen Entwicklungen detailgetreu zu kennen. Es gab nicht die geringste Möglichkeit, die Frage nach einer spezifischen Philosophie Lateinamerikas zu stellen.“ (Dussel 2013: 135f.)

An der Form und dem Inhalt der Lehrveranstaltungen wurde zu diesem Zeitpunkt von Dussel - aber ebenso auch von den anderen Studenten - (noch) nicht gezweifelt. Ein Bezug der Studieninhalte auf die realen Begebenheiten in Argentinien wurde von den Studenten zu diesem Zeitpunkt nicht gefordert. (Im Gegensatz dazu forderten die Studenten dies ca. 20 Jahre später von Enrique Dussel sehr wohl ein.) Genauso wenig wurde nach einer spezifisch lateinamerikanischen Philosophie gefragt. Das Augenmerk lag vielmehr in einer getreuen Lektüre und Übernahme des Kanons der europäischen Philosophie.

Während der Studienzeit in Europa beginnt die Kritik an der hegemonialen Stellung der europäischen Philosophie in Enrique Dussel heranzuwachsen. An der Sorbonne in Paris stand er unter dem Einfluss der Lehrveranstaltungen von Paul Ricoeur: mit dessen kulturalistischer Sichtweise begann Dussel eine erste Interpretation der Situation Lateinamerikas (Dussel 2013: 137). Von Ricoeur las er zu dieser Zeit *Geschichte und Wahrheit* sowie dessen Übersetzungen von Husserl. Einen ebenso starken Impetus bekam er durch Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*. (vgl. Alcoff / Mendieta 2000: 18) Zudem las er auch schon Schriften von Emmanuel Lévinas, jedoch entwickelten diese erst einige Zeit später, nachdem er nach Argentinien zurückgekehrt war, ihre volle Wirkung.

Unter dem Einfluss der Phänomenologie bzw. der Hermeneutik kritisiert Enrique Dussel die Geschichtsphilosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (vgl. Krumpel 1999: 213ff.). Diese gehe rein vom Mittelmeerraum aus und berücksichtigt keine fremden Kulturen (vgl. Schelkshorn 1992:57). Dussel widerspricht der eurozentrischen Blickrichtung Hegels, die sich in der Vorstellung ausdrückt, dass die Entwicklung in der Weltgeschichte von Ost (China) nach West (Europa) stattgefunden habe. Diese Sichtweise sei vielmehr ein rein ideologisch aufgeladener Mythos des 18. und 19. Jahrhunderts, der sich über die ganze Welt ausgebreitet hat (vgl. Dussel 1993a: 18):

„Über Afrika schrieb Hegel einige Seiten, die der Lektüre wert sind, wenngleich sie ausgesprochenen Sinn für Humor abverlangen, denn sie repräsentieren den hochmütigen Gipfel einer rassistischen Ideologie, voller Oberflächlichkeit, mit einem grenzenlosen Überlegenheitsgefühl, das uns den Geisteszustand Europas zu Beginn des 19. Jahrhunderts treffend vor Augen führt.“ (Dussel 1993a: 20)

Außerdem kritisiert er an der Geschichtsphilosophie Hegels, dass sie zu einem Zeitpunkt verfasst wurde, als Europa die Vormachtstellung auf der Welt inne hatte, und dass für Hegel „[...] die Eroberung und Vernichtung ganzer Kulturen und Völker kein moralisches Übel, sondern ein Moment des in der Weltgeschichte waltenden Weltgeistes [sei]“ (Krumpel 1999: 214). Dussel widersetzt sich damit der Auffassung, dass der Ablauf der Weltgeschichte über der Moral und der Verantwortung des Menschen stehen würde (vgl. Krumpel 1999: 214f.). Vielmehr sei es die „[...] Aufgabe des lateinamerikanischen befreiungsphilosophischen Denkens, die bei Hegel in konzentrierter Weise zum Ausdruck kommende griechisch-platonische Denkweise [...] zu überwinden.“ (Krumpel 1999: 216) Deswegen versucht Enrique Dussel mit der Methode der „Destruktion“ von Martin Heidegger Lateinamerika historisch zu verorten (vgl. Dussel 2013: 139). Der Einfluss Heideggers wird insbesondere an einer frühen Schrift Dussels erkennbar, die er unter dem Titel *Para una de-strucción de la historia de la ética* (dt.: Über die De-konstruktion der Geschichte der Ethik) 1972 veröffentlichte (vgl. Schelkshorn 1992: 32, Fußnote 6).

Der Einfluss Heideggers schwindet Anfang der 1970er Jahre zugunsten der Philosophie des französischen Phänomenologen Emmanuel Lévinas: „Das heißt, der beherrschende Einfluß des Heideggerschen Denkens im Diskurs der Dusselschen Philosophie hört dort auf, wo die Entdeckung der Kategorie der Exteriorität Platz greift.“ (Penner 1996: 79) Enrique Dussel rezipiert Lévinas um mit dessen begrifflichem Gerüst „[...] eine ethische Kritik des geopolitischen Zentrum-Peripherie-Gefälles und die Ausarbeitung einer philosophisch-politischen Ethik der Befreiung [...]“ (Peter 1997: 20) vorzunehmen. Er lernt zwar die Schriften von Emmanuel Lévinas schon während seiner Studienzeit an der Sorbonne, Paris kennen, doch erst nach seiner Rückkehr nach Argentinien entdeckt er deren wahre Bedeutung. Durch die erneute Lektüre von Lévinas' *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (dt.: Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität) entdeckt er die Kategorie der

Exteriorität⁷ und die Möglichkeit ihrer Anwendung auf die realen Gegebenheiten Lateinamerikas. Enrique Dussel lernt Lévinas sozusagen „neu“ kennen und erfährt eine Wende in seinem Denken: Mit Hilfe der Kategorie Exteriorität interpretiert er die Ausgrenzung und Abhängigkeit des Menschen der Dritten Welt und legt damit den Grundstein für eine Philosophie der Befreiung der Armen und Unterdrückten. Dussel kritisiert aber auch an Lévinas, dass sein Denken keine fremden Kulturen (die afrikanische, die asiatische, die lateinamerikanische) berücksichtigt und somit sehr in Europa verhaftet ist. Damit verbindet er mit dem Denken von Levinas‘ die Kritik der Dependenztheorie am Eurozentrismus. (vgl. Mignolo 2000: 28ff.)

In einem Interview mit Raul Fornet-Betancourt beschreibt Enrique Dussel den Wandel in seinem Verständnis von der Bedeutung der Philosophie Lévinas: „1970 aber - [...] - wird mir seine Bedeutung klar, und so ist Levinas derjenige, dem wir den Übergang von der ontologischen Politik zur Exteriorität des Armen verdanken. Der Arme wird dabei zur fundamentalen Kategorie.“ (Fornet-Betancourt 1988: 46) Mit dem Fokus auf die Anderen, die Armen und Unterdrückten, orientiert „[...]“ sich Dussel am theologischen Denken von Lévinas [...]“ (vgl. Krumpel 2011: 260). Deswegen meint Heinz Krumpel, dass Dussel Lévinas rezipiert, „[...]“ um den in der biblisch-semitischen Tradition enthaltenen gedanklichen Reichtum gegenüber dem europäischen Rationalismus deutlich zu machen.“ (Krumpel 1999: 307) Der Einfluss von Emmanuel Lévinas auf die Befreiung Lateinamerikas wird 1975 in einer Publikation von Enrique Dussel zusammen mit Enrique Guillot deutlich: *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (dt.: Die Befreiung Lateinamerikas und Emmanuel Lévinas). Zu einem ersten persönlichen Treffen zwischen Dussel und Lévinas kam es im Rahmen einer Tagung in Löwen, Belgien, und Paris, 1972. (vgl. Peter 1997: 21)

Wie gerade schon angedeutet, ist die Dependenztheorie der nächste große Einflussbereich auf das Denken von Enrique Dussel. Die Dependenztheorie geht von einem wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnis der Entwicklungs- zu den Industrieländern aus, wobei erstere als „Peripherie“ und letztere als „Metropolen“ bzw. „Zentren“ bezeichnet werden. Die Dependenztheorie geht von einem „unfairen Wettbewerb“ zwischen den Industrie- und den Entwicklungsländern aus, in dem sich das asymmetrische Verhältnis zwischen den Ländern über unterschiedliche technologische Mittel und Standards ausdrückt. Die Dependenztheorie überträgt also

⁷ Für eine Beschreibung der Kategorie Exteriorität bei Enrique Dussel siehe weiter unten 2.3.2.

auch die Analyse von Marx, indem sie davon ausgeht, dass der Mehrwert von den Metropolen aus der Peripherie abgeschöpft wird (vgl. Schelkshorn 1997: 180).

Einer der führenden Vertreter der Dependenztheorie, Andre Gunder Frank, beschreibt die Unterentwicklung Lateinamerikas als das Ergebnis einer über Jahrhunderte dauernden Ausbeutung durch die kapitalistischen Länder: Die (wirtschaftliche) Entwicklung Lateinamerikas ist für ihn eine Schein-Entwicklung, die eines „Satelliten“ gegenüber den „Weltmetropolen“ (vgl. Frank 1969: 35). Frank kritisiert die Verblendung „des Westens“, die sich in Entwicklungstheorien ausdrückt, die davon ausgehen, dass die Entwicklung der Peripherie über eine Kopie der Entwicklungsstufen der Industrieländer funktioniert: „[U]nsere Ignoranz gegenüber der Geschichte der unterentwickelten Länder führt uns dazu anzunehmen, ihre Vergangenheit und in der Tat auch ihre Gegenwart entspreche früheren Stadien der Geschichte der jetzt entwickelten Länder.“ (Frank 1969: 31) Stattdessen fordert er eine ordentliche Rechenschaft über die historische Entwicklung der Unterentwicklung ein, d.h. es muss die Struktur des kapitalistischen Systems und dessen Beziehungen zu den unterentwickelten Ländern nachvollzogen werden:

„Wir können nicht hoffen, eine adäquate Entwicklungstheorie und Politik für die Mehrheit der Weltbevölkerung, die unter der Unterentwicklung leidet, zu formulieren, wenn wir nicht zuvor die vergangene ökonomische und soziale Geschichte, die die gegenwärtig Unterentwicklung verursachte, studiert haben.“ (Frank 1969: 30f.)

Enrique Dussel übernimmt von der Dependenztheorie die Sichtweise der geopolitischen Abhängigkeitsverhältnisse und betont ihre Bedeutung für die Befreiungsphilosophie (Fornet-Betancourt 1988: 80). Die ökonomische und politische Situation Lateinamerikas ist nur aus dem Verhältnis zum Zentrum des Weltmarktes zu verstehen und bildet den Horizont für eine befreiende Philosophie. Die Philosophie von Enrique Dussel verortet sich in der Geschichte Lateinamerikas: d.h. Lateinamerika ist sowohl die „Heimat“ der befreienden Philosophie als auch der Ort an dem diese umgesetzt werden kann (vgl. Mignolo 2000: 28). Anton Peter bringt das Verhältnis von Enrique Dussel und der Dependenztheorie auf den Punkt: „Etwas überspitzt gesagt, können wir Dussels Denken als eine philosophisch-theologische Lektüre der Dependenztheorie verstehen.“ (Peter 1997: 9)

Mit dem Einfluss der Dependenztheorie wird ein weiterer Bezug sichtbar: Enrique Dussel rezipiert im mexikanischen Exil ab dem Ende der 1970er Jahre die Schriften von Karl Marx. Dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung widmet sich Dussel einerseits, weil ihm noch eine Kritik der Ökonomie (diese fehlt in der Philosophie von Lévinas) fehlt und andererseits, um dem, ihm von orthodox-marxistischer Seite entgegen gebrachten Vorwurf des Populismus zu begegnen (vgl. Peter 1997: 73). Deswegen beschäftigt er sich insbesondere mit einer dezidierten Lektüre von *Das Kapital*. Das Hauptwerk von Marx versucht er dabei als eine Ethik zu lesen. In dieser speziellen Lektüre von *Das Kapital* werden die Kritik der Ökonomie von Marx und die Ethik der Befreiung nahezu ununterscheidbar. (vgl. Alcoff / Mendieta 2000: 23) Diese kreative Exegese soll keine Vereinnahmung der Marxschen Theorie für die Befreiungstheologie darstellen, sondern vielmehr „[...] den Blick für die implizite Ethik des Marxschen Denkens [...]“ frei machen (vgl. Schelkshorn 1997: 166f.). Der entscheidende Impuls, den Dussel aus der Exegese des Marxschen Œuvres mitnimmt, ist der Begriff der „lebendigen Arbeit“:

„Die grundlegende ethische Voraussetzung des Marxschen Denkens ist nach Dussel der Rückbezug aller ökonomischen Mechanismen auf das lebendige Subjekt der Arbeit. [...] Entscheidend ist hier der Begriff der ‚lebendigen Arbeit‘. Diese steht bei Marx für die Würde der menschlichen Person, für die Exteriorität und schöpferische Freiheit des arbeitenden Subjekts. Damit verbirgt sich hinter dem Begriff der ‚lebendigen Arbeit‘ implizit die Kategorie der Exteriorität.“ (Peter 1997: 74f.)

Enrique Dussel kritisiert zwar bei Marx die Auffassung des Subjektbegriffes, der auf ein „ich arbeite“ reduziert wird (vgl. Schelkshorn 1997: 167), verbindet aber mit diesem die Kategorie der Exteriorität von Lévinas, da der Arbeiter vom Kapitalisten ausgebeutet wird, d.h. der Arbeiter stellt für den Kapitalisten „den Anderen“ dar. Die Auseinandersetzung mit Marx gehört zu den umstrittensten Bezugspunkten der Ethik der Befreiung von Enrique Dussel (vgl. Schelkshorn 1997: 165) und dies obwohl sie „[...] bisher kaum im Detail, d.h. am Text widerlegt worden[.]“ (Schelkshorn 1997: 168, Fußnote 148) ist. Dagegen betont Hans Schelkshorn, dass es ein Verdienst von Enrique Dussel sei, „[...] die Klärung des theoretischen Status der verschiedenen Abschnitte im ‚Kapital‘ [...]“ (Schelkshorn 1997: 169, Fußnote 154) vorgenommen zu haben. Ein weiterer Kritikpunkt von Enrique Dussel an der Theorie

von Marx ist laut Schelkshorn „[...] die Vernachlässigung der Nord-Süd-Problematik aufgrund der eurozentrischen Ausrichtung der Kapitalismuskritik.“ (Schelkshorn 1997: 168) Dabei lässt sich analog zur Ausbeutung des Arbeiters die Abhängigkeit der Peripherie, die Verschuldung der Entwicklungsländer oder die Ausdehnung der transnationalen Konzerne besonders leicht nachvollziehen (vgl. Peter 1997: 76). Enrique Dussels Lesart des Marxschen Denkens stellt sich in der Auseinandersetzung mit Marx als ein starkes Argument für die Interpretation der realen Situation Lateinamerikas dar; so wie sie sich heutzutage in revolutionären Bewegungen, wie dem zapatistischen Widerstand, ausdrücken (vgl. Mignolo 2000: 34).

Zu den bisher ausgeführten Einflüssen auf das Denken von Enrique Dussel können noch einige weitere hinzugefügt werden. Hierzu zählen insbesondere der Einfluss von Martin Buber, der lang anhaltende Dialog mit Karl-Otto Apel, dem Begründer der Diskursethik (vgl. Schelkshorn 1992: 17) und die Auseinandersetzung mit der zweiten Generation der Frankfurter Schule, d.h. vor allem der kritischen Sozialwissenschaft von Jürgen Habermas (vgl. Dussel 2013: 101).

2.2.2. Kritik am Eurozentrismus der traditionellen Philosophie und die Anforderungen an eine authentische lateinamerikanische Philosophie

Trotz der zahlreichen Einflüsse aus der europäischen Philosophiegeschichte unternimmt Enrique Dussel mit seinem philosophischen Ansatz eine intensive Kritik an der vom „Westen“ geprägten Ideengeschichte. Wie schon am Anfang des Kapitels beschrieben, beginnt er diese kritische Reflexion an den Studieninhalten im Fach Philosophie, einschließlich der Professoren an der Universität von Mendoza: an seiner Studienzeit bemängelt er das vermittelte substantialistische Kulturverständnis, in dem der Kontext Lateinamerikas nicht berücksichtigt und nur ein Kanon der europäisch-philosophischen Tradition reproduziert wurde (vgl. Dussel 2013: 136). Dussel übernimmt zwar Gedanken von europäischen Philosophen (s.o., in erster Linie von Emmanuel Lévinas, Karl Marx, Martin Heidegger, etc.), beanstandet aber auf unterschiedlichste Weise ihre eurozentrische Sichtweise und wendet sie dann auf die spezifischen Bedingungen und Probleme Lateinamerikas an. Dussel baut sein Denken sozusagen auf den Ruinen des europäischen Denkens auf: man muss daher zuerst seine Kritik an der klassischen europäischen Philosophie und der Vorherrschaft Europas in Politik, Wirtschaft und Kultur nachvollziehen, um

anschließend sein Gedankengebäude verstehen zu können (vgl. Peter 1997: 28f.). Sein Anspruch an die Philosophie ist eng mit der Kritik an der europäischen philosophischen Tradition verbunden:

„Philosophie steht vor der Aufgabe, sich innerhalb ihrer unentrinnbaren Situiertheit im gegenwärtigen geopolitischen Konfliktfeld zwischen Zentrum und Peripherie so zu konstituieren, daß sie nicht zum verlängerten Arm der eurozentrischen Expansion, sondern zur kritischen Begleiterin der Befreiung der unterdrückten Völker der Dritten Welt wird.“ (Schelkshorn 1992: 32)

Enrique Dussel fordert, dass sich der Philosoph über seine „Situiertheit“, d.h. über seinen kulturellen Kontext sowie die politische und wirtschaftliche Lage seines Landes bzw. seiner Region bewusst werden muss. Das philosophische Denken muss ihm zufolge „[...] als Kritik gegenüber den Philosophien der herrschenden Machtblöcke entwickelt werden.“ (Schelkshorn 1992: 31) Er weist damit den Systemcharakter der europäischen Philosophie, d.h. ihren Anspruch auf universelle Gültigkeit, zurück. Seine Kritik richtet sich hier in erster Linie, wie es oben schon angesprochen wurde, an die Geschichtsphilosophie Hegels: „Dussel stellt einen solchen Totalitätsanspruch des Denkens unter radikalen Ideologieverdacht.“ (Peter 1997: 30) Für Dussel ist der Totalitätsanspruch ein Ausdruck für die Überheblichkeit der europäischen Philosophen, die sich über die gesamte Welt erheben und glauben, dass ihre Systeme überall Gültigkeit besitzen und anwendbar wären. Mit der Destruktion der europäischen Philosophiegeschichte⁸ versucht er „[...] die geistige Logik zu erhellen, die die europäische Expansion seit dem Ende des 15. Jahrhunderts wie auch die ethische Blindheit gegenüber der Vernichtung und Unterwerfung der Völker der Dritten Welt ermöglicht hat.“ (Schelkshorn 1992: 40) Der Kolonialismus und die Ausbeutung von Lateinamerika (aber auch von Afrika und Asien) wurden durch die europäische Ideengeschichte begünstigt. Enrique Dussel weist damit auf ein systemimmanentes Problem der abendländischen Philosophie hin: denn die bisherige „westliche“ Philosophie war nicht in der Lage, „[...] die innere Struktur der Unterdrückung aufzudecken beziehungsweise die Emanzipation aus der bevormundenden Herrschaft zu vollziehen.“ (Krumpel 2011: 257) Damit wird der Vorwurf an die europäische Philosophiegeschichte ausgedrückt, dass sie blind

⁸ vgl. hierzu Kapitel 2.5.: Dussel kritisiert am „ego cogito“ von Descartes, das es eigentlich ein „ego conquiro“ darstellt.

gegenüber der sozialen Situation, der wirtschaftlichen Ausbeutung und der politischen Abhängigkeit Lateinamerikas sei.

Enrique Dussel verfällt mit dieser Kritik am Eurozentrismus hinsichtlich der traditionellen Philosophie aber nicht in einen oberflächlichen „Antieuropäismus“. Er versucht mit seinem philosophischen System auch nicht den Eurozentrismus durch einen Lateinamerikanismus zu ersetzen: Ihm geht es vielmehr darum, keine Abwertung von Kulturen und damit auch keine Idealisierung von Hochkulturen vorzunehmen. (vgl. Schelkshorn 1992: 48) Er verwehrt sich auch gegenüber dem Vorwurf, selbst der europäischen Philosophie verfallen zu sein. In einem Interview mit Raul Fornet-Betancourt verweist er auf seine genuine Verwendung der Theorien europäischer Philosophen:

„Aber wer gründlich liest, der merkt, daß man einfach die Waffen einsetzt, die zur Verfügung stehen, und zwar gegen den, der diese Waffen geschaffen hat. [...] Beim Gebrauch europäischer Kategorien habe ich also keine Komplexe, weil ich weiß, daß ich sie von einem anderen Horizont her verwende.“ (Fornet-Betancourt 1989: 52)

Enrique Dussels Ziel ist es, das lateinamerikanische Denken vor einer reinen Reproduktion der Denktradition Europas zu bewahren. Die Emanzipation der lateinamerikanischen Philosophie kann aber nur auf der Erkenntnis gründen, dass „[...] die Herausbildung einer eigenen, authentischen Philosophie zunächst auf die Sprache der europäischen Überlieferung angewiesen ist, [...]“ (Schelkshorn 1992: 33). Eine lateinamerikanische Philosophie ist nach Dussel nur dann authentisch, wenn sie sich aus ihrer Bevormundung löst: dazu ist eine intensive Kritik der traditionellen europäischen Philosophie (und ihrer Ausdrucksformen) notwendig.

Für Enrique Dussel ist die „[...] Abarbeitung des bisherigen abendländischen Denkens [...]“ (Krumpel 2011: 256) ein Rechenschaft ablegen über die eurozentristische Sichtweise und deswegen auch ein wesentlicher, unumgänglicher Denkprozess für eine authentische lateinamerikanische Philosophie bzw. Theologie. Die Frage nach einer authentisch lateinamerikanischen Philosophie stellt er sich zum Ende seines Buches *Die Philosophie der Befreiung*: „Ist es möglich, in einer abhängigen und beherrschten Kultur authentisch zu philosophieren?“ (Dussel 1989: 186) Seine Antwort darauf lautet, dass

„der philosophische Diskurs des Zentrums nicht imitiert, sondern daß ein anderer Diskurs entdeckt wird. Um radikal anders zu sein, muß dieser Diskurs einen anderen Ausgangspunkt haben, andere Themen verfolgen und aufgrund einer anderen Methode zu unterschiedlichen Folgerungen kommen.“ (Dussel 1989: 187)

Die Eigenständigkeit einer lateinamerikanischen Philosophie ist also nur dann möglich, „[...] wenn der philosophische Diskurs das Zentrum nicht einfach nachahmt, sondern mit Methoden arbeitet, die den substantiellen theoretischen Gehalt der Peripherie auf den Begriff bringen.“ (Krumpel 2011: 262) Die Dependenztheorie ist für Enrique Dussel das passende und notwendige wissenschaftliche Werkzeug, um die wirtschaftliche und politische Abhängigkeit Lateinamerikas gegenüber den Industrieländern zu beschreiben. Eine eigenständig-lateinamerikanische Philosophie geht deswegen von der historisch bedingten sozialen Situation aus, in der die Völker dieses Kontinents leben:

„Eine authentische, lateinamerikanische Philosophie entsteht daher im Hören auf die Stimme des unterdrückten Volkes, in der verantwortlichen Auslegung seines Wortes, wodurch der Philosoph zum Propheten, zum Zeugen der Armen gegenüber dem Herrschaftssystem wird.“ (Schelkshorn 1992: 162)

Das Thema der Philosophie und Theologie der Befreiung ist deswegen der unterdrückte Mestizo, der arme beherrschte Indio. Sie bezieht sich direkt auf den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontext Lateinamerikas.

2.2.3. Die Voraussetzungen für eine Philosophie bzw. Theologie der Befreiung

Die Entwicklung der Philosophie und der Theologie der Befreiung ist die Antwort Enrique Dussels auf die Frage nach einer originären lateinamerikanischen Denktradition. In beiden setzt sich Enrique Dussel mit der Situation der Unterdrückten, d.h. der Völker Lateinamerikas, und der „westlichen“ Philosophie auseinander. Dussel unterscheidet aber auch den Anwendungsbereich und die Tragweite der Philosophie und der Theologie der Befreiung: Das heißt, Philosophie und Theologie der Befreiung widmen sich unterschiedlichen Elementen des Befreiungsdenkens. Die Philosophie der Befreiung liefert das theoretische Konstrukt

und die Klarheit in der Reflexion der Praxis: „Denn die Philosophie verfügt von Haus aus über kein politisches Projekt. Die Philosophie ist eine Reflexion, die der Praxis folgt, die sich in und aus der Praxis artikuliert und die - wie ich meinen möchte - der Praxis eine strategische Klarheit hinzufügt.“ (Fornet-Betancourt 1989: 56) Dagegen widmet sich die Theologie der Befreiung direkt den praktischen Problemen, d.h. den realen sozialen Problemen der Armen und Unterdrückten. Die Theologie der Befreiung formuliert daher eine universalistische Ethik, auf der die Rechte der Armen und unterdrückten eingeklagt werden können. (vgl. Krumpel 1999: 311) Für Raul Fornet-Betancourt besteht daher der größte Unterschied zwischen der Philosophie und der Theologie der Befreiung darin, dass die Befreiungstheologie sich direkt und real der Situation der Armen und Unterdrückten widmet:

„Die Befreiungsphilosophie kann bereits heute als Vermittlung zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften in Lateinamerika angesehen werden. Darüber hinaus ist auch klar, daß die Befreiungsphilosophie - auch wenn sie nicht das politisch-historische Gewicht der Befreiungstheologie hat - theoretisch weiter als die Befreiungstheologie gehen kann, sofern sie nicht nur einen vernunftmäßigen Diskurs vorlegt, der auch von Nicht-Gläubigen mitvollzogen werden kann, sondern auch, weil sie sich bis zur Ebene der strikt rationalen Begründung ihrer ersten Kategorien wagt.“ (Fornet-Betancourt 1988: 9)

Das Befreiungsdenken entsteht Anfang der 1970er Jahre als sich Enrique Dussel und einige weitere lateinamerikanische Geisteswissenschaftler auf dem zweiten argentinischen Nationalkongress für Philosophie zu einer Gruppierung zusammenschließen. Dussel beschreibt diesen Entstehungsrahmen der Befreiungsphilosophie in einem Interview mit Raul Fornet-Betancourt:

„Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die Befreiungsphilosophie Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre entsteht. Sie ist aber zugleich im engen Zusammenhang mit allen Prozessen zu sehen, die in Lateinamerika bereits seit der kubanischen Revolution von 1959 in Gang waren.“ (Fornet-Betancourt 1989: 45)

Das Entstehen des Befreiungsdenkens wurde von einigen weiteren Begebenheiten, die zu dieser Zeit in Lateinamerika stattgefunden haben, beeinflusst. Raul Fornet-

Betancourt zählt sechs wesentliche Momente auf: die kubanische Revolution (1959); die zweite Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, Kolumbien (1968); die Frage nach der Authentizität der Philosophie in Lateinamerika, wie sie in der Polemik zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea thematisiert wurde (1969/1970); die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (ab 1970); die Renaissance des Perónismus und des Populismus in Argentinien (1972-74); und die Dependenztheorie (seit Mitte der 1960er Jahre) (vgl. Fornet-Betancourt 1988: 66). Ausschlaggebend war somit auch eine Veränderung in der Wahrnehmung und Interpretation der sozialen Probleme durch die jungen Intellektuellen, die Studenten an den Universitäten. Sie gaben sich mit den Antworten ihrer Professoren nicht mehr zufrieden und forderten andere Erklärungen für die sozialen Mißstände. Im selben Interview heisst es dazu von Enrique Dussel: „Denn die Praxis konnte sich nicht mehr in jenem universalistischen Denken wiedererkennen, das wir von und in Europa gelernt hatten und in Lateinamerika mehr oder weniger einfach wiederholten.“ (Fornet-Betancourt 1989: ebd.)

Eine neue Herangehensweise an die Interpretation der sozialen Lage und der wirtschaftlichen bzw. politischen Abhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten lieferte die Dependenztheorie. Unter ihrem Einfluss entwickelte Enrique Dussel mit der Philosophie der Befreiung eine Theorie, die der Situation Lateinamerikas Rechnung trägt: Die Befreiungsphilosophie ist „[...] eine[r] Philosophie, die von der Peripherie des Kapitalismus aus denkt, eines Kapitalismus, der sich heute zynischerweise als alternativlos darstellt.“ (Dussel 1993b: 55) Enrique Dussel unternimmt eine Kritik der wirtschaftlichen Abhängigkeit Lateinamerikas von den industrialisierten Ländern und entwickelt anhand der Rezeption von Emmanuel Lévinas und des *Kapitals* von Karl Marx die Anderen, die Armen und Unterdrückten, als Subjekt seines Befreiungsdenkens. Das Befreiungsd Denken drückt sich vornehmlich in der Praxis aus, d.h. die Befreiung des Anderen ist ihr vorrangiges Ziel. Sie ist das „Sich-bewusst-werden“ über die reale Situation der Armen und Unterdrückten. Enrique Dussel wählt hierzu das Bild vom „Skeptiker“ der gegen die Unterdrückung des „Zynikers“ kämpft: „Ihre Ausgangsposition besteht im Kampf gegen den *Zyniker*, der die ‚Moral‘ des bestehenden Systems auf die irrationale Kraft der Macht gründet [...] und die Totalität mit strategischer Vernunft verwaltet.“ (Dussel 1993b: 55) Der Herrschende ist „zynisch“, weil er die Augen vor der Situation der Anderen verschließt und seinen Wohlstand verteidigt. Die Unterdrückten kämpfen

dagegen an, indem sie „skeptisch“ die Herrschaft hinterfragen, auf ihre Situation aufmerksam machen und versuchen diese zu verändern. Für das Befreiungsd Denken ergibt sich dabei ein immanentes Problem: der Geltungsanspruch der Herrschaftsmacht kann nicht negiert werden, denn sobald man sich ihr widersetzt, bestätigt man indirekt ihre Position, d.h. man begibt sich in den selben „performativen Selbstwiderspruch“. (vgl. Dussel 1993b: 57f.)

Daraus ergibt sich, dass das Befreiungsd Denken ein fortlaufender Prozess, eine sich stets erneuernde Praxis ist. Sie versucht reale soziale Probleme zu lösen und drückt sich in revolutionären Bewegungen wie dem zapatistischen Widerstand aus. Ihre Subjekte sind daher nicht nur die Armen und Unterdrückten, sondern auch die Frau, die Kinder, etc.:

„Es ist klar, daß für unseren neuen Denkansatz von Anfang an die politische Herausforderung zentral war. Sehr bald sahen wir aber auch nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit, die Problematik der Befreiung der Frau neu aufzuwerfen. Und genauso dringend erschien uns auch das Thema der Befreiung der Jugend [...] Die Befreiung auf der politischen, erotischen und ideologischen Ebene sowie das Thema des Fetischismus stellten sich uns unmittelbar als vier der Grunddimensionen des Diskurses der Befreiung dar.“ (Fornet-Betancourt 1989: 47)

In den nächsten beiden Kapiteln werden der Anspruch, der Inhalt und die Möglichkeiten für die Praxis der Philosophie bzw. der Ethik der Befreiung genau beschrieben und vertiefend untersucht.

2.3. Die Philosophie der Befreiung

Die *Philosophie der Befreiung* wurde von Enrique Dussel 1976 im mexikanischen Exil verfasst, nachdem er Argentinien wegen eines Bomben-Attentats auf seine Person verlassen hatte. Das Buch ist in fünf Kapitel, mit mehreren Unterkapiteln, untergliedert: Die Unterkapitel verfügen wiederum über zahlreiche Unterpunkte, die oftmals nur aus einem einzelnen, langen Satz bestehen. Damit wird die Gliederung sehr weitläufig (z.B. 2.6.9.5. / 3.4.9.5. / 4.4.9.2. / 5.9.5.9.) und ähnelt der *Logisch-philosophischen Untersuchung (Tractatus logico-philosophicus)* von Ludwig Wittgenstein. Sofort auffallend an dem Buch ist, dass es weder über Fußnoten noch

über ein Literaturverzeichnis verfügt. Diesen Umstand erklärt Enrique Dussel damit, dass er im mexikanischen Exil keinen Zugang mehr zu seiner Bibliothek hatte (vgl. Dussel 1989: 13), viele seiner Bücher wurden durch das Bomben-Attentat zerstört und er zeigt manchmal noch heute teilweise verbrannte Exemplare aus seiner Bibliothek als Erinnerungsstücke an die damalige Zeit der Verfolgung und Vertreibung (vgl. Dussel 2013: 100).

Die *Philosophie der Befreiung* lässt sich schwer einordnen, denn Verweise und Einflüsse erscheinen nur hin und wieder im Text - oft erkennt man sie nur aus dem Kontext heraus. Andererseits spricht dieser Umstand aber auch für das Genuine im Denken Dussels: die verschiedenen Einflüsse - seien es Einflüsse aus der Phänomenologie oder von der Dependenztheorie - werden zu etwas Neuem zusammengefügt.⁹ Zudem unterstreicht es das eigentliche Ansinnen Dussels, denn das Buch soll eine Einführung in das Themenfeld der „Philosophie der Befreiung“ sein (vgl. Dussel 1989: ebd.).

2.3.1. Anspruch und Methode

Eine Erklärung was die Philosophie der Befreiung darstellt und auszeichnet, liefert Enrique Dussel auf den letzten fünfzehn Seiten des Buches, unter der gleich lautenden Überschrift (vgl. Dussel 1989: 184ff.; Unterkapitel 5.9.). In diesem letzten Unterkapitel kritisiert er die traditionelle Philosophie (vornehmlich die Sprachphilosophie) als „Hofnarren des Systems“, die sowohl durch ihren „Sophismus“ als auch mit ihren „logischen Spielchen“ das System stützen (vgl. Dussel 1989: 190; sowie: Dussel 1993b: 64) Er geht aber auch auf Einflüsse auf die Philosophie der Befreiung ein (z.B. Marxismus und Dependenztheorie), und auch auf Aspekte, die eine authentische und kritische, lateinamerikanische Philosophie auszeichnen. Dabei resümiert er noch einmal kurz alle zuvor im Laufe des Buches angesprochenen Merkmale der Philosophie der Befreiung. Zudem liefert er eine Definition der Philosophie der Befreiung, die zwar äußert weit gefasst erscheint, aber auch die wichtigsten, sie auszeichnenden Aspekte zusammenfasst:

⁹ Zu den philosophischen Einflüssen und der Kritik an der Philosophie von Dussel, siehe 2.2.1. und 2.2.2.

„Die Philosophie der Befreiung gehört zu den kritischen Methoden. Ihre Methode ist nicht operativ oder produktiv, sondern theoretisch, spekulativ. {...} Ihr Thema ist daher die *omnitude realitatis*: alles. Ihr Ausgangspunkt ist eine ethisch-politische Option zugunsten der Unterdrückten in der Peripherie: Respekt für die Exteriorität des Anderen; in der geopolitischen und gesellschaftlichen Sprache hört sie auf das Wort des Anderen.“ (Dussel 1989: 189)

Für Enrique Dussel stellt die Philosophie der Befreiung eine kritische Arbeitsweise dar. Sie ist eine philosophische Reflexion der realen Geschehnisse, der Geschichte, etc. Die Philosophie der Befreiung hebt die Stimme der Anderen, der Armen und Unterdrückten hervor. Sie macht den Anderen zu ihrem Thema. Damit kritisiert sie Argumentationen - philosophische Systeme, politische Ideologien, etc. -, die den Anderen in seiner Andersheit nicht akzeptieren und auf seine Bedürfnisse nicht eingehen:

„Die Philosophie der Befreiung arbeitet *negativ* und kritisch, sie zerstört die scheinbaren Argumente derer, die sich auf unverantwortliche Weise weigern, das Elend als zentrales Thema anzuerkennen; sie arbeitet *positiv*, wenn sie die Art und Weise der Aufhebung des Elends beschreibt.“ (Dussel 1990: 92)

Die Philosophie der Befreiung beschäftigt sich mit realen Problemen: die Würde der Unterdrückten, dem Hunger der Armen, einem Zuhause für die Obdachlosen, etc. Es geht ihr „[...] um die Bedingungen der *Möglichkeit* einer effektiven *Teilnahme* [...]“ (Dussel 1990: 73) der Anderen am gesellschaftlichen Leben.

Darüber hinaus „erneuert“ sich die Philosophie der Befreiung, indem sie sich mit den Armen und Unterdrückten beschäftigt, stetige: denn, sobald diese „befreit“ wurden, treten an einem anderen Ort erneut andere auf - der Andere ist ein ewig wiederkehrendes Phänomen. Damit ist der Philosophie der Befreiung ein universalistischer Anspruch, wie ihn die traditionelle Philosophie immer wieder für sich beansprucht hat, schwer möglich. Deswegen zeichnet sie sich auch nicht vornehmlich durch ihr logisch-kongruentes System aus, ohne dabei auf ein solches verzichten zu wollen. Diesen Umstand beschreibt Enrique Dussel als er an ein Gespräch mit einem Studenten zurückdenkt und sich selbst paraphrasiert: „Die absolute Sicherheit eines $2+2=4$ wird die Philosophie nie besitzen, und zwar nicht,

weil sie nicht methodisch wäre, sondern weil ihr Thema von der Menschheit, der Geschichte, der Realität der Freiheit abhängt.“ (Dussel 1989: 194f.)

Allerdings kommen auch schon wesentlich früher im Buch Umschreibungen und Anklänge, was unter der Philosophie der Befreiung zu verstehen ist: Im ersten Kapitel *Philosophie und Geopolitik* liefert Enrique Dussel schon auf einer Seite einen Einblick, was unter der Philosophie der Befreiung zu verstehen ist (vgl. Dussel 1989: 27f.). Dies geschieht unter dem, im gesamten ersten Kapitel besonders deutlich sichtbaren, Einfluss der Dependenztheorie:

„Die Philosophie, die diese Realität, die gegenwärtige weltweite Wirklichkeit, nicht von der Perspektive des Zentrums, der politischen, ökonomischen oder militärischen Macht aus, sondern von den Grenzen des Zentrums der Welt, von der Peripherie aus zu denken antritt, diese Philosophie wird keine Ideologie sein (oder wenigstens nur in einem abgeschwächten Sinn).“ (Dussel 1989: 23)

An dieser Stelle kritisiert Enrique Dussel, wie schon zuvor angesprochen, die Abhängigkeit und die systemerhaltende Komponente der europäischen Philosophie. Im Gegensatz dazu thematisiert die Philosophie der Befreiung aus einem geopolitischen Blickwinkel das politische und wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnis Lateinamerikas. Für Enrique Dussel wird deshalb die Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung von Abhängigkeitsverhältnissen zu einer unabdinglichen Voraussetzung für die Philosophie der Befreiung. Nur durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte kann die reale geopolitische Situation verstanden werden und eine Befreiung stattfinden:

„Das ist der Grund, warum die Philosophie der Befreiung ihre Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit und auf die Räumlichkeit der Welt richtet, um den Ursprung, die Archäologie unserer Abhängigkeit, der Schwäche, des Leidens, der offensichtlichen Unfähigkeit und Rückständigkeit aufzudecken.“ (Dussel 1989: 39)

Soweit zum Anspruch und der Methode der Philosophie der Befreiung. In den beiden folgenden Unterkapiteln wird der Systematik des dusselschen Gedankengebäudes nachgegangen: dazu werden die Kategorien der philosophischen Reflexion und

anschließend die praktische Anwendung dieser auf die „vier metaphysischen Situationen“ des Menschen sowie die Ebenen des Lebens besprochen.

2.3.2. Die sechs Kategorien der Reflexion

Enrique Dussel will mit der *Philosophie der Befreiung* ein philosophisches Fundament für das Befreiungsd Denken schaffen, um damit die herrschenden Abhängigkeitsverhältnisse und realen Probleme beschreiben zu können. Hierfür bedarf es einer Systematik, die er mit den „sechs Kategorien der Reflexion“ (vgl. Dussel 1989: 123) vorlegt. Diese Kategorien sind: Proximität, Totalität, Vermittlung, Exteriorität, Entfremdung und Befreiung. Er entwickelt diese im zweiten Kapitel der *Philosophie der Befreiung* unter der Überschrift: „Von der Phänomenologie zur Befreiung“ (vgl. Dussel 1989: 29ff.) - mit dieser Überschrift wird ein nächster Einfluss auf das Denken von Enrique Dussel offen angesprochen, nämlich der der Phänomenologie. In Abgrenzung zu dieser beschreibt er das Befreiungsd Denken mit dem Begriff der Epiphanie:

„Die Epiphanie dagegen ist die Offenbarung der Unterdrückten, der Armen; sie ist weder einfach eine Erscheinung noch ein Phänomen, vielmehr enthält sie immer eine metaphysische Exteriorität. Der, der sich selbst offenbart, transzendiert das System und stellt das Gegebene immer in Frage. Die Epiphanie ist der Ansatzpunkt wirklicher Befreiung.“ (Dussel 1989: 29)

Den Begriff der Epiphanie übernimmt Dussel von Emanuel Levinas (Schelkshorn 1992: 70). Von der Philosophie Levinas' - insbesondere durch die Lektüre seines Buches *Totalité et Infini* (dt.: Totalität und Unendlichkeit) - sind auch die weiteren sechs Kategorien stark beeinflusst: „Mit dem begrifflichen Gerüst von Levinas übernahm nun Dussel eine ethische Kritik des geopolitischen Zentrum-Peripherie-Gefälles und die Ausarbeitung einer philosophisch-politischen Ethik der Befreiung.“ (Peter 1996: 20) Jedoch lassen sich nicht nur Einflüsse von Levinas, sondern auch von anderen Phänomenologen wie Maurice Merleau-Ponty oder von philosophischen Anthropologen wie Hellmuth Plessner aufzeigen. In der anschließenden Beschreibung der einzelnen Kategorien der Reflexion werden diese Einflüsse exemplarisch angesprochen.

Proximität

Mit dem Begriff der Proximität (vgl. Dussel 1989: 29ff.) ist das Verhältnis von Mensch zu Mitmensch gemeint: „Der Terminus der Proximität bedeutet wörtlich soviel wie Nähe, Unmittelbarkeit. [...] Es geht um die Erfahrung des anderen Menschen als eines Gegenübers.“ (Penner 1996: 91f.) Durch die Begegnung mit anderen Menschen wird der Mensch in den ethischen Status gehoben: Nähe ist die erste ethische Wirklichkeit (vgl. Schelkshorn 1992: 78). Das heisst, Menschen verhalten sich stets zueinander - seit ihrer Geburt. Dass der Mensch von einer Mutter geboren wird und nicht einfach existiert, bezeichnet Dussel als „ursprüngliche Proximität“: „Eine Person wird dagegen von einem Anderen, nicht von einer Sache geboren; das Neugeborene wird durch eine Person, nicht durch eine Sache ernährt.“ (Dussel 1989: 31f.) Durch diesen Umstand - das Mutter-Kind-Verhältnis - ist der Mensch von vornherein in ein Bezugsverhältnis zu seinen Mitmenschen und damit einer kulturell-gesellschaftlichen und ethischen Struktur eingebunden. Er lernt von Anfang an, sich um sich selbst und um Andere zu kümmern. Über die Proximität funktioniert die Aneignung des Lebens: d.h. die Wahrnehmung des Anderen und von Dingen, das Erlernen von ethischen Werten und Normen.¹⁰ „Denn ohne ethisches Sich-Öffnen für den Anderen keine Offenbarung des Anderen, und ohne Offenbarung des Anderen keine Erkenntnis und keine Wahrheit.“ (Peter 1997: 44) Die Proximität ist die natürlich gegebene Distanz zwischen zwei Menschen, die aber durch den Umgang mit dem Anderen zu verschwinden droht.¹¹ Wegen der Proximität kann der Mensch den Anderen als Anderen wahrnehmen, von sich unterscheiden und folglich in seiner Andersheit akzeptieren. Das Verhältnis zu Dingen und Sachen bezeichnet Dussel als Proxemie.

¹⁰ Für den Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty heißt Mensch-Sein immer Zur-Welt-sein und daher Bewusstsein immer Bewusstsein-von-etwas (Intentionalität). Das Subjekt erfasst die Welt nur durch seinen Körper: „[...] ich bin vielmehr absoluter Ursprung, und meine Existenz geht nicht aus ihren Antezedentien hervor, aus meiner physischen und sozialen Umwelt, sie geht vielmehr auf diese hin zu und gibt ihr den Seinsgrund erst; [...]“ (Merleau-Ponty 1965: 5) Der Leib ist somit das notwendige Mittel zur Wahrnehmung der Welt und des Anderen. Der Mitmensch „existiert“ sozusagen nur durch den Wahrnehmenden.

¹¹ Hellmuth Plessner nennt diesen Aspekt in seiner Einleitung in die philosophische Anthropologie *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, den „Doppelaspekt der Existenz“, der ein wirklicher Bruch mit seiner Natur darstellt (vgl. Plessner 1975: S. 292).

Totalität

Die Stellung des Menschen innerhalb der Welt oder eines Systems bezeichnet der Begriff der Totalität (vgl. Dussel 1989: 35ff.). Die Begriffe Totalität und System verwendet Enrique Dussel synonym: Totalität ist ein System, das eine Allgemeingültigkeit erlangt hat (Peter 1997: 30). Totalität bedeutet daher zum einen „[...] das ‚Ganze‘ eines Sachverhaltes im Gegensatz zur ‚Summe seiner Teile‘.“ (vgl. Penner 1996: 89) Zum anderen bezeichnet es aber auch die „[...] Lebenswelt, als Gesamtzusammenhang dessen, was existiert [...]“ (vgl. Penner 1996: 90) Der Mensch, seine Mitmenschen und alle „Sinn-Dinge“ (Objekte)

„[...] befinden sich in einem System als Teil einer *Totalität*, das sie einschließt, umgreift und zu einer organischen Einheit macht. Es gibt nicht ein Seiendes hier und ein anderes dort. Alle Seienden haben einen Platz in einer Ordnung; sie haben eine Funktion in einem Ganzen; sie stehen in einem Zusammenhang, sie sind zusammengesetzt (sys-tema im Griech.: System).“ (Dussel 1989: 35)

Der Mensch lebt somit in einer gemachten, geordneten Welt: d.h. über die Wahrnehmung macht sich der Mensch die Welt verständlich und schafft sich Systeme, die das Verstandene strukturieren: „Die Welt ist eine Totalität strukturierter Teile, seien sie homogen oder heterogen, die in bestimmten Aspekten Ähnlichkeit besitzen.“ (Dussel 1989: 40) Die Welt wird damit zu einem „System von Systemen“, d.h. die Welt ist ein komplexes System von Interpretationen, die über das Verstehen stets erneuert werden.

Vermittlung

Das Verstehen der Welt, das „Die-Welt-sich-zu-eigen-machen“ ist nach Dussel die Vermittlung (vgl. Dussel 1989: 43ff.). Durch die Vermittlung erschließt sich der Mensch nicht nur die Welt, sondern macht sie sich auch nutzbar:

„Diese unberührte Erde, die Mutter Erde, die terra mater oder die pacha mama, wie die Inkas sagten, wurde eines Tages durch die Landwirtschaft verändert. Das Kulturobjekt bleibt nicht länger ein reines Ding. Es ist bereits in der Welt, ein Seiendes; es ist in meiner Welt.“ (Dussel 1989: 44f.)

Das Phänomen Welt, d.h. das wahrzunehmende Objekt, existiert demnach zwar schon vor dem Gebrauchsgut, aber erst das wahrgenommene Objekt wird zu einem Gebrauchsgut. Über die Wahrnehmung wird das Objekt mit Sinn behaftet und deswegen nutzbar: „Dennoch ist die Interpretation nicht nur einfach eine Entdeckung von etwas, was bereits vorhanden ist. Sie ist gleichzeitig die intentionale Konstitution des Sinns.“ (Dussel 1989: 48) Das Verstehen der Welt ist ein komplexer Prozess, der sich aus Wahrnehmen, Einordnen, Nutzbar-machen und Benützen zusammensetzt. Die Vermittlung ist der entscheidende Prozess, durch den erst ein daran anschließendes Verstehen von Bezügen möglich ist.

Exteriorität

Unter dem Begriff der Exteriorität versteht Enrique Dussel das, was mit Proximität schon angedeutet wurde: der Mensch entdeckt den Anderen als Anderen und konstituiert sich als Ich (vgl. Dussel 1989: 54ff.). Mit Exteriorität bezeichnet er nicht nur die Feststellung des Anderen als Anderen, sondern auch die Akzeptanz seiner Andersheit und seine unabdingliche Freiheit: „Die Logik der Exteriorität oder der Alterität etabliert ihren Diskurs dagegen im Ausgang von der Freiheit des Anderen.“ (Dussel 1989: 56) Die Kategorie der Exteriorität übernimmt Dussel von Emmanuel Lévinas: sie ergibt sich aus dem Sein heraus, im „Von-Angesicht-zu-Angesicht“¹², d.h. im Erkennen und Anerkennen des Anderen. In ihr „[...] existiert der Arme als Individuum, als Marginalisierter, als Eingeborener, als Volk und Nation, die zum Tode bestimmt sind.“ (Dussel 1990: 85) Der Andere offenbart seine Exteriorität, wenn er z.B. Essen einfordert, weil er Hunger hat: der Andere widersetzt sich damit gegen die Unterdrückung des vorherrschenden Systems. Deswegen kann seine Situation auch nicht „[...] von einem Ort innerhalb des Systems aus interpretiert, analysiert oder studiert werden, [...]“ (Dussel 1989: 61). Die Exteriorität bildet das passende Gegenstück zur „Binnenperspektive der Totalität“, sie offenbart die „Außenperspektive des Anderen“ (vgl. Penner 1996: 94), der die Strukturen der Herrschaft anklagt. Durch die Exteriorität wird der Andere zum Subjekt der Philosophie der Befreiung. Von ihm geht der Einspruch gegen die Unterdrückung des

¹² Für Emmanuel Lévinas ist die Exteriorität die ursprüngliche Eigenschaft des Menschen, sie ergibt sich direkt aus dem Sein heraus: „Das Sein ist Exteriorität. [...] Die Exteriorität ist [...] wahr in einem Von-Angesicht-zu-Angesicht [...]; das Von-Angesicht-zu-Angesicht kommt zustande von einem Punkt aus, der von der Exteriorität so radikal getrennt ist, daß er sich aus sich selbst hält, Ich ist; [...]“ (Lévinas 1987: 419)

vorherrschenden Systems aus: „Der Andere als Antlitz, das Einspruch erhebt, das sich offenbart, das provoziert, das ist in diesem Fall eine Person.“ (Dussel 1989: 58) Der Andere wird durch seine Bedürftigkeit zum Bezugsrahmen der Philosophie der Befreiung:

„Die Kategorie der Exteriorität ist der Dreh- und Angelpunkt der Befreiungsethik, in dem die einzelnen Fäden des Diskurses zusammenlaufen. Das metaphysische Moment des Außerhalb-Seins, das materielle Moment der Bedürftigkeit und das dialogische Moment der Anerkennung des Anderen werden hier dergestalt gebündelt, daß die Exteriorität der Totalität gegenüberreten kann.“ (Penner 1996: 94)

Die Exteriorität tritt der Totalität entgegen, indem sie den Anderen, die vom System Ausgeschlossenen, sichtbar macht. Deswegen kann der Begriff der Exteriorität auch nicht nur auf den einzelnen Anderen angewendet werden, sondern auch auf Personengruppen oder Nationen (vgl. Krumpel 2011: 254f.), die ihre wirtschaftliche Abhängigkeit oder Ausbeutung einklagen.

Entfremdung

Mit Entfremdung (vgl. Dussel 1989: 64ff.) fasst Dussel den Aspekt der zwischen Exteriorität und Totalität auf: der Andere erscheint als unterschieden. Der Andere wird als Gefahr wahrgenommen bzw. als Provokation angesehen, weil zwischen einem selbst und dem Anderen ein Unterschied festgestellt wird. Der Andere wird so als Feind der Gesellschaft interpretiert und von der Gemeinschaft ausgeschlossen: „So zeigt der Wilde klar den Feind des Systems: den, der verschieden ist, den Anderen. Wenn das Übel, der Unterschied, der Andere identifiziert ist, lebt die Ontologie in Frieden.“ (Dussel 1989: 65) Durch die Entfremdung verliert der Andere die Anerkennung des Gegenübers: Der innerhalb des Systems Lebende verliert die Anerkennung des Ausgeschlossenen. Der Ausgeschlossene wiederum verliert sowohl die Anerkennung der Gemeinschaft als auch einen Teil seiner Selbstachtung, weil er nicht mehr an der Gemeinschaft teilnehmen kann (vgl. Penner 1996: 94). Gleichzeitig wird der entfremdete Andere aber auch in die Totalität mit einverleibt, weil er als unterschiedlich wahrgenommen wird:

„Entfremdung‘ ist daher ein Prozeß der Depersonalisation, der auch der Herr nicht entgeht. Denn ohne den Einbruch der Exteriorität des/der Anderen verkümmert auch das Leben des Herrn, des Systems in einer sterilen Selbstbezüglichkeit und wird so zum unpersönlichen Man, zur Tautologie der ewigen Widerkehr des Selben.“ (Schelkshorn 1992: 104)

Die Totalität braucht den Entfremdeten, um eine Divergenz zu ihm feststellen zu können. Entfremdung ist auch auf die Konstellation von Peripherie und Zentrum übertragbar und wird von Enrique Dussel auch darauf angewendet: „Die ‚Tugenden‘ des Zentrums und der herrschenden Klassen bedeuten Entfremdung für die Peripherie und die beherrschten Klassen.“ (Dussel 1989: 72) Hier bedeutet Entfremdung, die geopolitische Lage der peripheren Nationen gegenüber den Industriestaaten: Sie zeigt sich durch wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse und ist von Ausbeutung und Unterdrückung geprägt. Die Entfremdung der peripheren Nationen ist historisch entstanden und wurde vor allem durch den Kolonialismus Europas vorangetrieben.¹³

Befreiung

Die letzte und auf den anderen aufbauende Kategorie ist jene der Befreiung (vgl. Dussel 1989: 73ff.). Befreiung bedeutet den Übergang von einer „alten“ zu einer „neuen“ Ordnung, einer neuen Form von Gemeinschaft (vgl. Penner 1996: 96). Sie ist ein praktischer Akt: Indem sich der Arme, der Unterdrückte seiner Situation bewusst wird und sie verändert. Sie ist die Verwirklichung der Bedürfnisse des Anderen und die Negation der vorherrschenden Ordnung: sie ist der Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung. Durch die Befreiung des Anderen wird die ausgrenzende Funktionsweise des Systems offensichtlich gemacht: „Die Negation dessen, was durch das System negiert wird, ist die Affirmation des Systems in seinem Grund, weil das, was vom System negiert oder determiniert wird (der Unterdrückte), kein inneres Moment des Systems sein kann.“ (Dussel 1989: 77) Die

¹³ Walter Rodney setzt den Begriff Entfremdung mit Kolonialerziehung gleich (vgl. Rodney 1975: 225). Der Kolonialist entfremdet den Einheimischen dadurch, dass er diesem die Sichtweise des Koloniallandes aufoktroyiert und ihn seiner Kultur und Überlieferungen beraubt: „Die Kolonialherren führten keineswegs das Erziehungswesen in Afrika ein; sie brachten ein neues formales Schulsystem, das die vorhandenen Einrichtungen zum Teil ergänzte und zum Teil verdrängte. Das kolonialistische System führte zu neuen Werten und Umgangsformen, also faktisch auch zu einer neuen nicht-formalen Erziehung. [...] Das kolonialistische Erziehungswesen blieb eine Erziehung zur Unterwürfigkeit, Ausbeutung, geistiger Verwirrung, zur Entwicklung der Unterentwicklung.“ (Rodney 1975: 204)

Befreiung kann nur durch die Ausgeschlossenen, die Unterdrückten vollzogen werden. Die „Helden“ der Befreiung sind gleichzeitig die „Antihelden“ der vorherrschenden Ordnung: „Die Helden der Befreiung (nicht die Helden des alten expansionistischen Vaterlandes) sind die Antihelden des Systems; sie riskieren ihr Leben.“ (Dussel 1989: 76) Diese paradoxe Konstellation vollzieht sich in der Befreiung noch ein zweites mal: Denn die Befreiung beinhaltet paradoxerweise aber auch die Bestätigung des vorherrschenden Systems. „Die Befreiung, der Akt des Unterdrückten, durch den er sich befreit, in dem er sich ausdrückt und verwirklicht, enthält zwei Momente derselben Aktivität: die Negation der Negation des Systems.“ (Dussel 1989: 77) Dadurch, dass der Unterdrückte gegen das System opponiert, das ihn als Anderen einstuft und ausschließt (das ist die Negation des Anderen durch das System), bejaht er gleichzeitig diese Ordnung: nur indem er die Ausgrenzung seiner Selbst akzeptiert, kann er gegen das System agieren (das heißt die „Negation“ negieren) und es in weiterer Folge verändern.

Die Befreiung ist für Dussel eine „innovatorische Aktivität“, die die Verantwortung für den Anderen anspricht (vgl. Dussel 1989: 79). Die Verantwortung und Sorge für den Anderen ergibt sich implizit aus den fünf anderen Kategorien: Innerhalb der Entfremdung wird der Andere als divergent festgestellt und von der Totalität ausgegrenzt. Der Entfremdete wird so zu einem Teil der Exteriorität und fordert die Anerkennung seiner Würde als Anderer. Die Würde des Anderen ist wegen der Proximität ein essentieller Bestandteil seiner Freiheit. Aus der unmittelbaren Nähe zum Anderen ergibt sich die Verantwortung und Sorge für ihn: „Der Andere ist das einzige wirkliche heilige Seiende, das grenzenlosen Respekt verdient.“ (Dussel 1989: 75) Für Dussel ergibt sich das respektvolle, ethische Handeln gegenüber anderen Personen aus der Tatsache, dass sie ebenso Subjekte sind: Der Respekt vor dem Anderen ist gleichbedeutend mit dem Respekt vor sich selbst. Eine Person kann nur dann ein respektvolles Handeln erfahren, wenn sich sein gegenüber als Subjekt begreift und den Anderen als anderen respektiert. Der Andere ist für die Philosophie der Befreiung die Bedingung der Möglichkeit ihres ethischen Horizontes.¹⁴

¹⁴ Für Emmanuel Lévinas ergibt sich direkt aus der Exteriorität die Moralität: Dass der Andere für mich ein Anderer ist, erfordert ein „Sich-ihm-gegenüber-Verhalten“: „Für den Anderen sein heißt - gut sein. [...] das Sein-für-den-Anderen ist [...] meine Güte. Der Umstand, daß ich in der Existenz für den Anderen anders existiere als in der Existenz für mich - macht die eigentliche Moralität aus.“ (Lévinas 1987: 382)

2.3.3. Die praktische Anwendung der Kategorien der Reflexion

Die oben ausgeführten sechs Kategorien der Reflexion bilden die Basis der Philosophie der Befreiung. Sie finden im Folgenden eine praktische Anwendung, indem Enrique Dussel sie auf *vier metaphysische Situationen* (Politik, Erotik, Pädagogik und Antifetischismus) anwendet. Diese bezeichnet er als die Ebenen der Praxis: Sie beschreiben die zwischenmenschlichen Verhältnisse und zeigen die gesellschaftlichen Strukturen und Verhaltensweisen auf. In einem zweiten Schritt „multipliziert“ er diese „Komplexität“ um die Ebenen der Natur, Semiotik¹⁵, Poietik¹⁶ und Ökonomie. Sie sind die Bedingungen der Praxis: Sie sind die Ebenen in denen die Beziehungen zwischen den Individuen stattfinden. Diese beiden Arbeitsschritte dienen Enrique Dussel dazu, die abstrakt wirkenden *sechs Kategorien der Reflexion* zu einer praktischen Philosophie auszuführen.

Im dritten Kapitel der *Philosophie der Befreiung* widmet sich Enrique Dussel den *vier metaphysischen Situationen*: Politik, Erotik, Pädagogik und Antifetischismus. Diese greifen auf die sechs Kategorien der Reflexion zurück und beziehen sich auf einander. Damit bilden sie den ersten Schritt zu einer praktischen Philosophie.

Politik

Die Politik umfasst für Enrique Dussel das „praktisch-politische Verhältnis von Bruder zu Bruder“ (vgl. Dussel 1989: 83ff.). Dussel versteht unter Politik die gleichrangige Beziehung zwischen Erwachsenen: Er beschreibt damit die Grundformen zwischenmenschlicher Beziehungen als familiäre Relationen, ohne dabei aber in eine „familiaristische Gesellschaftskonzeption“ hineinzugeraten (vgl. Schelkshorn 1992: 87f.). Mit der Bezeichnung „von-Bruder-zu-Bruder“ möchte er den weiten Geltungsbereich der Politik erfassen: „Politik bezieht sich ebenso auf die Regierung wie auf den Regierten auf einer nationalen oder internationalen Ebene, auf Gruppen und Gesellschaftsklassen, auf Gesellschaftsformationen und ihre Produktionsweisen

¹⁵ Seit der Antike wird die Semiotik als „Lehre von den Zeichen“ verstanden. Vgl. hierzu: den Eintrag über „Semiotik“ von Peter Precht, in: Metzler Philosophie Lexikon. Hg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard. Metzler Verlag; Stuttgart, Weimar, 1999. S. 538.

¹⁶ Enrique Dussel unterscheidet die Poietik von der Praxis: Die Poietik leitet sich von dem griechischen Begriff *poiesis* ab und bedeutet so viel wie Machen, Hervorbringen, Erzeugen, Dichtung; die Praxis bezeichnet dagegen die konkrete Handlung. Vgl. hierzu die Einträge „Poiesis“ und „Praxis“ von Martin Suhr, in: Metzler Philosophie Lexikon. Hg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard. Metzler Verlag; Stuttgart, Weimar, 1999. S. 452 u. 465.

etc.“ (Dussel 1989: 84) Enrique Dussel möchte damit „[...] ein *bloß* funktionalistisches Politikverständnis vermeiden, wo politische Ethik zur bloßen ‚*Berufsethik*‘ wird [...]“ (Schelkshorn 1992: 88). Damit soll der Andere, der Unterdrückte und Ausgegrenzte, wieder in den Fokus der Ethik gerückt werden.

Enrique Dussel unterscheidet zwischen der „internationalen politischen Exteriorität“ und der „gesellschaftlichen Exteriorität der Nation“. Mit der ersten Form bezeichnet er die peripheren Nationen, die in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den U.S.A., Europa, Japan und Kanada stehen. Unter der „gesellschaftlichen Exteriorität der Nation“ versteht er nationalistische Bewegungen, unterdrückte Klassen oder privilegierte Regionen in (vor allem peripheren) Nationen. Damit richtet sich seine Kritik „[...] gegen den abstrakten Dualismus zwischen atomisiertem Individuum und Staat, wo die gemeinschaftlichen *Beziehungen*, konkret die Gemeinschaft des ‚Volkes‘ übersprungen wird.“ (Schelkshorn 1992: 89) Die Befreiung der unterdrückten „Gesellschaftsformationen“ ist ein Zeichen von Solidarität und Verantwortung:

„Das solidarische Begehren der Alterität für die Armen, für die Unterdrückten, für das Volk ist das befreiende Ethos, das unauslöschliche Feuer, das sich durch die unbegrenzte Großzügigkeit ernährt, die das Maß aller anderen menschlichen Gratuität ist. Eine unbedingte Verantwortung, überwältigender als Gefängnis oder Folter, bewegt den Befreier, die Geschichte auf ein gerechtes und menschliches Ziel hin zu bearbeiten.“ (Dussel 1989: 94)

Das Ziel der Politik oder von politischen Prozessen sollte daher die Befreiung der entfremdeten, peripheren Völker vom Imperialismus sein.

Erotik

Auf die Politik, das Verhältnis von Bruder zu Bruder, folgt das Verhältnis zwischen Mann und Frau: die Erotik (vgl. Dussel 1989: 95ff.). Die Erotik ist die humane Praxis zwischen gleichberechtigten sexuellen Partnern. Sie kann nur dem Anderen, der in seiner Andersheit respektiert und akzeptiert wird, entgegengebracht werden: „Die Exteriorität des Anderen als Möglichkeit der Negation der Provokation ist der Ursprung der menschlichen orgasmischen Realisierung.“ (Dussel 1989: 97) Die Erotik „funktioniert“ nur durch die Proximität und die Exteriorität: die unmittelbare Nähe zwischen den Menschen ist der Ursprung der Erotik. Berührungen, Liebkosungen, usw. sind daher Ausdrucksformen der erotischen Alterität. Dussel

widerspricht damit dem „ego phallico“, d.h. einer Sexualität die nur, wie z.B. von Sigmund Freud, von der Männlichkeit her gedacht wird und den Partner als sexuelles Objekt betrachtet (vgl. Schelkshorn 1992: 82f.). Die Befreiung in der Erotik betrifft daher zuerst einmal die Frau: „Die Befreiung der Frau räumt mit dem Machismus auf und erlaubt die Erscheinung des Paares, die Gleiche sind (sexuell unterschieden, aber Personen mit gleichem Recht auf Leben, Arbeit, Erziehung, Politik, usw.).“ (Dussel 1989: 102) Das gleichberechtigte Paar bildet eine Familie: „Durch die Zeugung des Kindes konstituiert sich eine neue Nähe, die Nähe zwischen den Eltern und ihrem Kind, die pädagogische Beziehung.“ (Schelkshorn 1992: 84) Die Familie ist der Ursprung von Politik und Pädagogik: Das politische Verhältnis drückt sich zwischen den Eltern, aber auch zwischen den Geschwistern aus; das pädagogische Verhältnis zwischen den Eltern und dem Kind. Die Erotik ist sozusagen das Bindeglied zwischen Politik und Pädagogik: mit beiden verbindet sie die Handlungsweise zwischen gleichberechtigten Partnern.¹⁷

Pädagogik

Die Pädagogik ist an der Schnittstelle von Politik und Erotik: sie betrifft das Verhältnis von Eltern und Kind, von Lehrer und Schüler, etc. (vgl. Dussel 1989: 103ff.). Die Pädagogik betrifft „die Vielfalt *ungleicher* menschlicher Beziehungen“ und baut auf der Exteriorität des Kindes (gegenüber den Eltern) bzw. einer Gruppe, eines Volkes, einer Nation (gegenüber dem herrschenden System) auf (vgl. Schelkshorn 1992: 84ff.). Deswegen unterscheidet Enrique Dussel auch zwischen der „erotisch-pädagogischen Exteriorität“ und der „politisch-pädagogische Exteriorität“. Die „erotisch-pädagogische Exteriorität“ drückt sich in der Beziehung von Eltern und Kind aus. Das Kind ist das Ergebnis der erotischen Beziehung der Eltern und stellt deren Ordnung in Frage: „Das Kind ist die Exteriorität jeder Erotik, ihr metaphysisches Ziel, ihre reale Erfüllung. Darüber hinaus ist das Kind vom Paar divergent, nicht einfach verschieden; das Kind ist der Andere von dem man immer zu lernen hat, [...]“ (Dussel 1989: 105) Mit der „politisch-pädagogischen Exteriorität“ fasst Enrique Dussel das Verhältnis zwischen den Kulturen der unterdrückten Gruppen, Klassen, Nationen zu der Kultur des Zentrums: „Die periphere Nation oder die lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische Kultur befinden sich außerhalb des herrschenden

¹⁷ An der Konzeption der Erotik bei Enrique Dussel kann kritisiert werden, dass sie rein aus dem Blickwinkel der heterosexuellen Reproduktionslogik gedacht ist und damit die Gender-Thematik sowie die Queer-Sexualitäten nicht berücksichtigt.

kulturellen Systems des Zentrums.“ (Dussel 1989: 106) Mit Paulo Freire und Frantz Fanon als Gewährsleuten kritisiert Dussel die Unterdrückung des Kindes bzw. ganzer Kulturen: Die Erziehung des Kindes bzw. die Prägung einer Kultur finden heutzutage hauptsächlich über Schulen und Massenmedien statt. Die pädagogische Befreiung muss sich daher in einer Kritik der Erziehungssysteme äußern:

„Das Ethos der pädagogischen Befreiung fordert, daß jeder Lehrer weiß, wann er in schweigendem Respekt auf die Jugend oder auf das Volk zu hören hat. [...] Sie [die pädagogische Befreiung; F.E.] ist die Aufdeckung der Mängel des Systems, eine Negation oder Destruktion dessen, was das System eingeführt hat, um das Volk zu vergiften, und eine affirmative Konstruktion der kulturellen Exteriorität.“ (Dussel 1989: 111)

Die pädagogische Befreiung unterliegt aber auch einem Dilemma: Die Kultur der Unterdrückten - das ist für Dussel die Kultur der Massen (vgl. Dussel 1989: 109) -, schafft zwangsläufig über ihre Befreiung erneut eine Kultur der Unterdrückten. Dadurch entsteht ein ewig fortlaufender Kreislauf.

Antifetischismus

Diese immer wiederkehrende Befreiung bekommt bei Enrique Dussel ihr Sinnbild im Antifetischismus (vgl. Dussel 1989: 112ff.). Die Wirklichkeit ist eine vom Menschen konstituierte Totalität. Sobald die Wirklichkeit allerdings verabsolutiert, vergöttlicht wird, wird sie zum Fetischismus. Der Antifetischismus negiert die Verabsolutierung, die Göttlichkeit des Systems. Er drückt sich in einem „atheistischen“ Denken aus, das die fetischisierte Welt hinterfragt, die Strukturen des Systems aufdeckt und so die „Wahrheit“ wieder zu Tage bringt: „Solche Atheismen sind eine Voraussetzung für die Möglichkeit der befreienden Revolution und für eine Affirmation, die an einem Punkt außerhalb des herrschenden Systems ansetzt.“ (Dussel 1989: 114f.) Der Antifetischismus kämpft für die Befreiung der Unterdrückten und negiert die Ungerechtigkeit der fetischisierten Systeme, z.B. die Unterdrückung der Frau durch den Machismus. Er tritt für Gerechtigkeit und Respekt gegenüber den Anderen, den Armen ein: „Nur die unerschöpfliche Provokation des Anderen, des Armen, erschüttert die etablierte Ordnung und das ruhige Gewissen des Herrschers. Der Einspruch der Unterdrückten, der Protest der Armen, das ist die Epiphanie der Offenbarung des Absoluten.“ (Dussel 1989: 119) Im Antifetischismus tritt die

Exteriorität hervor und negiert die Totalität - d.h. die Anderen, die Armen und Unterdrückten wehren sich gegen die Ausgrenzung durch das vorherrschende System.

Anschließend an diese „vier metaphysischen Ebenen“ wendet sich Enrique Dussel im vierten Kapitel der *Philosophie der Befreiung* der Natur, der Semiotik, der Poietik und der Ökonomie zu. Sie stellen die Bedingungen für eine praktische Philosophie dar und werden sowohl auf die sechs Kategorien der Reflexion als auch auf die Ebenen der Politik, der Erotik, der Pädagogik und des Antifetischismus bezogen. Leider hält sich die Sekundärliteratur mit Besprechungen bzw. Hinweisen auf die Begriffe Natur, Semiotik und Poietik - genauso wie schon zuvor bei dem Begriff des Antifetischismus - zurück. Jedoch stellen sie wesentliche Hinweise bzw. Einwände Dussels zur Anthropologie, der Sprachphilosophie, der praktischen Philosophie, etc. dar. Es soll daher nun der Versuch unternommen werden, die Begriffe Natur, Semiotik und Poietik zu den bisherigen Überlegungen Enrique Dussels in Beziehung zu stellen und ihre Bedeutung für sein Denken hervorzuheben.

Natur

Die Natur (vgl. Dussel 1989: 123ff.) umfasst alle „nichtkulturellen“ Sinn-Dinge in bzw. auf der Welt: „Sie [die Natur; F.E.] ist die Totalität der Phänomene, die durch die physikalische, astronomische, anorganische oder organische pflanzliche und tierische Ordnung strukturiert wird.“ (Dussel 1989: 124) Dussel unterscheidet den Menschen vom Tier, indem er diesem eine „Substantivität“ zuschreibt, die die Bedingung für seine Eigenerfahrungen darstellt: „Nur der Mensch besitzt eine Substantivität, die ausreicht, ihn als etwas Individuelles, Autonomes, Separates und Unabhängiges zu betrachten.“ (Dussel 1989: 128) Weil der Mensch sich von Geburt an - wegen seiner Exteriorität und Proximität -, unmittelbar *zu* etwas verhält, erscheint er als Individuum und erschließt sich die Natur. Jedoch wurde daraus eine Unterdrückung der Natur, denn wegen seiner ökonomischen Interessen und der wissenschaftlich-technischen Entwicklungen (Kultivierung der Natur) hat der Mensch ihr einen enormen Schaden zugefügt: „Die Menschheit, die einst in Respekt vor der Mutter Erde lebte und diese sogar anbetete, verwandelt sie jetzt in die reine Materie der Arbeit - [...]“ (Dussel 1989: 130f.). Der Mensch hat sich die Natur über die Kultur zum Untertan gemacht und somit von ihr entfremdet. Gewissermaßen ist der Mensch

nun außerhalb der Natur. Enrique Dussel dreht deswegen für die menschliche Spezies den Naturbegriff auch um: „Die Individuen werden eine Art (nicht: die Art wird individualisiert).“ (Dussel 1989: 127) Die Evolution zeichnet sich nicht durch reine Reproduktion aus, sondern durch die Produktion von Individuen, die zwar konstitutive Merkmale der Erzeuger (Eltern) enthalten, aber sich von diesen auch eindeutig unterscheiden. Dem Menschen droht wegen seiner Form der Nutzung von Seiten der Natur eine Gefahr: „Die Natur, die passiv und geduldig zu sein schien, antwortet mit einer Drohung, die keine Opposition erträgt: wer mich zerstört, zerstört sich selbst!“ (Dussel 1989: 131) Die Antwort der Natur auf die Ausbeutung ihrer Ressourcen kann nach Enrique Dussel nur ihre eigene Befreiung sein.

Semiotik

Unter Semiotik (vgl. Dussel 1989: 133ff.) versteht Enrique Dussel die Interpretation von Zeichen, wie sie in der non-verbalen Kommunikation z.B. als Freudentanz, Schreien eines Kleinkindes oder Signaltöne vorkommen. Die Semiotik behandelt Gegenständen, die an Zeichenprozessen beteiligt sind: d.h. mit dem Zeichen selbst, dessen Beziehung zu einem Objekt und die Beziehung zu dem Interpretierenden. Sie findet daher vor allem in zwischenmenschlichen Beziehungen statt: „Sie [die Semiotik; F.E.] ist eine Philosophie des Zeichens und der Kommunikation, wo das, ‚was gesagt worden ist‘, aus der ‚Sprache‘ und der anfragenden Offenbarung der Proximität und Gerechtigkeit entfaltet wird.“ (Dussel 1989: 134) Teilgebiete der philosophischen Semiotik sind die Logik und die Sprachphilosophie. Des weiteren ist die Semantik ein Teilgebiet der Semiotik, da sie sich um die Interpretation der Schriftzeichen dreht. Bei der Sprache unterscheidet Enrique Dussel, in Anlehnung an die *vier metaphysischen Situationen*, vier Typen: die sexuelle, die religiöse, die politische und die technische Sprache. Unter Sprache versteht er

„[...] eine Totalität signifikanter Momente, die durch elementare Einheiten gebildet werden, um phonetisch oder schriftlich die Sinntotalität in einem Moment ihrer Geschichte auszudrücken. Die interpretierte Totalität repräsentiert die Welt, und die Sprache bringt die Interpretation zum Ausdruck.“ (Dussel 1989: 136f.)

Ohne Sprache und Zeichen ist daher eine Interpretation der Wirklichkeit, d.h. ein Verstehen der Welt, nicht möglich. Das Verstehen der Wirklichkeit hängt vom

Verstehen der verwendeten Zeichen und der geäußerten Sprache ab. Die Bedeutung der Sprache liegt in der Konstitution des Sinnes einer Totalität, eines vorherrschenden Systems; d.h. die Sprache ist ein Mittel zur Erhaltung der Macht. Jede Herrschaftsform (egal welche der vier Typen) verwendet eine sie absichernde Sprache, d.h. sie ist auf eine semiotische Totalität gegründet. Eine Ideologie zu ergründen bedeutet daher ihre Sprache zu analysieren:

„Die Frage der Ideologie zu entdecken heißt, das Kapitel der konfliktiven Semiotik zu eröffnen (oder der Linguistik des Konflikts), die mit dem zwangsweisen Schweigen einsetzt, auf das die Völker der Peripherie, die Frauen und die Jugendlichen reduziert wurden.“ (Dussel 1989: 140)

Die Anderen stellen ein Zeichen ihrer Armut und Unterdrückung dar, sie sind die Offenbarung der Wirklichkeit, der Ungerechtigkeit der vorherrschenden Totalität. Die Ausgeschlossenen können als ein protestierendes Zeichen gegen die vorherrschenden Strukturen angesehen werden. Die Befreiung der Unterdrückten ist deswegen die Interpretation ihrer provozierenden Anwesenheit. An der Semiotik der Befreiung kann die Veränderung der realen Situation der Armen nachvollzogen werden: „Eine Semiotik der Befreiung sollte den Prozeß des Übergangs von einem bestehenden Zeichensystem zu einer neuen Ordnung beschreiben, die aus dem Untergang der alten Ordnung entsteht.“ (Dussel 1989: 142) In der Semiotik drückt sich sowohl die Totalität, die Unterdrückung der Anderen als auch ihr Protest aus. Über sie können soziale Veränderungen, die durch revolutionäre Bewegungen initiiert werden, beschrieben und interpretiert werden.

Poietik

Analog zur Semiotik behandelt Enrique Dussel die Poietik (vgl. Dussel 1989: 143). Mit Poietik bezeichnet er das Hervorbringen von Gegenständen, sie stellt für ihn die Philosophie der Produktion dar: „Die Poietik beschäftigt sich mit dem Seienden als Artefakt, als Produkt der Transformation der Natur in die Kultur.“ (Dussel 1989: 143) In der Poietik geht es um die produktive Arbeit, die dazu dient, Dinge (Artefakte) herzustellen, die die Bedürfnisse der Individuen befriedigen. Ihr Ausgangspunkt ist der Mensch und dessen kultureller Raum: der Mensch erhebt das Artefakt wegen seiner Funktionalität über den bloßen Gegenstand und definiert es als einen

Kulturgegenstand. Die Poietik unterliegt daher diversen Einflüssen: Sie wird von der Technologie, der Wissenschaft, der Ästhetik, dem Design, der Qualität, der Quantität, etc. bedingt. Genauso unterliegt sie aber auch den strukturellen Gegebenheiten einer Nation: „Außerhalb des gegenwärtigen gültigen Systems und seines herrschenden Designs findet man einen ganzen Bereich, der durch die unterdrückende Totalität als unzivilisiert, abwegig und ‚nicht designed‘ beurteilt wird.“ (Dussel 1989: 150) Die Poietik ist der Horizont vor dem bestimmte Länder oder Regionen als „unterentwickelt“ betrachtet werden, denn die Exteriorität drückt sich auch in dem technologischen Stand und dem Design der Gebrauchsgegenstände (Artefakte) aus. Die Befreiung auf der Ebene der Poietik kann nur von politisch und wirtschaftlich unabhängigen Nationen oder Völkern umgesetzt werden, die selbstständig die Form ihrer Produktion bestimmen können. Die Poietik ist für Enrique Dussel der Rahmen für eine genaue Bestimmung der ökonomischen Verhältnisse einer Nation bzw. zwischen (mehreren) Nationen.

Ökonomie

Deswegen stellt die Ökonomie ein Teilgebiet der praktischen Philosophie dar (vgl. Dussel 1989: 155ff.). Sie analysiert das produktive Verhältnis zwischen Menschen, den menschlichen Tauschhandel, die Produktion von Gütern, etc.: „Jedes ökonomische Produkt, jede Ware, jedes Seiende gründet sich stets auf ein ökonomisches System oder eine Totalität, die dialektisch, von den Teilen zum Ganzen, und wissenschaftlich, von dem Grund zu den konstitutiven Elementen, beschrieben werden kann.“ (Dussel 1989: 160) Die Ökonomie beschäftigt sich nicht nur mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Produkt, sondern auch mit den gesellschaftlichen Verhältnissen in einem vorherrschenden System. Denn sowohl die Erzeugung eines Produktes, ihr Tauschwert als auch der damit verbundene Handel sind sozio-kulturell vermittelt. Der Einfluss der kapitalistischen Produktionsweise auf die Stellung der Nationen zueinander kann historisch untersucht werden. Eine Geschichte hierzu hat Immanuel Wallerstein verfasst¹⁸, die von Enrique Dussel in der

¹⁸ Wallerstein befindet in *Der historische Kapitalismus*, dass der Kapitalismus nur als ein spezifisches historisches System verstanden werden kann, und zwar „[...] in seiner gesamten Geschichte und in seiner konkreten einzigartigen Realität.“ (Wallerstein 1984: 7) Der historische Kapitalismus ist für Wallerstein ein bestimmtes soziales System, das sich dadurch auszeichnet, dass „[...] nicht nur Tauschgeschäfte, sondern auch Produktions-, Verteilungs- und Investitionsvorgänge [...]“ den Charakter von Waren erhielten (Wallerstein 1984: 11). Zudem begünstigt der historische Kapitalismus das Wohl einiger Weniger und zwingt die meisten Anderen dazu, „[...] sich entweder den Normen anzupassen oder die Folgen auszubaden.“ (Wallerstein 1984: 14)

Philosophie der Befreiung rezipiert wird (vgl. Dussel 1989: 158f.). Für Enrique Dussel pervertiert der Kapitalismus den Gebrauchsgegenstand, weil er den Charakter eines Produktes von dem der Befriedigung eines Bedürfnisses (z.B. das Lebensmittel das den Hunger stillt), zu dem der Profit maximierenden Ware (z.B. das Lebens-*Mittel* in der Lebensmittel-*Industrie*) verwandelt. Zudem tritt im Kapitalismus mit der Ausbeutung des Arbeiters ein erster ethischer Moment für die Philosophie der Befreiung auf: Der Mensch bekommt für seine Arbeit nicht die erforderliche Entlohnung um sich und seine Familie versorgen zu können.

Einen zweiten Moment sieht Enrique Dussel in dem Abhängigkeitsverhältnis von der Peripherie zum Zentrum: Die Ausbeutung der Peripherie, d.h. das Abschöpfen eines Mehrwertes, tritt ein, wenn (1) die „besser“ entwickelten Länder des Zentrums Waren unter den Produktionskosten der Peripherie verkaufen, wenn (2) die peripheren Länder ihre Arbeiter ausbeuten, um auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig zu sein oder wenn (3) die kapitalistischen Länder des Zentrums durch Produktionsstätten in der Peripherie die Arbeiter dort ausbeuten (vgl. Schelkshorn 1992: 148). Weitere Faktoren, die die Wirtschaft von Ländern der Peripherie beeinflussen können sind z.B. Preisvorgaben des Zentrums, Einfuhrzölle, die Abhängigkeit von Technologie, Rohstoffen und Absatzmärkten, etc. Für Enrique Dussel ist es daher „evident, daß privilegierte Regionen geopolitische Vermittlungen des Zentrums sind.“ (Dussel 1989: 163) Bestimmte Länder der Peripherie können zum Handlanger des Zentrums werden, indem sie bevorzugt werden oder sich den Bedingungen der Länder des Zentrums anpassen. Die Unterentwicklung der Peripherie ist deswegen stark von den „entwickelten“ Ländern abhängig.¹⁹

Gegen die ökonomische Entfremdung wendet sich eine befreiende Ökonomie: „Die befreiende Ökonomie ist Solidarität in Gerechtigkeit, eine Vermittlung, die dem Anderen dient, technische Innovation und Technologie für den Anderen - für dessen Wachstum, Entwicklung und Glück.“ (Dussel 1989: 167) Die befreiende Ökonomie ist eine Ökonomie der Solidarität, weil sie sich für eine gleichberechtigte Teilhabe der peripheren Länder und Regionen am nationalen und internationalen Markt einsetzt.

¹⁹ Hierzu ist die Definition von Walter Rodney's für Unterentwicklung sehr bezeichnend: „Offensichtlich bedeutet Unterentwicklung nicht etwa das Nichtvorhandensein von Entwicklung, denn jedes Volk hat sich in irgendeiner Weise und in höherem oder geringerem Maße entwickelt. Die Verwendung des Begriffs ‚Unterentwicklung‘ ist also nur beim Vergleich verschiedener Entwicklungsstufen sinnvoll“ (Rodney 1975: 13) Der Begriff Unterentwicklung ist daher nur im Zusammenhang mit dem Kolonialland zu verstehen und über die kapitalistische Ausbeutung einer Nation gegenüber einer anderen entstanden.

In der Sekundärliteratur wird Enrique Dussels Interpretation der Ökonomie ausschließlich mit seiner späteren Marx-Lektüre in Verbindung gebracht. Dieser Umstand ist mit der Beschreibung der Ökonomie, wie sie in der *Philosophie der Befreiung* vorgenommen wird, nur bedingt vereinbar, denn hier ist noch hauptsächlich der Einfluss der Dependenztheorie feststellbar. Die werkübergreifende Darstellung des dusselschen Ökonomieverständnisses betont die wesentliche Bedeutung der Ökonomie für eine Ethik der Befreiung. So findet Peter Penner, dass erst in der Interpretation Dussels der ethische Charakter der Ökonomie deutlich herausgearbeitet wird:

„Erst aufgrund der Bestimmung des Ethischen als Basis des Ökonomischen vollzieht Dussel dann mit Marx den zweiten Schritt eines Urteils ethisch begründeter Rationalität über die Folgen der Form des Ökonomischen, wie sie sich den Beteiligten und Betroffenen darstellt.“ (Penner 1996: 192)

Enrique Dussel interpretiert in seiner intensiven Marx-Lektüre dessen Hauptwerk *Das Kapital* als eine Ethik (vgl. Penner 1996: 190ff.; Schelkshorn 1992: 146f.; Schelkshorn 1997: 165ff.). Für Dussel spielt der Begriff der „lebendigen Arbeit“ eine entscheidende Rolle: „Denn mit dem Begriff der ‚lebendigen Arbeit‘ als der ‚schöpferischen Quelle des Wertes‘ übersetzt Marx das ethische Prinzip der Achtung der Würde der Person in den Bereich der Ökonomie.“ (Schelkshorn 1997: 172) Nur die menschliche Arbeit schafft ein Produkt, das einen Wert hat: Denn die Arbeit dient der „Regeneration des Lebens“, d.h. sie ist den leiblichen Bedürfnissen des Menschen geschuldet, sie soll ihn mit Nahrung, einer Behausung, etc. versorgen. Damit beinhaltet die Ökonomie per se ein ethisches Moment: Sie behandelt das Verhältnis zwischen Menschen (Proximität), sowie das von Mensch und Natur (vgl. Poietik). Sie behandelt damit aber auch die Ausgrenzung, die Ausbeutung, die Abhängigkeit von einzelnen Personen, Gruppen, Regionen, Nationen. Die Ökonomie beschäftigt sich somit stets mit der Nähe zwischen Menschen und ihrer Exteriorität gegenüber Anderen, Nationen, etc. (vgl. Schelkshorn 1992: 90ff.) Enrique Dussel hat einen sehr weiten Begriff von der Ökonomie, der beinahe alle zwischenmenschlichen Handlungen beinhaltet: „Erst als ökonomische Relation ist die personale Nähe als Beziehung zwischen leiblich verfaßten, endlichen Menschen in ihrer realen Konkretheit beschrieben.“ (Schelkshorn 1992: 92) Die Ökonomie steht bei Enrique

Dussel gleichbedeutend neben der Erotik und der Politik, wenn es um die Beschreibung zwischenmenschlicher Verhältnisse geht.

2.3.4. Die „Philosophie der Befreiung“: eine praktische Ethik?

Enrique Dussel hat mehrere Anliegen in seiner *Philosophie der Befreiung*. Zum einen geht es ihm um ein philosophisches Fundament für die Befreiungsphilosophie. Er baut seine Theorie auf eine Auseinandersetzung mit der Dependenztheorie, der Phänomenologie, dem Marxismus. Andererseits beinhaltet sie in zentralen Aspekten eine klare Absage an so manche philosophische Tradition (z.B. der Sprachphilosophie, der analytischen Philosophie, dem Idealismus). Die Philosophie der Befreiung soll nicht nur eine Theorie, sondern auch eine Methode und eine Praxis sein. Sie soll einen „radikalen theoretisch-epistemologischen Bruch“ (Dussel 1989: 162) mit der Deutungshoheit der „westlichen“ Philosophie vollziehen und die ökonomischen Abhängigkeitsverhältnissen der Peripherie darstellen. Im fünften und letzten Kapitel zeichnet Enrique Dussel den Weg von der Wissenschaft bzw. der Theorie zur Philosophie der Befreiung, d.h. einer praktischen Umsetzung der Wissenschaft, als Befreiung der Armen, nach (vgl. Dussel 1989: 168ff.). Die Philosophie der Befreiung soll seiner Meinung nach das „Lehramt im Namen des Armen“ ausüben (vgl. Dussel 1989: 192). Das heißt, dass die Philosophie der Befreiung die historische Entwicklung der Situation der Anderen, die Armen und Unterdrückten, neu nachvollziehen muss:

„Das heißt, es ist notwendig, die Konflikte nicht nur nicht zu verstecken, sondern an den Gegensätzen Zentrum/Peripherie, Herrscher/Unterdrücker, Totalität/Exteriorität anzusetzen und von hier aus alles, was bisher entwickelt wurde, neu zu durchdenken.“ (Dussel 1989: 187)

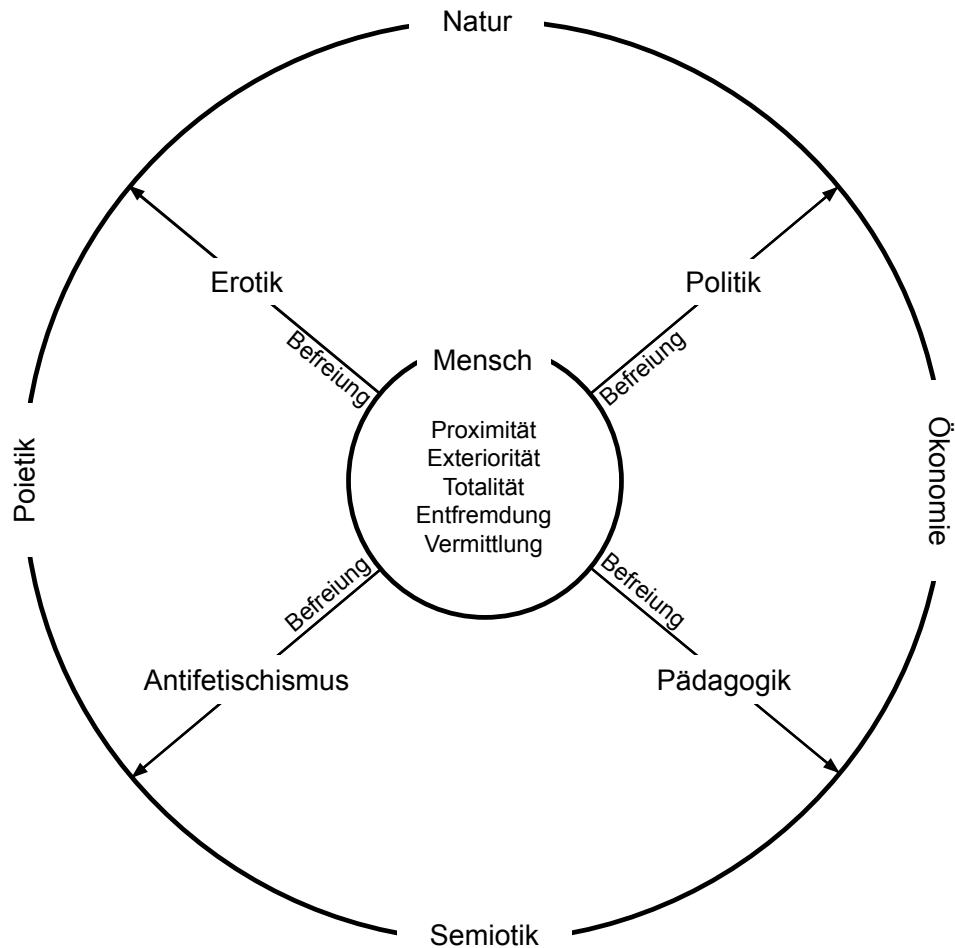
Die Beschreibung der realen sozialen und ökonomischen Lage der Anderen ist mit den oben dargestellten Kategorien möglich. Die Anderen, die Armen und Unterdrückten, die vom System Ausgeschlossenen sind dabei nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Philosophie der Befreiung:

„Der Andere - die Armen; die Unterdrückten; die lateinamerikanischen Bauern, die Afrikaner oder Asiaten; die verletzte Frau; das entfremdete Kind - kommt als

vertrauendes, bittendes, provozierendes Angebot von außerhalb (*symbolon*) der Welt. Der Andere in seiner Körperlichkeit ist das erste Wort [...].“ (Dussel 1989: 139)

Die Anderen äußern sich zu ihrer Situation, d.h. sie sprechen ihre Exteriorität, die Ausgrenzung und die Unterdrückung, an. Damit richten sie einen ethischen Appell an die Totalität: dieser drückt sich in einfachen Sätzen wie „Ich habe Hunger.“ aus. Sie pochen wegen ihrer unmittelbaren Nähe als Nächster (der Proximität) darauf, dass sie gehört werden. Die Veränderung der Situation der Anderen ist somit das zentrale Anliegen der Philosophie der Befreiung.

Gedankenmodell zur Philosophie der Befreiung Enrique Dussels



Entsprechend den Kategorien der Reflexion, wie sie Enrique Dussel in der Philosophie der Befreiung darstellt, steht der Mensch (aber auch die Gruppe, das Volk, oder der Staat) im Zentrum. Das menschliche Leben wird durch die vier metaphysischen Situationen Politik, Pädagogik, Antifetischismus und Erotik bestimmt. Durch die Kategorien der Reflexion ist es dem Menschen möglich, sich in diesen metaphysischen Situationen zu befreien. Natur, Ökonomie, Semiotik und Poietik sind jene Ebenen, in denen Enrique Dussel seine praktische Philosophie konzipiert.

2.4. Die Ethik der Befreiung

Es gibt in deutscher Übersetzung zwei wesentliche Werke für die Bestimmung der Ethik der Befreiung von Enrique Dussel: Die *Ethik der Gemeinschaft* und *Prinzip Befreiung*. Bei dem letzteren Buch handelt es sich um eine vom Autor gekürzte und redigierte Fassung der *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, die er dem zapatistischen Widerstand gewidmet hat.

In der populärwissenschaftlich verfassten *Ethik der Gemeinschaft* baut Enrique Dussel seine Argumentation vornehmlich auf Textstellen aus der Bibel auf. Besonders auffällig ist der symmetrische Aufbau der *Ethik der Gemeinschaft*: Das Buch hat zwei Teile mit jeweils zehn Kapiteln, diese sind in zehn Punkte (zuzüglich eine Schlussbetrachtung) unterteilt und haben stets um die zehn Seiten. Er beginnt jedes der zwanzig Kapitel nach dem gleichen Muster: In jedem Kapitel widmet er sich einer Problemstellung. Deren Sachverhalt wird kurz erklärt und durch eine Zusammenfassung, was „man“ so in der Zeitung „liest“ ergänzt. Enrique Dussel kontrastiert dann dies mit Passagen aus der Heiligen Schrift. In den daran anschließenden weiteren Punkten wird die Problematik erläutert und ein Vorschlag gemacht, wie eine vom christlichen Glauben geprägte Lösung lauten könnte. Wie in der *Philosophie der Befreiung* verzichtet Dussel gänzlich auf Fußnoten (sicherlich aber aus anderen Beweggründen), lediglich die Zitate aus den religiösen Schriften verfügen über Quellenangaben.

Das Buch *Prinzip Befreiung* ist anspruchsvoller: Auffallend sind die zahlreichen Fussnoten im Text. Sie enthalten wesentliche Erläuterungen, Quellenangaben sowie Referenzen zur kritischen Auseinandersetzung mit anderen Theoretikern. *Prinzip Befreiung* verfügt zwar auch über einen symmetrischen Aufbau, aber nicht in der beschriebenen Präzision von *Ethik der Gemeinschaft*: Das Werk hat ebenso zwei Teile, aber mit jeweils drei Kapiteln in unterschiedlicher Ausführlichkeit. Zusätzlich hat jeder Teil eine Zusammenfassung des zentralen Anliegens. Besonders erwähnenswert für den weiteren Zusammenhang dieser Arbeit ist, dass Dussel die spanische Originalfassung nicht nur der zapatistischen Bewegung widmet, sondern auch an zwei Stellen (der deutschen Übersetzung) eine Mitteilung der EZLN zitiert.²⁰

²⁰ Die Mitteilung erschien am 22. Februar 1994 in der Tageszeitung La Jornada: „Entramos otra vez a la historia“: „Jahrzehntelang haben wir den Tod unserer Familien auf den Feldern Chiapas'geerntet; schuld an dem Tod unserer Kinder war eine für uns unbekannte Macht; unsere Männer und Frauen wandelten in einer langen Nacht der Unwissenheit, die einen Schatten über unsere Schritte warf. Unsere Völker wandelten ohne Wahrheit und Verstand. Unsere Schritte hatten kein Schicksal, wir lebten und starben vor uns hin.“ (vgl. Dussel 2000: 91 + 123)

Die Ethik der Befreiung ist nach Enrique Dussel eine Theologie des Volkes (vgl. Dussel 1988a: 96), d.h. sie ist in erster Hinsicht eine Stimme für die Bedürfnisse des Volkes.²¹ Die Befreiungsethik ermöglicht es den Anderen, die Armen und Unterdrückten, gehört zu werden. Ihr oberstes Prinzip lautet deswegen: Befreie den Armen! Die Praxis, d.h. die realen sozialen Begebenheiten aufzuzeigen und zu verändern, ist das zentrale Betätigungsfeld der Befreiungsethik von Enrique Dussel. Die Ethik der Befreiung kritisiert die normativen Herrschaftsverhältnisse, stellt deren historische Entwicklung dar und beschreibt dadurch den Horizont für den Befreiungsprozess. (vgl. Schelkshorn 1997: 158) Sie tritt für die lokalen Bedürfnisse der Bevölkerung und ihre kulturellen Traditionen ein (vgl. Schelkshorn 1997: 133). Enrique Dussel möchte mit seiner Theologie der Befreiung die positive Funktion der christlichen Ethik für die Aufhebung sozialer Ungleichheiten betonen: Denn in der christlichen Nächstenliebe ist per se die Hilfeleistung für die Armen und Unterdrückten enthalten. Enrique Dussel will den christlichen Glauben vor der Kritik von Intellektuellen und WissenschaftlerInnen bewahren, zugunsten seiner Möglichkeiten für eine praktische Veränderung der sozialen Lage der Hilfsbedürftigen. (vgl. Dussel 1988a: 96) Für ihn stellt die Ethik der Befreiung den „Glauben an das Gute“ bzw. den „Glauben an die Befreiung“ dar. Deswegen konzipiert Enrique Dussel die Theologie der Befreiung auch nicht als ein Teilgebiet der (katholischen) Theologie, vielmehr sieht er in der Ethik der Befreiung die ausschließliche Art und Weise, Theologie zu betreiben (vgl. Dussel 1988a: 221). Anton Peter würdigt den besonderen Verdienst von Enrique Dussel: „Sein Denken ist einer der wenigen Entwürfe, die der Befreiungstheologie eine fundamental-theologisch tragfähige Grundlage gegeben haben.“ (Peter 1997: 8) Nach Anton Peter ist Enrique Dussel der Einzige, welcher der Theologie der Befreiung ein breites und tiefes wissenschaftliches Fundament geliefert hat. Für die Beschreibung des Fundaments der Befreiungstheologie Dussels werden im Folgenden die zentralen Aussagen der beiden oben genannten Werke besprochen.

²¹ Die Begriffe „Ethik der Befreiung“ bzw. „Befreiungsethik“ und „Theologie der Befreiung“ bzw. „Befreiungstheologie“ werden in dieser Arbeit nicht synonym verwendet. Letztere werden allgemein in Bezug auf die Theologie der Befreiung verwendet. Erstere, wenn Enrique Dussels Interpretation der Theologie der Befreiung besprochen wird.

2.4.1. Die *Ethik der Gemeinschaft*

Die *Ethik der Gemeinschaft* ist leicht verständlich geschrieben. Sämtliche Verweise sind Zitate aus der Bibel bzw. Zusammenfassungen von Zeitungsberichten. Enrique Dussel beschreibt in der *Ethik der Gemeinschaft* seine Theologie der Befreiung als eine materiale und ontologische Ethik. Er betont die positive Funktion der christlichen Nächstenliebe für die Befreiung der Anderen: Die christliche Liebe sei eine fordernde Art der Liebe, weil sie die Anderen als andere respektiert und direkt zur Hilfeleistung auffordert (vgl. Dussel 1988a: 19). Andererseits birgt der christliche Glaube eine Quelle der Kraft für die Veränderung der realen Situation von den Armen und Unterdrückten: Er versorgt revolutionäre Bewegungen mit einer „utopischen Hoffnung“, d.h. mit dem Glauben an die Möglichkeit der Veränderung der sozialen Zustände und einer Verbesserung der sozialen Lage (vgl. Dussel 1988a: 94). Gemäß dieser beiden Aspekten gliedert sich die *Ethik der Gemeinschaft* in zwei unterschiedliche Teile gleicher Länge: Die ersten zehn Kapitel dienen einer theoretischen Herleitung der Ethik und der Definition bzw. Unterscheidung zentraler Begrifflichkeiten. Die anschließenden zehn Kapitel widmen sich einer praktischen Anwendung der Befreiungsethik, d.h. es geht um Fragen der Arbeitsethik und um eine Kritik des Kapitals, der Dependenz, der transnationalen Konzerne, etc.

Im ersten Teil der *Ethik der Gemeinschaft* beschreibt Enrique Dussel Grundprobleme der Theologie der Befreiung. Um ein Verständnis für die Befreiungsethik erlangen zu können, werden die Grundprobleme anhand der Gegenüberstellung einiger zentraler Begriffe dargestellt. Bei den Begriffspaaren handelt es sich um die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Ethik und Moral, von Volk und Klasse sowie von Gut und Böse.

Gemeinschaft vs. Gesellschaft

Die Unterscheidung von (christlicher) Gemeinschaft und Gesellschaft beruht bei Enrique Dussel „[...] auf dem ethischen Kriterium der Annahme bzw. Ablehnung der Exteriorität des/der Anderen, wodurch das ‚Von-Angesicht-zu-Angesicht‘ gewahrt oder zerstört wird.“ (Schelkshorn 1992: 108) Demnach basieren (christliche) Gemeinschaft und Gesellschaft auf sich unterscheidenden Aspekten: Die Gesellschaft baut auf der Ordnung von Gesetzen und Normen auf, in ihr sind die Individuen nicht in einem gleichberechtigten Verhältnis. Die (christliche) Gemeinschaft dagegen basiert auf den Werten des christlichen Glaubens, sie betont die

Gleichheit der Menschen und fordert die Abschaffung von Herrschaft und Unterdrückung.

Nach Enrique Dussel zeichnet sich die christliche Gemeinschaft besonders durch ihre Gerechtigkeitsliebe aus: Ihre Mitglieder sind als Personen „[...] frei und vollständig und verwirklichen sich als Individuen im gemeinsamen Leben.“ (Dussel 1988a: 20) Die christliche Gemeinschaft stellt damit die Idealform einer sozialen Ordnung dar: Sie ist das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ der Personen in einem Verhältnis der Gerechtigkeit (vgl. Dussel 1988a: 37). „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ ist als Begegnung auf Augenhöhe zu verstehen, d.h. die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft sind gleichberechtigt und achten die Würde bzw. die Bedürfnisse der Anderen. Die gemeinschaftliche Praxis zeichnet sich dadurch aus, „[...] daß zwei oder mehrere Personen als ein ‚Verein freier Menschen‘ in Gerechtigkeit und Gleichheit zueinander in Beziehung treten, ohne daß der eine über den anderen herrscht.“ (Dussel 1988a: 89) Alle Personen nehmen im gleichen Maße am gemeinschaftlichen Leben teil. Deswegen existieren in der idealen christlichen Gemeinschaft auch keine Herrschaftsverhältnisse, weder in familiären noch in politischen oder ökonomischen Beziehungen.

Von Gesellschaft spricht Enrique Dussel wenn „[...] das Verhältnis zwischen Personen nicht von Gleichheit, Gerechtigkeit und Gutheit bestimmt ist, sondern die eine Person über die andere herrscht [...]“ (Dussel 1988a: 88). In der Gesellschaft stellt sich die soziale Situation des Individuums „[...] innerhalb der geltenden Ordnung der Unterdrückung [...]“ (Dussel 1988a: 37) dar. In der Realität drückt sich die Exteriorität von Menschen, Gruppen, Nationen, etc. über Herrschaftsverhältnisse in der Gesellschaft aus, d.h. durch Ausbeutung und Unterdrückung. Das Streben der christlichen Gemeinschaft, die soziale Situation der Anderen zu verbessern, will zwar mit der bisherigen Ordnung (Totalität) brechen, negiert sie aber nicht als historisch bedingte Form von Gesellschaft. Das bedeutet, dass die christliche Gemeinschaft sich aus der vorherrschenden Form der gesellschaftlichen Ordnung heraus entwickeln wird: „Die ‚neue Gesellschaft‘ wird weder die klassenlose Gesellschaft noch das vollendete Reich Gottes auf Erden sein, sie steht zum alten System keineswegs in absoluter Diskontinuität.“ (Schelkshorn 1992: 123) In dieser Aussage ist implizit enthalten, dass Enrique Dussels Vorstellung von der christlichen Gemeinschaft weder die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden sein, noch eine real existierende, sozialistische Gesellschaftsordnung nachahmen möchte.

Leider erwähnt Enrique Dussel nichts, inwieweit Heiden, andersgläubige Menschen oder Atheisten in der Gesellschaft und in der idealen Gemeinschaft existieren bzw. integriert sind. Deswegen wird im Folgenden, das Wort christlich in Klammern gesetzt, an denen Enrique Dussel allgemein von einer Ethik bzw. der idealen Gemeinschaft spricht.

Ethik vs. Moral

Das Verhältnis von der Ethik zur Moral verläuft analog zu jenem von (christlicher) Gemeinschaft und Gesellschaft. Die christliche Ethik dient als Basis einer „[...] konkreten, realen, zufriedenen, glücklichen Gemeinschaft [...]“ (Dussel 1988a: 25); sie stellt die Gemeinschaftsethik dar. Die Ethik ist „[...] die zukünftige Ordnung der Befreiung, die Forderungen der Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten [...]“ (Dussel 1988a: 37). Die Moral hingegen ist das praktische System der geltenden, etablierten Ordnung einer Gesellschaft. Sie ist „[...] die sittliche Wirklichkeit einer sozialen Totalität: die Sitten eines Volkes mit den entsprechenden Kodifizierungen, Autoritäten und Institutionen; [...]“ (Schelkshorn 1992: 111). Die Moral kommt regional bzw. kulturell in unterschiedlichen Formen vor. Demnach existiert auch keine universalistische Moral. Sie ist vielmehr eine historisch entwickelte Realität, die politisch-ökonomische Systeme rechtfertigt und von den Individuen internalisiert wird. (vgl. Schelkshorn 1992: 109ff.) Die Moral spiegelt die Gesellschaftsform einer Nation, Region oder Gruppe wieder; die Ethik dagegen die Gebote der (christlichen) Gemeinschaft:

„Die *ethische* Praxis der Befreiung geht vom Glauben und von der Hoffnung aus und verwirklicht diese. Die *moralische* Praxis dagegen, die vom Gesetz ausgeht, steht - selbst wenn sie legal ist und das (moralische) Gesetz erfüllt - in Beziehung zur Sünde und zum Tod. Die *ethische* Praxis dagegen gründet im Glauben und verwirklicht ihn.“ (Dussel 1988a: 81)

Die (christliche) Ethik gibt Werte vor, die die vorherrschende Strukturen einer Gesellschaft hinterfragen und verändern möchten. Sie ist die Negation der Armut, der Ausbeutung und der Unterdrückung der Anderen. In der Moral einer Gesellschaft drücken sich die Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse aus: Sie kommen auf der Ebene der „realen, praktischen, *gesellschaftlichen* Verhältnisse“ vor und sind ein Ausdruck der konkreten Praktiken innerhalb einer Totalität (vgl. Dussel 1988a: 88).

Die (christliche) Ethik erneuert somit die Moralvorstellungen einer Gesellschaft und kann deswegen auch nicht ohne diese verstanden werden (vgl. Dussel 1988a: 109).

Volk vs. Klasse

Volk und Klasse betreffen direkt die Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft. Sie definieren die jeweiligen Personengruppen, die an den gesellschaftlichen Verhältnissen beteiligt sind. Klassen existieren nur in einer von Ausbeutung und Unterdrückung geprägten Gesellschaft: „Die ‚Klasse‘ ist eine feste Gruppe von Personen, die innerhalb des praktisch-produktiven Gesamts der Gesellschaft eine strukturelle Funktion ausübt, welche durch den Produktionsprozeß, die Arbeitsteilung sowie die Aneignung der Frucht der Arbeit bestimmt wird.“ (Dussel 1988a: 90) Klassen kann es Enrique Dussel zufolge nicht in einem gemeinschaftlichen Verhältnis der Menschen zueinander geben. Der Begriff des Volkes wird von Enrique Dussel in einem engen Zusammenhang zur Exteriorität definiert: Das Volk ist der „gemeinschaftliche Block“ der Unterdrückten einer Nation, die von der herrschenden Klasse ausgeschlossen sind (vgl. Dussel 1988a: 91f.).²²

Dank Enrique Dussel werden die Begriffe „Klasse“ und „Volk“ aus dem „[...] unfruchtbaren Streit zwischen lateinamerikanischen Marxisten und Populisten [...]“ geholt und „[...] wieder in einen streng theoretischen Diskurs zurückgebunden und präzise definiert.“ (Schelkshorn 1992: 153) Der Begriff des „Volkes“ ist gegenüber dem der „Klasse“ der weitreichendere: Volk bezeichnet alle ausgeschlossenen Menschen, d.h. „[...] die vom Produktionsprozeß Ausgestoßenen, die Arbeitslosen („Exteriorität post festum“) als auch die vom System noch nicht oder erst ansatzweise erreichten ethnischen Gruppen („geschichtlich vorgängige Exteriorität“), [...]“ (Schelkshorn 1992: ebd.) Dagegen bezeichnet der Begriff der Klasse nur die innerhalb des Systems agierenden und in einem gesellschaftlichen Zusammenhang stehenden Individuen (vgl. Penner 1995: 114). Enrique Dussels Definition von „Volk“ ist stark an dem in Lateinamerika existierenden Verständnis von „einfachen Leuten“ angelehnt: „Daher gehört zum lateinamerikanischen Verständnis von ‚Volk‘, daß man diesen Begriff mit Armut und Not, mit Leid und Entbehrung, aber auch mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit unmittelbar assoziiert.“ (Fornet-Betancourt 1988: 34) Die „einfachen Leute“ der lateinamerikanischen Gesellschaft können leicht erkannt

²² Enrique Dussel verweist außerdem darauf, dass er den Begriff „gemeinschaftlicher Block“ im Sinne Antonio Gramscis verwendet.

werden: Es sind jene Menschen, die durch eine hohe Leidenserfahrung geprägt sind, durch mangelhafte Versorgung und stetige Ausbeutung. Sie erfahren ständig eine Infragestellung ihrer Menschenwürde. (vgl. Fornet-Betancourt 1988: 39)

„Gut“ vs. „Böse“

Die Gegenüberstellung von „Gut“ und „Böse“ erfolgt über die Klärung, wie der jeweilige Begriff in der Gesellschaft in Erscheinung tritt. Das „Böse“ drückt sich über die konkret-gesellschaftliche oder die abstrakt-individuelle Sünde aus. Die konkret-gesellschaftliche Sünde kommt in den gesellschaftlichen Strukturen vor und offenbart sich in den institutionalisierten Verhaltensweisen zwischen den Individuen: „Durch die politischen, ideologischen, religiösen und wirtschaftlichen Strukturen wird die Praxis der Sünde, die Herrschaft (in der sich der eine zum Herrn des entfremdeten anderen macht) zur Institution.“ (Dussel 1988a: 35) Die Sünde besteht also darin, dass den Anderen das „Person-sein“ aberkannt wird: Die Anderen werden entfremdet und verdinglicht, d.h. sie befinden sich in der Exteriorität. Die Sünde überträgt sich geschichtlich gesehen über die institutionalisierten, gesellschaftlichen Strukturen, d.h. eine Person wird in die Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse hineingeboren und muss sich innerhalb dieser zurecht finden (vgl. Dussel 1988a: 31).

Das „Gute“ zeigt sich über das ethische Bewusstsein der Individuen: Ein ethisches Bewusstsein zu haben heißt, „[...] sich dem anderen zu ‚öffnen‘ und ihn ernst zu nehmen, es heißt Ver-Antwortung *für* den anderen *angesichts* des Systems [...]“ (Dussel 1988a: 48) zu übernehmen. Demnach ist es das Gewissen, welches das Individuum veranlasst, die Stimme der Armen und Unterdrückten zu hören. Für Enrique Dussel ist der Andere jene Person, die aufgrund ihres „[...] *absoluten* und heiligen Rechtes als Person nach Gerechtigkeit schreit.“ (Dussel 1988a: 47) Das Gute in der Gesellschaft drückt sich folglich durch den „praktischen Kampf“ gegen die vorherrschenden unterdrückerischen Strukturen des Systems aus:

„Dem anderen dienen heißt die Herrschaft negieren, es bezeichnet eine Praxis, die der bestehenden Legalität und den geltenden Strukturen widerspricht. Es bedeutet aber außerdem, von einem Entwurf der Befreiung aus zu arbeiten, der die gegenwärtige Ordnung, die den Armen beherrscht, transzendiert.“ (Dussel 1988a: 50)

Deshalb handelt es sich nicht nur um einen materiellen Akt, wenn man den Hungernden zu essen gibt, sondern auch um eine spirituelle Handlung: Es ist der Kampf gegen das Böse, d.h. gegen die sündhaften, gesellschaftlichen Strukturen (vgl. Dussel 1988a: 54). Das Gute strebt nach einer Veränderung der Gesellschaft. Es ist die Verwirklichung der christlichen Gemeinschaft. Gut-sein heißt, die Unterdrückung negieren und für die Würde der Anderen einzutreten.

Der zweite Teil der *Ethik der Gemeinschaft* widmet sich der praktischen Ebene der Befreiungsethik. Enrique Dussel unternimmt in diesem Teil eine Kritik am Kapital, an der Dependenz, an der Rolle transnationaler Konzernen, etc. Damit wird hier der materiale Aspekt der Ethik der Befreiung besonders deutlich sichtbar. Zudem lässt sich auch noch ein starker Einfluss der Phänomenologie auf die Ausdrucksweise von Enrique Dussel feststellen: Jede Theologie der Befreiung „[...] ist sowohl die Bejahung des Fleisches und der Sinnlichkeit als auch Empfindsamkeit gegenüber dem Schmerz des anderen - um so mehr, wenn dessen Schmerz die Frucht der Sünde der Unterdrückung ist.“ (Dussel 1988a: 71) Die Theologie der Befreiung widmet sich den konkreten Bedürfnissen der Menschen. Den Ausgangspunkt der Befreiungsethik Enrique Dussel bildet deswegen das konkrete menschliche Leben. Enrique Dussel beschreibt das Leben als reine „Aktivität“: Der Mensch verbraucht als Lebewesen Energie. Um diese wieder „auftanken“ zu können, braucht er die Befriedigung seiner Bedürfnisse: „Das Bedürfnis ist der Mangel an den lebensnotwendigen Dingen: Hunger, Kälte, fehlende Wohnung, Krankheit ... Etwas brauchen heißt, sich der Welt zu öffnen, sich etwas zu wünschen, das diese erfüllen kann.“ (Dussel 1988a: 119) Die Arbeit an sich stellt jene Aktivität dar, die der Mensch für die Sicherung seiner Existenz unternimmt. Es handelt sich dabei um die menschliche Lebenszeit, die für den Gelderwerb aufgebracht sowie dazu benötigt wird, sich reproduzieren zu können. Der einfache Arbeiter, der seine Lebenszeit darin investiert, seine Grundbedürfnisse zu stillen, ist daher der Bezugspunkt der Theologie der Befreiung: In den Bedürfnissen dieses „gewöhnlichen“ Arbeiters manifestieren sich die Forderungen der Befreiungsethik sowie die Kritik an den vorherrschenden ökonomischen und politischen Zuständen.

Kritik am Kapitalismus

Für Enrique Dussel ist der Mensch die Instanz der Wertschöpfung, da durch seine Arbeit Gegenstände mit Gebrauchswert hergestellt werden. Das Kapital dient in weiterer Folge dazu, den Menschen für seine geleistete Arbeit zu bezahlen, sowie in weiterer Folge für den Austausch von Gebrauchsgegenständen (z.B. Lebensmittel). Das Kapital bietet aber auch die Möglichkeit zur Akkumulation und damit die Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten: „Das Geld bietet die Möglichkeit, es anzuhäufen, Reichtümer, die fremdes Leben darstellen, ‚zu verschmelzen‘. Wenn es kein Geld gäbe, gäbe es zwar Raub, dieser könnte aber nicht akkumuliert werden.“ (Dussel 1988a: 125) Indem der Kapitalist dem Arbeiter weniger zahlt als dieser für seinen Lebensunterhalt benötigt, schafft er den Armen.

Für Enrique Dussel existiert der „Arme“ in einem doppelten Sinn: „Ökonomisch ‚arm‘ ist der Elende, der, der auf der Straße liegt, der Mensch außerhalb des Systems, in der Exteriorität. Biblisch ‚arm‘ ist der Ausgebeutete, der Ijob, dessen Leiden das Ergebnis der Praxis der satanischen Herrschaft des Sünders ist.“ (Dussel 1988a: 132) Enrique Dussel kritisiert mit dieser einfachen aber drastischen Aussage die simplifizierende Sichtweise der WirtschaftswissenschaftlerInnen, die den Mehrwert lediglich als der Differenz zwischen dem erzielten Verkaufspreis und den benötigten Produktionskosten bestimmen (vgl. Dussel 1988a: 133). Noch deutlicher drückt sich für ihn die mangelnde Achtung des Kapitalismus gegenüber der Würde des Anderen darin aus, dass der Arme seine Arbeitskraft verkaufen sowie seine gewohnte, heimische Umgebung verlassen muss, um an Essen, Kleidung oder eine Wohnung zu gelangen. Für den lateinamerikanischen Arbeiter stellt das kapitalistische System den Zwang zur Emigration dar: „Das herrschende System hat seine frühere Lebensweise zerstört. Es hat ihn aus dem Land vertrieben, in dem er Sicherheit besaß, wo er mit seinem ehrlich erworbenen Reichtum, seiner Familie und Verwandtschaft, mit Ethnie, Geschichte, Kultur und Religion zu Hause war.“ (Enrique Dussel 1988a: 129) Die Stimmen der Armen und Unterdrückten, die diese Situation beklagen, finden in der Befreiungsethik Enrique Dussels Gehör, Anerkennung und Hilfeleistung.

Kritik an der Abhängigkeit peripherer Nationen von Industrieländern

Die Kritik am Kapital lässt sich von der nationalen Ebene auch auf die internationalen Beziehungen zwischen Staaten und Konzernen übertragen. Diese Kritik findet ihren

Ausdruck in der Theorie der Dependenz zwischen Peripherie und Zentrum. Enrique Dussel beschreibt in der *Ethik der Gemeinschaft* die Dependenz als die „Sünde über Sünde“, weil die arme kapitalistische Nation doppelt ausgebeutet wird: „[...] einmal (gesellschaftlich) durch ihre eigene bürgerliche Klasse und einmal (wirtschaftlich) durch das nationale private Gesamtkapital.“ (Dussel 1988a: 143). Die „arme“ Nation muss daher eine doppelte Unterdrückung hinnehmen: „Sie muß nicht nur (politisch-militärische) Herrschaft ertragen, sondern auch ideologische (kulturelle) Hegemonie und wirtschaftliche Ausbeutung (durch den Transfer des Mehrwerts).“ (Dussel 1988a: 141) Befreiung bedeutet für die arme Nation demnach die Überwindung dieses „sündigen“ und entfremdenden Abhängigkeitsverhältnisses, und zwar in ideologischer, politischer und ökonomischer Hinsicht (vgl. Dussel 1988a: 147). Die Kritik Dussels betont besonders die Funktion der transnationalen Konzerne in dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen den peripheren Nationen und den Ländern des Zentrums: Die transnationalen Konzerne nehmen eine Doppelrolle ein, da sie sowohl das Kapital der Länder des Zentrums („entwickeltes-zentrales Kapital“) als auch das der Länder der Peripherie („unterentwickeltes-peripheres Kapital“) nutzen (vgl. Dussel 1988a: 151). Dabei entstehen drei Formen der „Ungerechtigkeit“ gegenüber den peripheren Staaten und ihren Konzernen: (1) es existiert ein ungleicher Wettbewerb zwischen der nationalen, traditionellen Produktionsweise und der internationalen Massenindustrie auf dem heimischen (peripheren) Markt; (2) die transnationalen Konzerne schöpfen den (Mehr-)Wert der Niederlassungen aus der Peripherie ab und verbuchen ihn im Mutterkonzern; (3) die transnationalen Konzerne verdrängen die nationalen (peripheren) Unternehmen vom Weltmarkt, da sie günstigere Marktpreise anbieten können. Die Folge dieses Prozesses ist, dass die transnationalen Konzerne auf vielfältige Weise den armen Ländern ihren Reichtum entziehen und diese sich wirtschaftlich nicht weiter entwickeln können. Enrique Dussel sieht hierin einen krassen Widerspruch zu den gängigen „Desarrollismo“-Theorien²³, die davon ausgehen, dass sich die Peripherie durch eine bloße Nachahmung der Entwicklungsstufen der Industrieländer „entwickeln“ würden. (vgl. Dussel 1988a: 155ff.)

²³ Enrique Dussel bezeichnet mit dem Begriff „Desarrollismo“-Theorien, die Entwicklungstheorien, welche davon ausgehen, dass eine Entwicklung der peripheren Länder, der Dritte-Welt-Länder, nur über eine Nachahmung der Entwicklungsstufen der Industrieländer funktionieren kann.

Kritik am Sozialismus

Enrique Dussel beschäftigt sich in seinem Buch *Ethik der Gemeinschaft* auch kritisch mit dem (real-existierenden) Sozialismus. Er kritisiert an den politischen Strukturen sozialistischer Länder (wie Angola, China, Jugoslawien, Kuba, die Sowjetunion und Vietnam) das Versäumnis, keine Institutionen geschaffen zu haben, die die Arbeiter bzw. die selbstverwalteten Unternehmen in ihren Interessen und Rechten schützten (vgl. Dussel 1988a: 194). Eine klassenlose Gesellschaft, wie sie als Idealform im Sozialismus konzipiert ist, lässt sich nach seines Erachtens nicht durch eine „totale Planung“ umsetzen: Sie kann daher auch nicht auf Erden, sondern nur im Reich Gottes erreicht werden (vgl. Dussel 1988a: 177). Deshalb ist der sozialistische Klassenkampf nach Ansicht Enrique Dussels nur ein Ausdruck für die „Spannungen, Widersprüche und praktischen Zusammenstöße“, die zwischen den Klassen bestehen. Der Klassenkampf spiegelt daher die „Sünde“ in der Gesellschaft wieder. (vgl. Dussel 1988a: 174) Im Gegensatz dazu existieren in der vollkommenen christlichen Gemeinschaft keine Unterdrückung und Ausbeutung. Die christliche Gemeinschaft zeichnet sich vielmehr durch Nächstenliebe und die Anerkennung der Würde des Anderen aus. Deswegen will die Ethik der Befreiung die Gesellschaft modernisieren bzw. die vorherrschenden Strukturen verändern. Sie zielt nicht darauf ab, eine „Dritt-Weg-Ideologie“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu konstruieren: vielmehr zielt sie auf eine gleichberechtigte Stellung aller Länder sowie aller gesellschaftlicher Schichten ab. Für Enrique Dussel ist die Befreiungsethik eine per se christliche Lösung der wirtschaftlichen und politischen Probleme der Menschheit. (vgl. Dussel 1988a: 196)

2.4.2. Das Prinzip Befreiung

Enrique Dussels Buch *Prinzip Befreiung* unterscheidet sich stark von *Ethik der Gemeinschaft*. Raul Fornet-Betancourt beschreibt den Unterschied zwischen den beiden Werken folgendermaßen: Die „neue“ *Ethik der Befreiung* (*Ética de la liberación*) will im Gegensatz zur *Ethik der Gemeinschaft* ein „Vernunftprinzip“ für das ethische Handeln entwickeln und es aus einer rein philosophischen (und nicht aus einer theologischen) Perspektive „aufgreifen“ (vgl. Dussel 2000: 10). Beide Bücher stellen somit zwei sehr unterschiedliche Versuche dar eine Befreiungsethik zu begründen.

In *Prinzip Befreiung* bespricht Enrique Dussel die Befreiungsethik wesentlich theoretischer und abstrakter als in *Ethik der Gemeinschaft*. Eduardo Mendieta würdigt deswegen ausdrücklich die systematische Analyse von Enrique Dussel: „[...] Dussel's *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion* is the most comprehensive, thorough, and systematic analysis of the relationship between ethics, globalization, and history.“ (Mendieta 2000: 122) *Prinzip Befreiung* kann daher als ein Werk interpretiert werden, das zwischen einer philosophischen und einer theologischen Begründung der Befreiungsethik hin und her pendelt. Um Redundanzen zu der vorherigen Analyse von *Ethik der Gemeinschaft* zu vermeiden, sollen hier in weiterer Folge die wesentlichen Gedanken und Erkenntnisse Enrique Dussels nur sehr knapp aufgezeigt werden.

Zudem ist anzumerken, dass Enrique Dussel mit *Prinzip Befreiung* seine Ansicht festigt, dass die Ethik der Befreiung eine kritische und materiale Ethik ist. Denn, er unternimmt

„[...] in seiner jüngsten Arbeit ‚Etica de la Liberación‘ den Versuch einer umfassenden Analyse aktueller Moraltheorien im Ausgang von der natürlichen Grundintuition von Moral, die mit der Formel Produktion, Reproduktion und Entwicklung des Lebens umschrieben wird.“ (Krumpel 1999: 314f.)

Der Inhalt der Ethik der Befreiung ist die Verbesserung der sozialen Lage der Armen und Unterdrückten. Sie negiert die vorherrschende Totalität, weil diese die Anderen ausgrenzt. Ihre Bezugspunkte sind die realen Probleme der Armen und Unterdrückten. Deswegen stellt die Befreiungsethik für Enrique Dussel auch eine „Ethik des Lebens“ dar:

„Es handelt sich hier um eine Ethik des Lebens, d.h. der Inhalt dieser Ethik ist das Leben. Daher möchten wir den Leser gleich zu Beginn auf den Sinn einer *inhaltsbezogenen* oder *materialen Ethik* hinweisen. Das Projekt einer Befreiungsethik entwirft sich auf eine ihm eigene Weise aus der Ausübung der ethischen Kritik heraus, in der die negierte Würde des Lebens des Opfers, des Unterdrückten oder Ausgeschlossenen bestätigt wird.“ (Dussel 2000: 17)

Die Ethik der Befreiung ist kritisch, weil sie der Stimme der Anderen ein Gehör verschafft. Sie ist kritisch, weil sie sich um die Opfer, die Ausgeschlossenen und die

Unterdrückten kümmert. Sie ist kritisch, weil sie die ausgrenzenden Strukturen der herrschenden Gesellschaft negiert und eine (christliche) Gemeinschaft umsetzen will. Sie ist kritisch, weil sie Verantwortung für die Anderen übernimmt: „Die Verantwortung für den Anderen - [...] - konstituiert den kritischen Kern der Ethik und verpflichtet uns im geltenden System oder Totalität die Ursachen für die Schädigung der Opfer zu suchen.“ (Dussel 2000: 103) Ihr Anspruch kann somit auf eine einfachen Aussage reduziert werden: „Auf die Stimme des Anderen zu hören heißt, ein neues System zu konstruieren, in dem der Andere ‚zu Hause‘ sein kann.“ (Dussel 1990: 74)

Die Anerkennung der Würde des Anderen

Die Ethik der Befreiung handelt von der Anerkennung der Würde der Anderen, von der Hilfsbedürftigkeit der Armen und der Ausgegrenzten, sowie von der Verbesserung ihrer realen sozialen Situation. Die Befreiungsethik geht von der Verpflichtung aus, „[...] das konkrete menschliche Leben jedes einzelnen ethischen Subjekts einer Gemeinschaft zu produzieren, reproduzieren und weiterzuentwickeln.“ (Dussel 2000: 17) Der Grund hierfür ist das (christliche) Gebot der Nächstenliebe: Der/die Andere ist mittels der Proximität stets der/die Nächste. Die „Liebe-zu-sich-selber“, d.h. sich selbst sein Leben zu erhalten, überträgt sich daher direkt auf den Anderen und verpflichtet das Individuum zu Respekt und Hilfeleistung: „Die Tatsache, daß das Antlitz des Leidenden auf mich als Appell einwirken kann, ist erst dadurch möglich, weil ich selbst Sinnlichkeit bin, eine a priori verwundbare Leiblichkeit.“ (Dussel 2000: 97) Deshalb ergeben sich aus der mangelhaften Versorgung der Armen, der Ausgeschlossenen und Unterdrückten für die Ethik der Befreiung unumstößliche Forderungen, die zum Handeln zwingen:

„Wenn sich im Wort, im Blick des/der Anderen tatsächlich der *ursprüngliche* Anspruch des Sittlichen meldet, wenn weiters der/die Arme die je *konkrete* Exteriorität gegenüber *jedem* geschichtlich-relativen Moralsystem ist, dann liegt in der Forderung des/der Armen nach Befreiung aus der Unterdrückung ein Imperativ von unbedingter und absoluter Gültigkeit.“ (Schelkshorn 1992: 112)

Die Befreiungsethik von Enrique Dussel verweist auf die Notwendigkeit ein „moralisches, intersubjektives und formal-konsensuelles“ Geltungskriterium zu definieren, das den Menschen als Individuum anerkennt: Dieses Geltungskriterium

lässt sich darüber bestimmen, was der Reproduktion des menschlichen Lebens dient (vgl. Dussel 2000: 45). Damit liefert die Befreiungsethik „[...] eine philosophische Theorie des Ethischen als dem Grund der praktischen Moralität intersubjektiv verstandener Autonomie.“ (Penner 1995: 116) Da das Individuum als frei und gleich erkannt und anerkannt wird, ist eine ethische Handlung möglich. Die ethische Handlung muss dabei den Forderungen des Menschen bzw. den Gegebenheiten der Situation genügen. Sie wendet sich direkt an die Grundbedürfnisse der Anderen, entweder an die Sicherung des Lebens oder die gleichberechtigte Teilnahme an der Gesellschaft: „Die Faktibilität bestimmt den Umgang mit den Mitteln und Vermittlungen, d.h. das Realisieren-‘Können‘ der eigenen, einzelnen oder gemeinschaftlichen Projekte, das materiale Projekt des Lebens oder das formale der symmetrischen Partizipation.“ (Dussel 2000: 73) Das Ziel der Befreiungsethik drückt sich daher in konkreten Taten aus: in der Überwindung der Ausgrenzung bzw. der Unterdrückung, in der grundlegenden Versorgung mit lebenswichtigen Dingen, aber auch durch Bildung. Die Ethik der Befreiung kann somit auch unter der simplen Formulierung „Die Achtung der Würde des/der Anderen“ subsumiert werden. Hans Schelkshorn bestimmt dies gar als den wesentlichen Imperativ der Befreiungsethik Dussels:

„In einer durch Herrschaft verzerrten Lebenswelt, die Menschen zu einem langsamen und unbeachteten Tod verdammt, verwandelt sich die Forderung der Achtung der Menschenwürde in den Imperativ, die Ausgrenzung und Unterdrückung des/der Anderen zu überwinden.“ (Schelkshorn 1997: 148)

Die Rolle des/der Anderen in der Befreiungsethik

Die Ethik der Befreiung thematisiert die Unterdrückten und Ausgeschlossenen in einer doppelten Weise: zum einen als „Objekte“, bezogen auf die ethische Handlung an sich, zum anderen als „Subjekt“, da nur ein Individuum eine ethische Handlung anregen und umsetzen kann. Der Philosophie bzw. Theologie Enrique Dussels geht es also „[...] um die Notwendigkeit eines Projektes der Befreiung, welches durch den Anderen als anderen entsteht.“ (Dussel 1990: 77) Der Prozess der realen Befreiung kann nur von den Armen und Unterdrückten selbst vollzogen werden. Indem die

Opfer ihr Antlitz und ihre Stimme erheben und die herrschende Totalität kritisieren, wird eine Veränderung der realen sozialen Strukturen ausgelöst:

„Es sind die Beherrschten und Ausgeschlossenen, die Opfer selbst, die in einer hegemonisch eingerichteten Gemeinschaft²⁴ die Aufgabe haben, eine neue Symmetrie zu errichten; es wäre dann eine neue, kritische, historische, reale, konsensuelle Kommunikationsgemeinschaft.“ (Dussel 2000: 55)

Die Opfer, d.h. die Anderen, entwickeln eine schöpferische Kraft für die Veränderung der sozialen Gegebenheiten. Sie entwickeln „[...] positive utopisch-faktible (mögliche) Alternativen, d.h. künftige Systeme, in denen die Opfer aufhören, Opfer zu sein.“ (Dussel 2000: 117) Die Ethik der Befreiung strebt nicht nur nach der Verbesserung der sozialen Lage der Anderen, sondern auch nach einer Veränderung der gesamten gesellschaftlichen Struktur - das (utopische) Ziel ist die christliche Gemeinschaft, in der alle Menschen gleichberechtigt nebeneinander leben. Diese sozialen Veränderungen bewirken aber nicht nur für die Armen und Unterdrückten Verbesserungen, sie ergeben auch hinsichtlich der Totalität neue Möglichkeiten:

„Denn im Aufbruch der Armen eröffnet sich auch für die Herrschenden die Chance zu neuen Formen menschlichen Zusammenleben, in der ihre Privilegien und Reichtümer nicht mehr durch aufwendige Sicherheitssysteme geschützt werden müssen; [...]. Befreiung intendiert nicht die Umkehrung, sondern die *Transformation* der Herrschaftsbeziehungen in ein gleichberechtigtes Miteinandersein.“ (Schelkshorn 1997: 155)

Das Projekt der Befreiung

Die radikale und gewalttätige Revolution ist für die Befreiungsethik keine wirkliche Option, weil der christliche Glaube Gewalt ablehnt. Dennoch ist Enrique Dussel der Meinung, dass eine gerechte Verteidigung der Unterdrückten - unter Wahrung angemessener Mittel - den Prinzipien der Befreiungsethik nicht widerspricht. Als positives Beispiel führt er hierzu die Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN;

²⁴ Wenn man der Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft folgt, die Enrique Dussel in die *Ethik der Gemeinschaft* unternommen hat, dann müsste an dieser Stelle der deutschen Übersetzung eigentlich „Gesellschaft“ stehen, da hier auf die realen sozialen Gegebenheiten Bezug genommen wird.

dt.: Sandinistische Nationale Befreiungsfront) in Nicaragua an. (vgl. Dussel 1988a: 181) Für ihn zeichnet sich daher die Praxis der Befreiungsethik durch realistische Reformen aus:

„Im Gegensatz dazu besteht für den lebensklugen, realistischen und selbst revolutionären Militanten, der weiß, daß Revolutionen Ausnahmeerscheinungen sind, die tägliche Praxis häufig darin, mit der Perspektive leben zu müssen, daß er nur Reformen verwirklichen kann, weil das konkret das einzig Mögliche ist.“ (Enrique Dussel 1988a: 178)

Die Praxis der Befreiungsethik zeichnet sich zwar durch den „Kampf gegen das Elend“ aus, meint dies aber per se nicht im militärischen Sinne. Sie ist vielmehr ein „Projekt der Befreiung“, das die „politisch-ökonomische Lebensgemeinschaft“ von vornherein ernst nimmt und ethische Forderungen hinsichtlich einer gleichberechtigten Lebenssituation der Menschen artikuliert: „Die sogenannte Befreiungspraxis achtet in ihrer Beschreibung der Problematik als Anthropologie und Ethik immer auf die Strukturen und die Praxis der Herrschaft, auf die Ebene der Leiblichkeit, der Produktion, der Ökonomie.“ (Dussel 1990: 90) Die Praxis der Befreiungsethik ist ein stetig fortdauernder Prozess, denn sobald die Armen und Unterdrückten „befreit wurden“, erscheinen an anderer Stelle „neue“ arme und Unterdrückte.²⁵ Daraus ergibt sich für die Befreiungsethik das Problem der „Kontinuität der Opfer“:

„Das Opfer ist seinerseits ein unvermeidbares Moment. Seine Unvermeidbarkeit kommt von der Tatsache, daß es empirisch unmöglich ist, daß eine Norm, eine Handlung, eine Institution oder ein ethisches System sich als vollkommen in ihrer Geltung und in ihren Konsequenzen erweisen. Ein perfektes ethisches System ist empirisch unmöglich [...].“ (Dussel 2000: 104)

Enrique Dussel ist der Meinung, dass es für einige Menschen dauerhaft schwierig sein wird, gleichberechtigt an einer Gesellschaft teilzunehmen. Die Anderen, die Armen und Ausgeschlossenen sind also systemimmanent: „Es ist *faktisch unmöglich*, daß es keine Ausgeschlossenen gibt.“ (Dussel 2000: 119) Dies ist für Enrique Dussel jedoch kein Argument, die Ethik der Befreiung als obsolet oder als sinnloses

²⁵ vgl. hierzu Kapitel 2.3.1.: Anspruch und Methode der Philosophie der Befreiung.

Unterfangen zu erachten. Im Gegenteil, erst dadurch wird die kritische Auseinandersetzung mit den realen Gegebenheiten immer wieder von neuem ermöglicht. Es sind die Opfer der Totalität, welche die Unvollkommenheit und die Ungerechtigkeit des Systems erst sichtbar und dadurch eine Veränderung bzw. eine Verbesserung der realen Situation notwendig machen (vgl. Dussel 2000: 105). Für die Befreiungsethik ergibt sich aus dieser Tatsache ein immer wieder anwendbarer Stufenplan: „Man muß daher zuerst ein Projekt artikulieren, dann ein detailliertes Programm, und schließlich ein verändernde Utopie, die den Weg beleuchten soll.“ (Dussel 2000: 139f.) Die Kritik der Ethik der Befreiung kann demnach erst obsolet werden, wenn das Elend auf der Erde verschwunden ist. Bis dieses utopische Ziel erreicht ist, gilt für viele Arme und Unterdrückte das Bild aus einer Mitteilung der EZLN, die von Enrique Dussel zitiert wird: „Unsere Schritte hatten kein Schicksal, wir lebten und starben vor uns hin.“ (vgl. Dussel 2000: 91) Für den, der allerdings Verantwortung für den Anderen übernimmt und es erträgt, dafür „[...] verfolgt, eingekerkert, gefoltert und getötet [...]“ zu werden, der „[...] bezeugt die Herrlichkeit des Unendlichen in der Totalität.“ (Dussel 1989: 116) Solche Menschen sind die „Helden“ der Ethik der Befreiung.

2.5. Enrique Dussel zur Situation Lateinamerikas: Die Erfindung des Anderen

Enrique Dussel betreibt in seinen Schriften eine intensive Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung Lateinamerikas im Allgemeinen und mit der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Situation Mexikos im Speziellen. Er betrachtet dabei insbesondere die „Entdeckung“ Lateinamerikas Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, die sich aus seiner Sicht vornehmlich als eine Eroberung der „neuen“ Gebiete in Mittel- und Südamerikas herausgestellt hat. Damit einhergehend kritisiert Enrique Dussel das „ego cogito, ergo sum“ („ich denke, also bin ich“) der europäischen Ideengeschichte, das sich im Falle von Lateinamerika in einem „ego conquiro“ („ich erobere“) ausgedrückt hat. Erst durch dieses „ego conquiro“ wurde der Andere zu einem Feind, der ausgeschlossen und unterdrückt werden konnte. Als engagierter Beobachter will Enrique Dussel mit dem Eurozentrismus der (europäischen) Geschichtsschreibung aufräumen. Abgesehen davon nimmt er aber auch zur heutigen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Situation Lateinamerikas Stellung: Insbesondere auch zum zapatistischen Aufstand in Chiapas, Mexiko.

2.5.1. Zur Situation Lateinamerikas um 1500

Für Enrique Dussel stellt 1492 ein äußerst einschneidendes Jahr für Lateinamerika dar. Ihm zu Folge kann das Jahr 1492 als das eigentliche Geburtsjahr der Moderne bezeichnet werden. Für ihn ist die „Entdeckung“ Amerikas²⁶ mit der Konstitution der modernen (europäischen) Subjektivität gleichzusetzen. (vgl. Dussel 1993a: 16) Erst durch die Entdeckung Amerikas konnte sich Europa als Mittelpunkt der Welt konstituieren: „Erst durch die *Conquista* setzte das moderne europäische Ich sich selbst als die alles bestimmende, die alles einholende und alles sich einverleibende Wirklichkeit.“ (Peter 1997: 35) Die „Entdeckung“ verwandelte sich allerdings sehr schnell in eine Eroberung der „neuen“ Gebiete, denn die lateinamerikanischen Imperien waren „[...] dem Ansturm der Spanier und Portugiesen weder politisch-militärisch noch geistig-kulturell gewachsen [...]“ (Schelkshorn 1992: 63). Zudem war diese Eroberung aus Sicht der Europäer von ihrer höchsten geistlichen Instanz „abgesegnet“ worden: Ab 1493 wurde Ferdinand von Aragón, dem König von Spanien, durch eine Bulle des Papstes Alexanders VI. die Herrschaft über jene Inseln bzw. Gebiete erlaubt, die unter seiner Krone entdeckt wurden (Dussel 1993a: 61). Für die indigene Bevölkerung der mittel- und südamerikanischen Länder brach damit der Beginn einer „neuen“ Zeitrechnung an:

„Der Indianer hat keine Geschichte, weil seine *Welt* die der Zeitlosigkeit der primitiven Mythologie, der ewigen Archetypen ist. Der Eroberer beginnt eine Geschichte und vergißt seine Geschichte in Europa. Hispanisch-Amerika beginnt bei Null. Eine abhängige Kultur in einer angsterregenden Situation!“ (Dussel 1988b: 56)

Die Konquistadoren waren zwar von der Schönheit und der „vollendeten Struktur“ der Städte der indigenen Bevölkerung fasziniert, aber nur wenige von ihnen waren bemüht, deren Sprachen zu erlernen oder die vorgefundenen Kulturen zu verstehen und zu bewahren. Im Gegenteil dazu begannen die meisten Konquistadoren den „Indianern“ ihre Kultur und ihre Religion aufzuzwingen (vgl. Dussel 1997: 17). Für die spanische Krone ergab sich aus der Beherrschung des „neuen“ Kontinents ein

²⁶ Besonders paradox an der vermeintlichen Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus ist, dass nach Enrique Dussel der Kontinent bereits 1489 schon bekannt war. Als Beleg hierfür führt Dussel die Karten des Heinrich Hammer an. (vgl. Dussel 1993a: 16)

immenser wirtschaftlicher Vorteil: durch einen „neuen“ Binnenmarkt, durch den Überseehandel, durch den Raub von Edelmetallen, wie Silber und Gold, etc.²⁷

Die Entdeckung Amerikas war „[...] von Anfang an keine ‚Begegnung‘ zweier Welten, sondern eine gewaltsame ‚kolonisatorische Invasion‘. Die Eroberung Amerikas war aggressiv, gewaltsam und destruktiv.“ (Dussel 1997: 16) Enrique Dussel erachtet den Begriff „Begegnung zweier Kulturen“ im Zusammenhang mit der Eroberung Südamerikas als einen reinen Euphemismus der Europäer. Die „Begegnung“ zwischen Europa und Lateinamerika erfolgte nicht auf Augenhöhe, sondern stellte sich von vornherein als eine asymmetrische Beziehung dar, in der das „europäische Ich“ die indigene Bevölkerung Lateinamerikas überdeckte bzw. vernichtete: „Es war ein ‚Schock‘ und zwar ein abstoßender, völkermörderischer, absolut zerstörerischer Schock für die indigene Welt.“ (Dussel 1993a: 68) Aus diesem Grund unternimmt Enrique Dussel eine präzise Unterscheidung der Begriffe „Erfindung“, „Entdeckung“ und „Beherrschung“ und beschreibt ihre Bedeutung für Lateinamerika.

2.5.2. Die Unterscheidung von Erfindung, Entdeckung und Beherrschung

Enrique Dussel hat Anfang der 1990er Jahre an mehreren Universitäten im deutschsprachigen Raum sowie in Nord- und Südamerika Vorlesungen zum Gedenken an den 500. Jahrestag der „Entdeckung“ Amerikas gehalten. So auch an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität in Frankfurt von Oktober bis Dezember 1992. (vgl. Dussel 1993a: 13) In diesen Vorlesungen nimmt Dussel zu einer Unterscheidung der verschiedenen Dimensionen von der Eroberung Amerikas Stellung. Er differenziert zwischen einer „Erfindung“, einer „Entdeckung“ und der „Beherrschung“ Amerikas.

Die erste Form der Eroberung ist die **Erfindung** des „asiatischen Wesens“ Amerikas: Christoph Kolumbus glaubte bis zu seinem Tod 1506, dass er den Seeweg nach Indien über den Westen gefunden hat. Diese Einbildung ist für Enrique Dussel der Schlüssel zur Erfindung des Indianers und des „asiatischen Wesens“ Amerikas: Zudem ist sie die Basis für die Konstruktion des Anderen (vgl. Dussel 1993a: 33f.). Oft spricht Enrique Dussel deshalb vom „amer-indischen“ Charakter Lateinamerikas.

²⁷ vgl. hierzu: Galeano, Eduardo (2009): Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents. Peter Hammer Verlag; Wuppertal. Oder: Hausberger, Bernd (2008): Das Reich, in dem die Sonne nicht unterging. Die iberische Welt. In: Feldbauer, Peter / Lehnert, Jean-Paul (Hrsg.): Die Welt im 16. Jahrhundert. Mandelbaum Verlag; Wien. S. 335-372.

Besonders paradox an der Erfindung Amerikas erscheint ihm der Umstand, dass der Kontinent schon 1489 bekannt war: Als Beleg hierfür nennt Dussel die Karten des Henricus Martellus (Heinrich Hammer) (vgl. Dussel 1993a: 16). Erst Amerigo Vespucci geht einige Jahre nach der „Entdeckung“ Amerikas davon aus, dass es sich hierbei nicht um einen Teil Indiens handelt, sondern um einen neuen Kontinent: nämlich den „Vierten Teil der Erde“ (vgl. Dussel 1993a: 40f.).

Die **Entdeckung** Amerikas stellt die zweite Form der Eroberung dar. Sie findet ihren Ausdruck in der „ästhetischen und kontemplativen Erfahrung“ der Neuen Welt: Durch die Abenteurer und Forscher, die in zahllosen Reisen den „neuen“ Kontinent kennenlernen (Dussel 1993a: 36f.). In Wirklichkeit entlarvte sich die Entdeckung Amerikas aber als eine „Ver-deckung“ der Tatsachen: Statt die Kulturen der indigenen Bevölkerungen zu respektieren, projizierten die Konquistadoren ihre eigene Sichtweise auf die ihnen fremden Aspekte. Damit „ver-deckten“ sie die Kultur der Azteken, Inkas und weiterer Völker, und konstruierten so „den Anderen“. (Dussel 1993a: 41f.)

Die dritte Form der Eroberung Amerikas wird von der praktischen **Beherrschung** der lateinamerikanischen Völker, wie sie sich in der Kolonialisierung ausdrückt, bestimmt (vgl. Dussel 1993a: 44). Der Konquistador ist für Enrique Dussel eine Person, die dem Anderen die eigene „Individualität“ gewaltsam aufzwingt, um einen höheren Stellenwert zu erlangen - einen höheren Stellenwert, als er ihn in seiner Heimat genossen hat. Als Beispiel hierfür führt Enrique Dussel Hernándo Cortéz an: In Spanien war Cortéz ein verarmter Edelmann; in Südamerika wurde er zum Generalhauptmann der Eroberungszüge in den „neuen Gebieten“ Spaniens. Von den Inkas wurde er als Gott (Quetzalcoatl) angesehen (vgl. Dussel 1993a: 45ff.).

In der Beschreibung Enrique Dussels wirkte sich die Kolonialisierung Lateinamerikas in einer „Tabula rasa“ für die heidnischen Bräuche und Sitten der indigenen Bevölkerung aus. Diese „Auslöschung“ wurde damit gerechtfertigt, dass die „gesamte Einbildungswelt“ der indigenen Bevölkerung als „dämonisch“ angesehen wurde und als solche zerstört werden musste (vgl. Dussel 1993a: 63). Die spanischen Konquistadoren haben die indigenen Kulturen somit nicht nur „verdeckt“, sondern nahezu vollkommen zerstört:

„So können wir mit Sicherheit sagen, die hispanische Zivilisation habe die amerindianischen Kulturen in Lateinamerika zerstört. Das heißt: Indem sie ihre

politische und militärische Organisation aufrieb, ihre Eliten vernichtete und die vorhispanischen Einrichtungen an Kultur und Kult zerstörte, machte sie das indianische Gemeinwesen (das andererseits von Epidemien, Mißhandlungen und Kriegen dezimiert worden war) völlig ‚kopflös‘ - sein alter ‚Kopf‘ waren ja die Normen und die Organisation der amerindianischen Kulturen gewesen.“ (Dussel 1988b: 68)

So „ent-deckt“ Enrique Dussel in seiner Auseinandersetzung mit der Eroberung Lateinamerikas, dass die Zerstörung der indigenen Kulturen nicht explizit auf der Entdeckung Amerikas, sondern vielmehr auf der europäischen Denktradition aufbaut: Die eurozentrische Sichtweise der Eroberer hatte zur Folge, dass eine Begegnung mit der indigenen Bevölkerung auf Augenhöhe nicht möglich war. In Folge musste sich der neu entdeckte Fremde den Eroberern anpassen.

2.5.3. Kritik am „ego cogito“ und an der Konstruktion des Anderen

Die Kolonisation Lateinamerikas wurde von den europäischen Konquistadoren als ein „Naturrecht“ angesehen: Die Unterdrückung der fremden Kulturen basiert auf dem Überlegenheitsgefühl der eigenen Kultur: Sie wird über das tautologische Argument gerechtfertigt, dass die eigene Kultur die Beste sei, weil sie die Eigene ist. Die Anderen gelten als unzivilisiert und werden unterdrückt, weil sie sich vom Eigenen unterscheiden: „Der Grund für den gerechten Krieg bestand nicht im Heidentum der Ureinwohner, sondern in ihrer Unzivilisiertheit.“ (Dussel 2013: 42) Diese - von den Konquistadoren falsch verstandene - Unzivilisiertheit sollte überwunden werden. Damit kann die Eroberung Amerikas als erste fehlgeleitete „Entwicklungsideologie“ angesehen werden. (vgl. Dussel 2013: 42f.)

Enrique Dussel umschreibt die Haltung der Konquistadoren mit „ego conquiro“ („Ich erobere“). Er formuliert diesen Ausdruck in Anlehnung an das „ego cogito“ („ich denke“) der Philosophie René Descartes²⁸. Dussel verbindet mit dem Ausdruck „ego conquiro“ eine Kritik an der europäischen Geistesgeschichte der frühen Neuzeit: Das cartesianische „ego cogito“ stellt für ihn das Ergebnis eines geistesgeschichtlichen Prozesses dar, der mit dem „ego conquiro“ begann und darin eine praktische Anwendung fand. Das „ego cogito“ ist für Dussel das Ergebnis eines rein

²⁸ vgl. hierzu René Descartes (1596-1650) 1641 veröffentlichte *Meditationes de prima philosophia* (dt.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie).

eurozentrischen Diskurses: „Das ‚Ich kolonisiere‘ den Anderen, die Frau, den besiegten Mann in einer entfremdeten Erotik, einer kapitalistischen Ökonomie, folgt dem Kurs des ‚Ich erobere‘ bis zum modernen ‚ego cogito‘.“ (Dussel 1993a: 60) Für Enrique Dussel beinhaltet „ego cogito“ einen Gegensatz, der sich im Anspruch auf Universalität und der Verachtung des Fremden zeigt. Enrique Dussel kritisiert das „ego cogito“, weil es für ihn den Beginn der Herrschaft der europäischen Subjektivität darstellt: „Das alles denkende und begreifende Ich reflektiert letztlich nichts anderes als den europäischen Übergriff auf den Rest der Welt, die Einverleibung der außereuropäischen Kolonien in die Herrschaftssphäre Europas.“ (Peter 1997: 34) Im „ego cogito“ konstituiert sich das europäische Ich als „Zentrum der Welt“ und eröffnet damit die „geopolitische Subjekt-Objekt-Relation“ (vgl. Schelkshorn 1992: 45). Dies bedeutet laut Dussel, dass die wahre Tragweite des „ego cogito“ erst unter dem Blickwinkel der Dependenztheorie hervortritt: Der Eurozentrismus beginnt mit der Konstitution des modernen Subjekts.

Zugleich beginnt hier die Konstruktion des Anderen: Mit der Eroberung Amerikas wurde die indigene Bevölkerung zu Fremden, zu Barbaren und zu Unterdrückten gemacht. Das Selbstverständnis der europäischen Konquistadoren schließt die „entdeckten“ Völker von einer gleichberechtigten Teilhabe aus: „Im Rücken der Moderne nahm man den kolonialen Subjekten für immer ihr ‚Mensch-Sein‘, bis heute.“ (Dussel 2013: 95) Zwischen den Eroberern und der indigenen Bevölkerung fand zu keinem Zeitpunkt eine Begegnung auf Augenhöhe statt. Die Konquistadoren empfanden und verhielten sich vielmehr als mächtige Herrscher. Dieser Umstand wurde fallweise auch dadurch begünstigt, dass die Eroberer bei ihrer Ankunft von den Indigenen als Götter verehrt wurden. Aufgrund dieser stark unterschiedlichen kulturellen Kontexte wurde ein gleichberechtigter Dialog nahezu unmöglich:

„In Wirklichkeit handelte es sich um einen ‚Dialog‘, in dem die amerindios ‚stumm‘ und die Spanier ‚taub‘ waren. Denn es fehlte an einem Vermittler, der in der Lage gewesen wäre, Aussagen, Äußerungen und Auslegungen ausführlich zu übersetzen. Die Spanier hatten die Macht, die sich aus der Eroberung ergab. Und daher waren sie die Herren.“ (Dussel 1997: 28)

Enrique Dussel bezweifelt außerdem, dass es zur Zeit der Eroberung Amerikas einen geeigneten Dolmetscher gegeben hat, der in beiden Kulturen auf einer adäquaten Ebene die Vermittlung hätte begleiten können (vgl. Dussel 1997: 31). Für einen

zeitgenössischen, gleichberechtigten Austausch erachtet Enrique Dussel es daher als notwendig den Anderen, den Unterdrückten „[...] in seinen *strukturellen* Zusammenhängen - im Kontext systematisch produzierter Verarmung und Ausbeutung - und in gesellschaftsverändernder Absicht sozialanalytisch und sozialgeschichtlich [...]“ (Peter 1997: 70) zu betrachten. In der Theorie Dussels werden „die Anderen“ daher als aktive Individuen, die bestrebt sind, sich aus ihrer Ausgrenzung und Unterdrückung zu befreien, um eine gleichberechtigte Teilnahme an der Gesellschaft zu erwirken.

2.5.4. Die zeitgenössische Situation Lateinamerikas und der zapatistische Aufstand in Chiapas

Das Befreiungsd Denken Enrique Dussels widmet sich den Ausgeschlossenen, den Unterdrückten und den peripheren Ländern dieser Welt. Ziel seiner Philosophie und Theologie ist, die eigenen Stärken der vermeintlich Schwachen zu erkennen, und somit staatliche Totalitarismen - wie Zentralismus, Korruption und Ausbeutungsmechanismen im Rahmen der Globalisierung - aufzuzeigen. Sein Befreiungsd Denken betont die unumgängliche Notwendigkeit zur Befreiung der Armen und Unterdrückten, die er als „die Anderen“ bezeichnet. Diese „Anderen“ verlangen seines Erachtens nach einer ethisch begründeten Handlungsweise, die ihre reale Situation verbessert und sie zu gleichberechtigten Individuen der Gesellschaft macht. Um diese Aspekte zu beschreiben, befasst sich Enrique Dussel, aufgrund seiner Herkunft und seines Lebensmittelpunktes, mit der zeitgenössischen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Situation in Lateinamerika.

Unter dem Einfluss der Dependenztheorie beanstandet er, dass Lateinamerika seit ca. einem halben Jahrtausend, d.h. seit dem Beginn der Conquista in einer „Kultur der Peripherie“ gefangen ist (vgl. Dussel 1990: 73). Für Enrique Dussel stellt Lateinamerika ein „Mestizenkind“ dar, das sich in einer realen Exteriorität gegenüber der europäischen Kultur befindet (vgl. Schelkshorn 1992: 64). In einem Interview mit Raul Fornet-Betancourt behauptet Enrique Dussel, dass die genuine Lebensweise der lateinamerikanischen Kulturen mehr oder weniger durch die Invasion der europäischen Eroberer zerstört wurde: „Die alten Kulturen sind unwiderruflich zerstört, auch wenn es noch einige Aspekte gibt, die wiedergewonnen werden können.“ (Fornet-Betancourt 1989: 54) Enrique Dussel relativiert an dieser Stelle die

„[...] Zerstörung der organischen Einheit der indianischen Gesellschaft [...]“ (Schelkshorn 1992: 63) durch die Conquista, da seine Befreiungsphilosophie eine authentische und eigenständige, lateinamerikanische Denktradition darstellt. Denn in seinem Befreiungdenken werden die Bedürfnisse des einfachen Volkes berücksichtigt, um eine Änderung der Verhältnisse anzustoßen.

Enrique Dussel erachtet den neoliberalen Kapitalismus der Industrieländer als Resultat der „[...] fünfhundert Jahre anhaltenden Ausbeutung der Völker in der Peripherie.“ (Dussel 1990: 84) Die Hoffnung, sich aus der Unterdrückung und Ausbeutung befreien zu können, drückte sich in Lateinamerika zwischen 1954 und 1959 in populistischen Regimen aus, die versuchten den Kapitalismus westlicher Prägung nachzuahmen: „Die Auswirkungen dieses Irrtums zeigten sich zehn Jahre später: Statt Entwicklung gab es eine noch größere Abhängigkeit, größere Kapitalflucht und einen stärkeren Transfer von ‚Mehr-Leben‘.“ (Dussel 1988a: 178) Die erhofften Verbesserungen stellten sich in weiterer Folge nur als Festigung der Abhängigkeit zwischen „Zentrum“ und „Peripherie“ heraus. Enrique Dussel führt die Massenarmut in Lateinamerika auf das Verschulden „[...] einer ungezähmten neoliberalen Politik während der letzten drei Jahrzehnte [zurück; F.E.], aber besonders seit dem Zusammenbruch des realen Sozialismus 1989.“ (Dussel 2013: 125) Sein Resümee lautet daher, dass die gegenwärtige Wirklichkeit eine Gesellschaft zeigt, die auf der Ausbeutung des einfachen Volkes gründet, um der Absicherung der Totalität, des vorherrschenden Systems, zu dienen (vgl. Dussel 1990: 81). Enrique Dussel bezieht sich hierbei insbesondere auf das Beispiel Mexiko: Die Regierung des Landes nahm diverse Kredite der Weltbank auf, um am Welthandel partizipieren zu können. So hatte der mexikanische Staat ab 1984 pro Jahr ca. 12 Milliarden Dollar Zinsen an den Internationalen Währungsfonds zurückzuzahlen, was 1995 zur Zahlungsunfähigkeit führte. (vgl. Dussel 1988a: 166f.) Das Hauptanliegen der zapatistischen Bewegung, die reale Situation der indigenen Bevölkerung zu verbessern, hat in dieser desaströsen wirtschaftlichen Lage Mexikos ihren Ursprung. Enrique Dussel hält deshalb „[...] den Versuch des Zapatistischen Heeres zur Nationalen Befreiung (EZLN), einen Dialog mit der mexikanischen Regierung zu führen, für eine ‚transzendente Begegnung‘ zweier Kulturen [...]“, wie sie in der Geschichte Lateinamerikas bisher nur einmal vorgekommen ist: Nämlich im Dialog zwischen dem Franziskanermönch Fray Bernardino de Sahagún (1500-1590)

und den aztekischen Gelehrten, den Tlamatinime (vgl. Dussel 1997: 20).²⁹ Indem Dussel viele Aussagen aus Mitteilungen der EZLN zitiert, beschreibt er in seinem Aufsatz *Der ethische Sinn des Maya-Aufstands von 1994 in Chiapas* die ethischen Forderungen der zapatistischen Bewegung (vgl. Dussel 1997: 32ff.). Diese werden z.B. im folgenden Zitat aus „Mensaje a la Coordinadora Nacional de Acción Cívica“, veröffentlicht am 22. Februar 1994 in La Jornada, verdeutlicht:

„Wir begriffen, daß unser Elend der Reichtum für einige wenige war, daß auf den Knochen und dem Staub unserer Vorfahren und unserer Kinder das Haus der Mächtigen gebaut war und daß wir dieses Haus nicht betreten konnten und daß das Licht, das dieses Haus erleuchtete, aus der Dunkelheit unserer Häuser gespeist wurde und daß die Fülle auf dem Tisch der Reichen aus der Leere in unseren Mägen herrührte und daß ihr Luxus aus unserem Elend geboren wird.“ (Dussel 1997: 34)

Die Zitate der EZLN klagen die Verantwortung der herrschenden politischen, gesellschaftlichen und sozialen (Staats-)Macht an. Die Erkenntnis der revolutionären mexikanischen Bewegung lautet, dass nur ein Handeln der Schwachen, der Armen und Unterdrückten, die soziale Lage der indigenen Bevölkerung verbessern kann. Damit lässt sich eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen der Befreiungsethik Enrique Dussels und den ethischen Forderungen der zapatistischen Bewegung erkennen. In der anschließenden vertiefenden Beschreibung des zapatistischen Widerstands sollen die Gemeinsamkeiten zwischen dem Befreiungsphilosophen und der indigenen revolutionären Bewegung in Chiapas, Mexiko, weiter deutlich gemacht werden.

²⁹ Während dieser Gespräche, mussten sich die Tlamatinime zahlreiche Beschuldigungen der Franziskanermönche anhören. Die Franziskaner sahen die indigene Bevölkerung als unzivilisiert an und hielten ihren Glauben für falsch, da sie zu viele Götter anbeten würden. Die Tlamatinime versuchten dagegen, ihren Glauben den Franziskanern zu erklären. Jedoch ignorierten die Franziskaner diese Erklärungen und fingen stattdessen an, die indigene Bevölkerung zu missionieren. (vgl. Dussel 1997: 25ff.) Enrique Dussel vergleicht diesen Dialog mit dem Aufstand der ZapatistInnen, weil er in beiden einen ähnlich verzweifelten Versuch der indigenen Bevölkerung sieht, sich auszudrücken, sich zu erklären, ihre Bedürfnisse vorzutragen: In einem Interview mit Anne Hufschmid, sieht Enrique Dussel allerdings den (bisherigen) Erfolg der beiden Dialoge bzw. Aufstände skeptisch: „In Wirklichkeit aber hat der Indio dabei immer die Worte des Weißen wiederholt und sich selber mit einem Bild von Dummheit und Beschränktheit getarnt, hat auf den anderen reagiert, ohne von sich selbst zu sprechen.“ (vgl. Hufschmid 1995: 87f.)

3. Exkurs: Zur Geschichte Mexikos

Enrique Dussel setzt sich intensiv mit der „Entdeckung“ Amerikas auseinander. Er beschreibt die unterschiedlichen Stufen der Entdeckung als eine Erfindung, eine Eroberung und eine Beherrschung der „entdeckten“ Gebiete. Die Eroberung und Beherrschung Amerikas setzte mit der vermeintlichen Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus im Jahre 1492 ein. Es folgte eine konfliktreiche Zeit, die vor allem von der kriegerischen Eroberung Mittelamerikas durch die spanischen Konquistadoren, der Vertreibung, Versklavung und Ermordung der indigenen Bevölkerung und der Zerstörung ihrer Kultur geprägt war. In diese Zeit fällt auch der Raub der Ländereien und der Besitztümer der Indígenas. Damit beginnen viele der Probleme, gegen die der zapatistische Aufstand gerichtet war, schon viel früher als mit dem Datum der Erhebung der Zapatistas. Ingelore Möller meint, dass die Auswirkungen der Kolonialherrschaft auf die Landverteilung und der Umgang mit der indigenen Bevölkerung noch heute zu spüren ist, wenn auch in einer veränderten Art und Weise (vgl. Möller 1997: 19) Im folgenden Abschnitt wird die mexikanische Geschichte, anhand ihre Auswirkungen für die indigene Bevölkerung, kurz dargestellt. Dadurch soll ein Verständnis dafür erzeugt werden, dass zentrale Forderungen der EZLN auf sehr lang existierende Probleme hinweisen.

3.1. „Mexiko“ zur Zeit der Eroberung des neuen Kontinents

Die Eroberung des heutigen Nationalstaates Mexiko ist vor allem mit einem Namen verbunden: Hernando Cortez (1485-1547). Cortez war ein in Spanien verarmter Edelmann niedrigen Standes. Er zeichnete sich als Abenteurer aus, der sich auf den Weg machte, um auf dem neu-entdeckten Kontinent Anerkennung und Reichtum zu erlangen. Er eroberte und zerstörte das Reich der Azteken nicht im Auftrag der spanischen Krone, sondern eigenmächtig. Daher versuchte er in langen Briefen Kaiser Karl V. von Spanien sein Vorgehen zu rechtfertigen. Karl V. ernannte Cortez im Jahr 1522 zum Gouverneur der Kolonie Neu-Spanien und etwas später zum Grafen von Oaxaca. Allerdings verlor Cortez schnell wieder die Gunst von Karl V. und wurde von diesem schrittweise entmachtet. (vgl. Ruhl / Ibarra García: 72)

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts waren die Azteken die vorherrschende Zivilisation in Mesoamerika: Sie lebten im Süden der heutigen Bundesrepublik Mexiko und waren ein kriegerisches Volk, das Land eroberte und andere indigene Völker unterdrückte.

Die Azteken nannten sich selbst *mexica*, nach dem Namen ihres Siedlungsgebietes und dem Ursprung für die Namensgebung des Staates Mexiko. Die Bezeichnung „Azteken“ wird erst seit dem 18. Jahrhundert verwendet und wurde von ihrem mythischen Ursprungsort Aztlan abgeleitet. (vgl. Ruhl / Ibarra García: 50)

Die Eroberung des Azteken-Reiches durch die europäischen Konquistadoren verlief eigentlich recht schnell: Von der Landung der Konquistadoren im April 1519 bis zur vollständigen Eroberung der aztekischen Hauptstadt Tenochtitlan im August 1528 vergingen gerade einmal 28 Monate. Die spanischen Konquistadoren erhielten dabei Unterstützung von anderen indigenen Völkern, die von den Azteken unterdrückt wurden, und von unzufriedenen Städten, die hohe Abgaben an die Herrscher zahlen mussten. Zudem spielte Cortez die Unerfahrenheit und das zögerliche Handeln des jungen Azteken-Herrschers Moctezuma II (1502-1520) in die Hand: Moctezuma II. reagierte viel zu spät auf die Invasion der Konquistadoren, da er davon ausging, dass die Soldaten um Cortez Abgesandte des Gottes Quetzalcoatl seien und er sich vor dessen Rache fürchtete³⁰. Als sich aber sozusagen das Gegenteil herausstellte, war es schon viel zu spät: Der erbitterte Widerstand der Azteken wurde von Cortez vollkommen gebrochen, indem er Tenochtitlan Straße um Straße zerstörte. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 62f.)

Die Unterwerfung der Maya, die im heutigen Guatemala und dem mexikanischen Bundesstaat Chiapas siedelten, verlief dagegen recht beschwerlich: „Der Widerstand der Maya dauerte zwei Jahrzehnte, da die Mayas einen Guerillakrieg führten, der den Spaniern sehr zu schaffen machte.“ (Ruhl / Ibarra García 2000: 76) Hier kann in gewisser Weise eine Parallele zur *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) gezogen werden, deren Aufstand am Neujahrstag des Jahres 1994 begann und seither fort dauert. Es muss aber auch festgestellt werden, dass sich die „Entdeckung“ Mexikos von Anfang an durch eine gewaltsame Eroberung auszeichnete, in der die indigene Bevölkerung brutal unterdrückt und ihnen ihre Besitztümer entwendet und zerstört wurden.

An die Stelle der eigenmächtigen Handlungsweise der Konquistadoren trat zunehmend eine von der spanischen Krone eingesetzte Verwaltung. Kaiser Karl V. versuchte die neuen Gebiete an das europäische „Mutterland“ zu binden, indem er

³⁰ Cortez wurde von den Azteken zuerst als göttlich angesehen, weil er über den vermeintlich nicht überfahrbaren Ozean gekommen war: Die Azteken dachten die Konquistadoren wären Abgesandte des zurückkehrenden Gottes Quetzalcoatl, der wieder über sein Reich herrschen wolle.

die eroberten Gebiete in ein Vize-Königreich³¹ umwandelte und Mexiko-Stadt im Jahre 1535 zum Sitz eines spanischen Vize-Königs machte. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 66f.) Der erste Vize-König war von 1535 bis 1550 Antonio de Mendoza. Ihm folgten bis zur Unabhängigkeit Mexikos im Jahre 1821 61 weitere Vize-Könige. Der Vize-König besaß zwar die gleiche Autorität wie ein europäischer Monarch, musste sich aber vielen Beschränkungen und Kontrollen unterziehen und war zeitlich begrenzt eingesetzt. Sowohl der Vize-König als auch seine Verwaltung standen unter der Oberaufsicht der spanischen Krone und mussten den Anweisungen des Indienrates (*Consejo Real y Supremo de las Indias*) Folge leisten. Die Verwaltung der eroberten Gebiete zeichnete sich somit durch halbautonome Institutionen aus, deren oftmals despotische Personen³² vornehmlich ihre Macht und ihren Reichtum vergrößern wollten. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 82f.)

Die Gesellschaftsstruktur in der spanischen Kolonie war offen rassistisch: Die spanischen Konquistadoren standen über den Kreolen, den Mestizen und die Reihenfolge abschließend über der indigenen Bevölkerung. Die Abwertung der indigenen Kultur war stark verbreitet: Das kulturelle Leben und Bildung wurden nur (vorwiegend von der Kirche) unterstützt, wenn sie der spanisch-katholischen Auffassung entsprachen. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 67) Die Missionierung der verschiedenen indigenen Völker, d.h. ihre geistige Eroberung, begann 1524 mit der Ankunft von 12 Franziskanermönchen. In den folgenden Jahren wurden auch Dominikaner, Augustiner und Jesuiten nach Neu-Spanien entsandt. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 78).

Die Missionierung der indigenen Völker und eine erste Reformbewegung

Während der Missionierung kam es jedoch zu einer Reformbewegung in Spanien, deren wichtigster Vertreter der Dominikanerpater Bartolomé de las Casas wurde (vgl.

³¹ Das Vize-Königreich umfasste alle Kolonien Spaniens in Mittel- und Südamerika, sowie die Philippinen. Für dieses riesige Gebiet wurde eine zentralistische Verwaltung etabliert, die das Königreich in 5 *Audiencias* und zahlreiche Provinz- und Lokalregierungen unterteilte. Die Audiencias waren Mexiko-Stadt für Neu-Spanien; Guadalajara für Nueva Galicia; Guatemala-Stadt für Zentralamerika; La Havana für die Karibik und Florida; Manila für die Philippinen. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 84)

³² Die Verwaltung des Vize-Königreichs zergliederte sich in zahlreiche Provinz- und Lokalregierungen, deren Beamte durch verschiedene Bezeichnungen benannt wurden: dem *Gouverneur* waren spärlich besiedelte, aber riesige Grenzgebiete unterstellt; dem *Corregidor* Provinzen mit zahlreichen Indianerdörfern; und dem *Alcalde mayor* Gebiete mit europäisierten Siedlungen. Vornehmlich Gouverneure und Corregidore waren für die Ausbeutung und die Tyrannei der indigenen Bevölkerung verantwortlich. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 85)

Ruhl / Ibarra García 2000: 74). Bartolomé de las Casas (1474-1566) bereicherte sich zuerst wie jeder andere Konquistador an Land und Arbeitskraft der indigenen Bevölkerung. Ihm wurden allerdings die verheerenden Auswirkungen der Kolonialisierung bewusst: Er verzichtete auf seinen Landbesitz, trat in den Dominikanerorden ein, wurde zu einem Verfechter der Würde der Indígenas und machte mehrere Seereisen nach Spanien, um dort auf dem juristischen Weg für die Rechte der indigenen Bevölkerung zu kämpfen. Wegen seinem Engagement wurde Bartolomé de las Casas von Kaiser Karl V. zum Berater über Indianerfragen (*protector y defensor de indios*) und 1543 zum Bischof von Chiapas ernannt. (vgl. Möller 1997: 7ff.)

In einer Bulle vom Mai 1537 verurteilte Papst Paul III. die Versklavung der Indianer und die Enteignung ihrer Besitztümer (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 74). Fünf Jahre später kam es zu den ersten Gesetzen für den Schutz der Indígenas: Mit den *Leyes Nuevas* von 1542 erfolgte das Verbot der Sklaverei. In diesen „neuen Gesetzen“ erhielt die indigene Bevölkerung Mittel- und Südamerikas den Status von Minderjährigen, was einerseits zu einem Schutz vor Übergriffen der Konquistadoren führen sollte, gleichzeitig aber auch die diskriminierende gesellschaftliche Abstufung verdeutlichte, da die indigene Bevölkerung nicht als gleichberechtigt anerkannt wurde. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 80) Allerdings lösten die *Leyes Nuevas* einen großen Proteststurm der Konquistadoren, der Großgrundbesitzer (*Encomenderos*³³) und eines Großteils des Klerus aus, so dass Kaiser Karl V. sich 1545 zum Widerruf der Gesetze genötigt sah. (vgl. Möller 1997: 10)

Angesichts dieser Niederlage verlagerte Bartolomé de las Casas sein Engagement rein auf die theologische Ebene: Er verweigerte z.B. allen christlichen Kolonialherren, die ihre Sklaven nicht freiließen, die Absolution. Diese Vorgehensweise war der Auslöser für den fortdauernden Widerstand des Klerus, der Großgrundbesitzer sowie der Verwaltungs- und militärischen Ebene gegen seine Person. Mürbe von den zahlreichen Anfeindungen verließ Bartolomé de las Casas 1546 Chiapas in Richtung Mexiko-Stadt und verzichtete schließlich 1550 auf sein Bistum. Zwei Jahre später veröffentlichte er den *Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, in dem

³³ In dem *Encomienda*-System wurden den Spaniern große Ländereien (zum Teil ganze Dörfer) und die lokale Bevölkerung als Arbeitskräfte zugeteilt. Der *Encomendero* konnte Abgaben erheben und war dazu verpflichtet, die ihm zugeteilten Indianer zu beschützen und zu christianisieren. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 70f.; Dussel 1997: 31)

er die Greueltaten der spanischen Konquistadoren anklagte. (vgl. Möller 1997: 10; Dussel 1997: 31)

Ingelore Möller hebt in ihrer Beschreibung von Bartolomé de las Casas hervor, dass er weder ein Revolutionär noch ein Pazifist gewesen sei. Er verurteilte auch nicht die spanische Expansion bzw. die Kolonialisierung Meso- und Südamerikas. Vielmehr trat er für eine Reform des Kolonialsystems ein: Seine Gedanken zu einer gewaltfreien Kolonialisierung der „neuen Gebiete“ sahen vor, dass die indigene Bevölkerung als freie Menschen in Dörfern oder Gemeinschaften zusammenleben sollten. Seiner Präferenz nach sollte die Kolonialisierung durch Mönche und nicht durch Soldaten stattfinden. Daher plädierte er auch für einen „gerechten Krieg“, in dem die Unterdrückten für ihre Rechte kämpfen sollten. (vgl. Möller 1997: 8, 12)

Für Möller kann Bartolomé de las Casas dennoch als ein Vorläufer der Befreiungstheologie angesehen werden (vgl. Möller 1997: 13). Diese Feststellung deckt sich mit der Einschätzung Enrique Dussels: Dussel meint, dass Bartolomé de las Casas zu Recht die Schuldzuweisung der europäischen Konquistadoren an die indigene Bevölkerung Mesoamerikas für falsch hält. Die indigenen Völker waren, de las Casas zufolge, nicht unzivilisiert, daher war eine gewaltsame Eroberung in keiner Weise legitimiert. (vgl. Dussel 1993a: 85) De las Casas hob die Andersheit der Indígenas hervor: Diese sollte akzeptiert und respektiert werden. Enrique Dussel verknüpft damit die Feststellung, dass die Konstruktion des Anderen, d.h. der Indianer als unzivilisierter Menschen mit geringerem Wert, ein nicht hinzunehmender Mythos der Moderne ist: „Für Bartolomé gilt es, die ‚Modernisierung‘ des Indios zu versuchen ohne seine Alterität zu zerstören; die Moderne anzunehmen ohne ihren Mythos zu legitimieren.“ (Dussel 1993a: 87) Die Moderne müsste demzufolge die Anerkennung der Würde des Anderen verfolgen. Stattdessen existiert seit der Eroberung Lateinamerikas (wenn auch in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen) die Unterdrückung und Ausbeutung der indigenen Bevölkerung, der Reichtum weniger Großgrundbesitzer und diese Verhältnisse begünstigende Verwaltungsstrukturen.

3.2. Mexiko: Von der Unabhängigkeit 1821 zur Revolution 1917

In der weiteren Beschreibung der mexikanischen Geschichte - vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zu den 1920er Jahren - soll hervorgehoben werden, dass

revolutionäre Bewegungen in Mexiko immer mit der Frage nach Land und Freiheit³⁴ für die indigene Bevölkerung verbunden waren.

Anfang des 19. Jahrhunderts kam es in Spanien und gleichzeitig in der Kolonie Neu-Spanien zu enormen politischen und sozialen Veränderungen: Anfang 1808 marschierte Napoleon Bonaparte auf der iberischen Halbinsel ein.³⁵ Im selben Jahr wird der Vize-König von Neu-Spanien José de Iturrigaray abgesetzt und als Gefangener nach Spanien gesandt. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 121)

Im September 1810 kam es in Mexiko zu einem Bauern-Aufstand unter der Führung des Priesters Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811). Dieser scheiterte zwar, kann aber als Beginn für den Kampf um die Unabhängigkeit Mexikos angesehen werden: „Die unteren Klassen nahmen Rache an der generationslangen Unterdrückung durch Encomenderos, Corregidores, Hacendados und Minenbesitzer. Der Aufstand nahm mehr und mehr die Züge einer sozialen Revolution an.“ (Ruhl / Ibarra García 2000: 123) In den folgenden Jahren wandelte sich die Revolutionsbewegung von einer undisziplinierten und schlecht bewaffneten Masse zu mehreren disziplinierten und kampffähigen Guerillero-Armeen. Mit der Niederschlagung der Aufstände³⁶ wurde der populäre Oberst Augustín de Iturbide (1783-1824) von der spanischen Krone beauftragt. De Iturbide verfolgte allerdings andere Ziele. Er schloss sich nach geheimen Verhandlungen den Rebellen an und erarbeitete mit ihnen den *Plan de Iguala*: Mexiko sollte eine unabhängige Monarchie werden, in der der katholischen Kirche ihre Privilegien erhalten bleiben und alle Bürger gleichgestellt sein sollten. Diesem Kompromiss schlossen sich sehr schnell die verschiedenen Strömungen der Revolutionsbewegungen an. Augustín de Iturbide handelte schließlich mit dem letzten Vize-König Neu-Spaniens Juan O'Donojú (1762-1821) den Vertrag von Cordoba aus, der weitestgehend dem Plan de Iguala entsprach. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 124ff.) Am 27. September 1821 erlangt Mexiko - im Vergleich zu anderen mittel- bzw. südamerikanischen Ländern relativ früh - die Unabhängigkeit. (vgl. Imhof 2006: 146)

³⁵ Der daran anschließende spanische Unabhängigkeitskrieg dauert bis 1814.

³⁶ Zu den weiteren Anführern des mexikanischen Unabhängigkeitskrieges gehörte José Maria Morelos (1765-1815), der wie Hidalgo ein katholischer Priester war. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 124) Es kann hier festgestellt werden, dass in der katholischen Kirche nicht ausschließlich repressive Strukturen und Personen für die Unterdrückung und Missionierung der indigenen Bevölkerung existierten. Es gab ebenso wenige Priester die aktiv für eine Verbesserung der sozialen Lage der Indígenas eintraten - bis zu ihrem Tod.

Das weitere 19. Jahrhundert wird von Klaus-Jörg Ruhl und Laura Ibarra García in drei Perioden eingeteilt: die erste Periode dauert von 1824 bis 1854 und ist maßgeblich durch General Antonio López de Santa Anna (1794-1876) geprägt, der in diesen dreißig Jahren elf mal das Amt des Präsidenten übernahm; die zweite Periode reicht von 1854 bis 1875 unter der liberalen Regierung von Benito Juárez (1806-1872); und die dritte Periode von 1875 bis 1910 ist durch die Diktatur von Porfirio Díaz (1830-1915) gekennzeichnet. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 130f., 143) Auf die wirren Zustände nach der Unabhängigkeit (erste Periode) folgte unter der Präsidentschaft von Benito Juárez eine erste staatliche Konsolidierung. Zu einer soziopolitischen Stabilisierung Mexikos kommt es aber erst während des „Porfiriats“: Unter der diktatorischen Herrschaft von Díaz entstanden die ersten politischen und wirtschaftlichen Grundzüge des modernen Mexiko. (vgl. Imhof 2006: 146) Allerdings kam es während der gesamten Regierungszeit Díaz' zu zahlreichen Protesten der unterdrückten indigenen Bevölkerung sowie der Land- und Industriearbeiter: Es herrschte eine hohe soziale Ungleichheit zwischen einer begünstigten Minderheit und einer benachteiligten Mehrheit. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 163)

Nach einem Putsch von Francisco Madero (1873-1913) kam es im Mai 1911 zur Ablösung von Porfirio Díaz als Präsidenten. Díaz verließ daraufhin Mexiko und lebte bis zu seinem Tod im Exil in Paris. Der frisch gewählte Präsident Francisco Madero befand sich aufgrund seines zögerlichen Handelns allerdings bald im Streit mit allen an der Revolution beteiligten Gruppen. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 170)

„[D]en Bauern und Arbeitern mißfiel sein Beharren auf demokratische Spielregeln, sie wollten eine schnelle Lösung ihrer Probleme; den Hacendados und amerikanischen Geschäftsleuten waren die Reformen, die in Maderos Umkreis diskutiert wurden, zu radikal; die Militärs befürchteten Einbußen ihrer Privilegien; und alle waren verärgert über Maderos Nepotismus.“ (Ruhl / Ibarra García 2000: 170)

Diese enorme Heterogenität an politischen Meinungen im Mexiko des frühen 20. Jahrhunderts kam dadurch zustande, dass die revoltierenden Gruppen aus verschiedenen Landesteilen und aus unterschiedlichen sozialen Schichten stammten. Sie konnten sich auch nicht auf ein einheitliches Programm einigen. Deswegen gab es auch mehrere Revolutionsbewegungen: Im südlichen Bundesstaat Quintana Roo entstand eine Bewegung aus Kleinbauern unter der Führung von

Emiliano Zapata (1879-1919)³⁷. Im Norden Mexikos gab es gleich zwei revolutionäre Bewegungen: Jene in Sonora und jene in Chihuahua,. Letztere stand unter der Führung von Francisco ‚Pancho‘ Villa (1878-1923). In jahrelang andauernden Kämpfen setzte sich schließlich die Revolutionsbewegung aus Sonora unter der Führung von Alvaro Obregón (1880-1928) und Venustiano Carranza (1859-1920) durch. (vgl. Imhof 2006: 148ff.) Am 5. Februar 1917 trat schließlich die neue Verfassung Mexikos in Kraft. Es handelte sich bei ihr weitestgehend um eine Kopie der Verfassung von 1857. Sie entsprach nicht den Vorstellungen des neuen Präsidenten Carranza. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 175)

Für Dieter Boris stellt die mexikanische Verfassung von 1917 mehr ein Versprechen als ein feststehendes Programm dar: Seiner Einschätzung nach entsprach sie nicht der tatsächlichen Lebensrealität der mexikanischen Bevölkerung und deswegen gab es einen großen Handlungsraum für die Umsetzung der Verfassung (vgl. Boris 1996: 7). Allerdings gilt die Verfassung von 1917 hinsichtlich des Arbeitsrechts als eine der fortschrittlichsten Verfassungen ihrer Zeit: sie erlaubte es den Arbeitern sich zu organisieren, Tarifverträge auszuhandeln sowie zu streiken; sie schrieb die Gleichberechtigung bei Lohnzahlungen vor; führte den Acht-Stunden-Tag und einen Ruhetag pro Woche ein; etc. Zudem beschnitt sie die Privilegien der Kirche und beschlagnahmte viel von ihren Besitztümern; sie vollzog eine Verstaatlichung der Bodenschätze; der Großgrundbesitz wurde zum Wohl der Gemeinden und Kleinbauern beschränkt; und Ausländer durften kein Land besitzen. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 176) Die Landreform wurde in dem Artikel 27 der Verfassung festgelegt. Dieser Paragraph legte die Eigentumsrechte fest und bestimmte drei Typen von Ländereien: das private, das kommunale und das *Ejido*-Eigentum³⁸. Mit dem *Ejido* schuf die mexikanische Regierung eine Art Sozialvertrag, nach dem die Menschen in den ländlichen Regionen in Frieden zusammen leben und arbeiten konnten. (vgl. Jiménez Ricárdez 2000: 44) Der Artikel 27 umfasst die verfassungsrechtliche

³⁷ Der Widerstandskämpfer Emiliano Zapata ist für die Namensgebung der EZLN ein entscheidender Bezugspunkt: Ihn und die EZLN verbindet der Kampf für die Rechte der indigenen Bevölkerung, gegen die Enteignung ihrer Ländereien und für die Bewahrung ihrer Lebens- und Arbeitsgewohnheiten. Emiliano Zapata wird am 10. April 1919 von Anhänger der Soroneser Bewegung ermordet. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 169)

³⁸ Das *Ejido*-Land ist eine landwirtschaftliche Produktionsweise, die sowohl auf Gemeinbesitz als auch auf Gemeinbewirtschaftung beruhte und ursprünglich reinen Subsistenzzwecken diente, d.h. das Land befindet sich im Besitz des Staates, wird aber an eine Dorfgemeinschaft vergeben, die es für ihre Grundversorgung bewirtschaftet. Es gibt auch Produktionskooperativen, sogenannte *Ejido Colectivo*, aus mehreren zusammengelegten *Ejidos*. (vgl. Imhof 2006: 155)

Verankerung der Forderung nach Land und Freiheit für die indigene und kleinbäuerliche Bevölkerung Mexikos.

Die weiteren sozialen Auswirkungen der Revolution waren enorm: ein bis zwei Millionen Menschen starben; landesweit kam es zu Plünderungen durch die Soldaten der verschiedenen Revolutionsbewegungen; es kam zu einer großen Binnenwanderung, vom Land in die Städte und von Osten nach Westen; Frauen wurden oftmals Opfer der Gewalt von Soldaten; viele Ausländer verließen das Land; das vornehme Leben in den Städten verschwand. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 177f.)

Die mexikanische Revolution

„[...] hinterließ tiefe Spuren nicht nur in der sozialen und wirtschaftlichen Struktur des Landes, sondern auch im Bewußtsein der Mexikaner. Noch Jahrzehnte nach der Revolution ist ihr Denken und Handeln bei sozialen Konflikten eher von Ausgleichsbemühungen als von gewalttätigen Lösungsversuchen bestimmt.“ (Ruhl / Ibarra García 2000: 167)

Die Erfahrungen aus der Revolution von 1917 prägten das historische Bewusstsein der MexikanerInnen. Alle späteren revolutionären Bewegungen, die für eine Demokratisierung des Landes und die Umsetzung der Ziele der Verfassung von 1917 eintraten, versuchten (möglichst) gewaltfrei ihre Anliegen zu äußern und durchzusetzen. Gerade hierfür ist auch der zapatistische Aufstand ein probates Beispiel.

3.3. Das 20. Jahrhundert: Mexiko seit der Revolution von 1917

Die ersten Jahre nach der Revolution waren von der innerpolitischen Absicherung des Staates und dem Aufbau eines zentralistischen Systems geprägt. Das heißt, eine grundlegende Umstrukturierung der Gesellschaft, wie sie durch die in der Verfassung verankerte Bodenreform angestrebt wurde, fand zuerst einmal nicht statt. (vgl. Imhof 2006: 151) Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Schichten konnten sich seit dem Beginn der 1920er Jahre etablieren und eine politische Dominanz ausüben (vgl. Boris 1996: 7). Ein Zeichen für diese Konsolidierung der Macht ist die Gründung der Revolutionspartei im Jahre 1929. Die *Partido Nacional Revolucionario* (PNR) erfährt in weiterer Folge zwei Umbenennungen: zuerst einmal 1939 in *Partido de la*

Revolución Mexicana (PRM) und dann 1946 in *Partido Revolucionario Institucional* (PRI). Die Revolutionspartei stellte bis ins Jahr 2000, d.h. 71 Jahre lang, durchgehend den Präsidenten. (vgl. Imhof 2006: 152; Ruhl / Ibarra García 2000: 184) Mit Lázaro Cárdenas (1895-1970) wurde 1934 erstmals ein Mann aus dem sozialprogressiven Flügel der Revolutionspartei zum Präsidenten gewählt. Dies war ein Ausdruck der Unzufriedenheit mit der Politik der früheren sozialkonservativen Regierungen. Nach der Wahl zum Präsidenten vollzog Cárdenas eine Reformpolitik, die tiefgreifende Änderungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik durchführte. Im wesentlichen umfasste diese drei Bereiche: (1) Die Reorganisation der regierenden Staatspartei, die ihm die Unterstützung der Bauern und der Arbeiterschaft sichern sollte, (2) die Durchführung einer Agrarreform und (3) die in der Verfassung von 1917 verankerte Nationalisierung der Erdölindustrie. Zum ersten Mal in der mexikanischen Geschichte wurden Großgrundbesitzer enteignet und Ackerland an arme Bauern, Genossenschaften und Kommunen landesweit verteilt. (vgl. Imhof 2006: 154; Ruhl / Ibarra García 2000: 186f.)

Die an die Regierungszeit Cardenas anschließende hohe politische Stabilität Mexikos baute auf dem bis in die 1970er Jahre andauernden wirtschaftlichen Wachstum und auf dem sich etablierenden politischen System des *presidencialismo*. Der *presidencialismo* zeichnete sich durch die allgegenwärtige öffentliche Präsenz des Staates bzw. der Regierungsexekutive aus. Der Staat integrierte geschickt den Großteil der Bevölkerung in das gesellschaftliche Herrschaftssystem: Dies geschah zum einen über die (zwangsläufige) Mitgliedschaft in einer der verschiedenen staatlichen Organisationen, Verbände oder Gewerkschaften. Zum anderen über das kooptative System zwischen Staat und Gesellschaft. Das Modell der Kooptation war ein asymmetrisches Tauschverhältnis zwischen Staat und Bevölkerung: der Staat gewährte soziale Verbesserungen im Tausch für die Gefolgschaft der Bevölkerung; er gewährte Partizipation als Gegenleistung für den Gehorsam; etc.³⁹ Dieses System verankerte sich fest im Bewusstsein der Bevölkerung. Somit kam es dazu, dass die PRI bis ins Jahr 2000 durchgehend das Amt des Präsidenten belegte, man könnte sogar sagen ‚abonnierte‘. Dieses ‚Abonnement‘ beruhte darauf, dass der amtierende

³⁹ Sofern dieses System einmal versagte, wendete die PRI repressive Gewalt an, um die oppositionellen Kräfte in der Bevölkerung erfolgreich zu zerschlagen oder zumindest einzuschüchtern. Ein Beispiel hierfür ist die blutige Niederschlagung der Studentenproteste im Sommer 1968. Am 2. Oktober 1968 wurden bei dem Massaker von Tlatelolco (ein Stadtteil von Mexiko-Stadt) 300 Studenten von der Polizei erschossen. (vgl. Weiß 1997: 72ff.; Zimmering 2005b: 156)

Präsident den mächtigen Funktionären seinen Nachfolger vorschlug und dieser dann vom Volk gewählt wurde. (vgl. Boris 1996: 10f.; Ruhl / Ibarra García 2000: 192ff.)

Mit dem Beginn der „institutionalisierten Revolution“⁴⁰ entwickelte sich eine hohe wirtschaftliche Abhängigkeit Mexikos von den USA. Bereits 1929 betrug der Anteil der Importe aus den USA 75% der Gesamtimporte. (vgl. Imhof 2006: 153) Diese Ausrichtung der mexikanischen Wirtschaft auf die USA brachte Mexiko seit dem Beginn des Zweiten Weltkrieges andererseits einen enormen wirtschaftlichen Aufschwung: 90% des Außenhandels wurden mit den USA getätigt, die sowohl Rohstoffe als auch Arbeiter in der Landwirtschaft benötigten (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 189). Ab Ende der 1970er Jahre kam es, ausgelöst durch mehrere negative internationale Faktoren (z.B. Ansteigen der Zinssätze für Kapitalgüter, Verfall der Rohstoffpreise, eine deflationäre Wirtschaftspolitik der USA), zu einer tiefgreifenden Wirtschaftskrise in Mexiko (Imhof 2006: 159). Zudem zeigte die Wirtschaftspolitik, die im Wesentlichen den Leitlinien der importsubstituierenden Industrialisierung (ISI)⁴¹ folgte, erste Schwächen: die industrielle Produktion fand vorwiegend unter hohen Kosten statt, die Fortschritte in Technologie und Produktivität waren gering, die hergestellten Produkte hatten oftmals eine mangelhafte Qualität, etc. Dadurch sank die Wettbewerbsfähigkeit der mexikanischen Industrie auf dem Weltmarkt und sie musste zunehmend mehr vom Staat unterstützt werden. Die Wirtschaft zeigte zunehmend einen „parasitären“ Charakter, was sich in der defizitären Erdölindustrie, der negativen Handelsbilanz und der Kapitalflucht ins Ausland zeigte. (vgl. Boris 1996: 13f., 23) Dennoch blieb Mexiko weiterhin von internationalen Kapitalgütern abhängig und steigerte dadurch seine Auslandsverschuldung auf über 60 Milliarden US-Dollar im Jahre 1981. Diese verheerende wirtschaftliche Entwicklung führte dazu, dass Mexiko erstmals 1982 seine Zahlungsunfähigkeit erklärte und einen Staatsbankrott anmeldete. (vgl. Imhof 2006: 158ff.) Zu diesem Zeitpunkt betrug die Auslandsverschuldung ca. 85 Milliarden US-Dollar (vgl. Boris 1996: 19).

Die Finanzkrise von 1982 bewertet Dieter Boris als eine Abrechnung mit dem Entwicklungskonzept der ISI. Die ISI galt wegen der mexikanischen Wirtschaftskrise

⁴⁰ So benennen Historiker im allgemeinen die Phase nach der Revolution in Mexiko, da weder die PRI noch die von dieser Partei gestellten Präsidenten die Revolution für abgeschlossen hielten (vgl. Ruhl / Ibarra García: 188).

⁴¹ Die Importsubstituierende Industrialisierung (ISI) ersetzt die bisherigen Importe durch eine landeseigene Produktion. Zudem zeichnet sie sich durch hohe Einfuhr-Zölle und umfangreiche Interventionen des Staates in dem Wirtschaftsprozess aus.

als gescheitert. In weiterer Folge orientierte sich die mexikanische Wirtschaftspolitik an einer auf den Weltmarkt bzw. Export fixierten liberalen Entwicklungsstrategie. (vgl. Boris 1996: 20) Die mexikanische Regierung verpflichtete sich in Abkommen mit dem Internationalen Währungsfond (IWF) und der Weltbank zur Öffnung der eigenen Wirtschaft für den internationalen Markt. So kam es unter der Präsidentschaft von Miguel de la Madrid Hurtado (1934-2012; Präsident von 1982-1988) zu zahlreichen innenpolitischen Veränderungen, die eine Abkehr von den Zielen der Revolution von 1917 darstellen. Diese Veränderungen brachen mit zentralen Punkten der Verfassung: Sie betrafen z.B. die Landverteilung, die gesicherten Mindestlöhne oder die Gesundheitsversorgung. Damit litt in erster Linie die indigene Bevölkerung unter der Neuausrichtung der Wirtschaft(-spolitik) Mexikos. (vgl. Imhof 2006: 160; Ruhl / Ibarra García 2000: 197)

Mit der Aufweichung der revolutionären Verfassung gingen diverse Veränderungen in der Gesellschaft einher: innerhalb der PRI kam es zu einer Protestbewegung⁴²; der Einfluss von Unternehmern auf die Politik stieg an; es gab Verschlechterungen bei den Arbeitsbedingungen; die Reallöhne fielen; die Arbeitslosigkeit nahm zu; etc. Im Jahr 1983 kam es nach offiziellen Angaben zu 560 Streiks. Jedoch wird die wirkliche Anzahl von Arbeitsniederlegungen in diesem Jahr auf bis zu 2500 Streiks beziffert. (vgl. Boris 1996: 50ff.) Das Vertrauen der Mexikaner in ihre Regierung nahm zunehmend mehr und mehr ab, „[...] und bei Wahlen gaben immer mehr ihre Stimme einer der Oppositionsparteien.“ (Ruhl / Ibarra García 2000: 198) Seit Mitte der 1980er Jahre fand vor allem in den Bundesstaaten im Norden Mexikos ein Erstarken der konservativen *Partido Acción Nacional* (PAN) statt. Die PAN wurde 1939 von Unternehmern, Mitgliedern der Mittelschicht und katholischen Geistlichen gegründet, die mit der sozialprogressiven Politik von Lázaro Cárdenas nicht einverstanden waren. (vgl. Boris 1996: 49; Ruhl / Ibarra García 2000: 187) Das Erstarken der PAN ist mit einem Erstarken der Mittelschicht und einem Versagen der Kooptation der PRI gleichzusetzen:

„Zunehmende Urbanisierung, bessere Bildung und verstärkte soziale Mobilität hatten die Entstehung einer komplexen Mittelschicht zur Folge, die sich nicht

⁴² Diese firmierte und der Bezeichnung *corriente democrática* und forderte eine stärkere Ausrichtung der Politik an den Interessen der Unterprivilegierten. sowie eine politische Öffnung und Demokratisierung der Partei. Im März 1987 spaltete sich diese Gruppe von der PRI ab und gründete die Demokratisch-Nationale Front (FDN). (vgl. Boris 1996: 50)

mehr über die üblichen Formen von Kooptation und Kontrolle kontrollieren ließ. In Folge wurde die parteiliche Hierarchie und Kontrollfunktion der PRI zunehmend unterminiert.“ (Imhof 2006: 159)

Zudem hatte sich die PRI in Zeiten des wirtschaftlichen Aufschwungs damit selbst geschwächt, den Oppositionsparteien eine bestimmte Anzahl von Sitzen im Abgeordnetenhaus zu überlassen. Dies geschah aus dem Gefühl der Stärke heraus und sollte den Schein demokratischer Strukturen vermitteln. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 195).

Unter der Präsidentschaft von Carlos Salinas de Gortari (geb. 1948, Präsident von 1988-1994) kam es zu einem Freihandelsabkommen zwischen Mexiko, Kanada und den USA. Das *North American Free Trade Agreement* (NAFTA) trat am 1. Januar 1994 in Kraft. (vgl. Ruhl / Ibarra García 2000: 198) Ohne eine kritische Diskussion im eigenen Land anzuregen hatte Präsident Salinas de Gortari weite Teile der mexikanischen Bevölkerung davon überzeugt, dass die Liberalisierungspolitik notwendig und erfolgreich sei, um eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation Mexikos erreichen zu können. Das NAFTA-Abkommen sollte eine Unterstützung, eine Dynamisierung und eine Institutionalisierung der neoliberalen Wirtschaftspolitik in Mexiko durchführen und war sehr an die Strategie der Weltbank und des IWF angeglichen. Dadurch wollte Salinas de Gortari sowohl eine politisch als auch eine ökonomische Festigung der PRI erreichen. (vgl. Boris 1996: 89f.; Dussel Peters 1997: 86f.)

Das Freihandelsabkommen zwischen Mexiko, Kanada und den USA hatte weitreichende Folgewirkungen für die mexikanische Industrie. Die folgenden wirkten sich vordergründig positiv auf die mexikanische Wirtschaft aus: Es wurden mehr Exporte bei einer relativ gleichbleibenden Anzahl von Importen erreicht, wodurch sowohl das Haushaltsdefizit als auch die Inflation gesenkt werden konnten. Zudem wurden durch das NAFTA mehr ausländische Investitionen in der mexikanischen Wirtschaft generiert. Allerdings gab es auch diverse negative Auswirkungen des NAFTA auf die mexikanische Wirtschaft: für ausländische Kredite waren weiterhin hohe Zinsen fällig, die soziale und regionale Polarisierung innerhalb der Wirtschaft wurde verschärft, die schlechte wirtschaftliche Situation breiter Teile der Bevölkerung nahm zu. (vgl. Boris 1996: 96f.; Dussel Peters 1997: 87f.) Im Wesentlichen kann hier festgehalten werden, dass es im Zuge des NAFTA-Abkommens zu keinerlei positiven

Veränderungen in der Produktionsstruktur der mexikanischen Wirtschaft kam. Im Gegenteil wurde sogar die heimische Produktion von Grundnahrungsmitteln enorm geschwächt: Mais, Bohnen und Weizen wurden als Handelsgüter im NAFTA-Abkommen integriert. Dies bedeutete das ökonomische Ende zahlreicher kleinbäuerlicher Familien, die nicht mehr wettbewerbsfähig genug produzieren konnten und unter finanziellen Nöten dazu gezwungen wurden ihr *Ejido*-Land zu verkaufen. (vgl. Boris 1996: 93; Dussel Peters 1997: 91; Möller 1997: 34)

Dass die Bevölkerung bzw. die Dorfgemeinschaften Land verkaufen können, wurde durch eine Änderung der Verfassung im Jahr 1992 ermöglicht. Die Verfassungsänderung war eine zentrale Voraussetzung für den Beitritt Mexikos zum NAFTA. Zwar definiert sich Mexiko darin neuerdings als Vielvölkerstaat, in dem die Rechte der indigenen Bevölkerung geschützt werden. Dies hat aber in der Realität an der gesellschaftlichen Diskriminierung der indigenen Bevölkerung bisher wenig geändert. (vgl. Möller 1997: 17) Wesentlich schlimmer wirkte sich die Verfassungsänderung durch die Auflösung des Artikel 27 auf die soziale Lage der Indígenas aus: Damit wurde das Privateigentum von Land und der Handel mit *Ejido*-Land legalisiert. Dies begünstigte insbesondere die großen Viehzüchter, die Holzindustrie, ausländische Investoren, etc. und vertrieb die kleinbäuerliche Struktur vieler Indígena-Gemeinden. Aufgrund der mit der Verfassungsänderung verbundenen Privilegierung der mächtigen Großgrundbesitzer erlangte Präsident Salinas de Gortari im Volksmund den Spitznamen „Hood Robin“: Der, der die Armen ausraubt, um es den Reichen zu geben. Zudem lieferte Präsident Salinas de Gortari mit der Auflösung des Artikels 27 zwei wichtige Motive, welche mexikanische Revolutionsbewegungen seit jeher bestimmt haben: die Landfrage und der Kampf für mehr Demokratie und Freiheit. (vgl. Durán de Huerta 2001: 93f.; Jiménez Ricárdez 2000: 59; Möller 1997: 33)

In diesen beiden Motiven liegen auch der entscheidende Auslöser und die zentralen Forderungen des Aufstandes der EZLN, der am Tag des Inkrafttretens des NAFTA-Abkommens begann: *Tierra y Libertad!* (Land und Freiheit!)

1994: Der Aufstand der EZLN und die weiteren Folgen

Am Neujahrstag 1994 besetzten die Guerilleros der EZLN die Städte San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Oxchuc und Huixtán im süd mexikanischen Bundesstaat Chiapas. Hieran schlossen sich 12 Tage Bürgerkrieg, mit zahlreichen militärischen Auseinandersetzungen. Alleine am ersten Tag

starben ca. 100 Menschen. Die Regierung entsandte über 17.000 Soldaten, um durch repressive Gewalt der Lage wieder Herr zu werden. Jedoch gelang es der mexikanischen Armee nicht die Region schnell wieder unter Kontrolle zu bringen. Daher wurde am 12. Januar 1994 von der Regierung ein Waffenstillstand verkündet, dem die EZLN wenige Tage später entsprach, indem sie ihre Anhänger dazu aufforderte die Kampfhandlungen gegen die Armee einzustellen und sich in den Lakandonischen Urwald zurückzuziehen. (vgl. Imhof 2006: 163; Kerkeling 2012: 150ff.; Zimmering 2005b: 152) Im anschließenden Kapitel 4.2. werden die weiteren Ereignisse und Ergebnisse des zapatistischen Aufstandes bis heute besprochen. Der Aufstand in Chiapas war aber nicht das einzige Geschehnis, das durch den Beitritt Mexikos zum NAFTA ausgelöst wurde. Ende 1994 erfährt die mexikanische Wirtschaft erneut einen starken Rückschlag:

„Fast alle einschlägigen sozialen Indikatoren (Einkommensverteilung, Minimallohnentwicklung, durchschnittlicher Reallohn, Arbeitslosigkeit, Armutsausmaß etc.) deuten auf eine klare Verschlechterung der Lage der Masse der Bevölkerung hin; und zwar nicht nur der traditionell besonders unterprivilegierten Schichten, der ländlichen und randstädtischen Armut, sondern auch der dem formalen Sektor zugehörenden Arbeiter, Angestellten, eines erheblichen Teils der selbstständigen Mittelschichten usw.“ (Boris 1996: 137)

Laut Dieter Boris ist das Resultat der neoliberalen Wirtschaftspolitik Mexikos im stetigen Sinken des realen Lohnniveaus seit 1977 zu sehen. Dadurch kam es zu einer aufklaffenden Einkommensschere bzw. einer enorm ungleichen Einkommensverteilung. (Boris 1996: 139f.) Der Beitritt Mexikos zum NAFTA konnte den Anstieg des Handelsbilanzdefizits nicht verhindern. Die Öffnung der mexikanischen Wirtschaft für den Weltmarkt führte zu einer erneuten Zahlungsunfähigkeit. Dies konnte nur durch einen weiteren Kredit der USA in Höhe von 50 Milliarden Dollar überwunden werden. (vgl. Dussel Peters 1997: 90)

Das mexikanische Krisenjahr 1994 offenbarte mit der erneuten Zahlungsunfähigkeit mehrere innenpolitische Problemfelder Mexikos: einerseits verdeutlichen die Kredite und Teilentschuldungen die große Abhängigkeit Mexikos von den USA (vgl. Dussel Peters 1997: 86); andererseits zeigt es das Scheitern der neoliberalen Wirtschaftspolitik der mexikanischen Regierung und den zunehmenden Machtverlust der PRI. Unter der Präsidentschaft von Ernesto Zedillo Ponce de León (geb. 1951; Präsident

von 1994-2000) kam es Ende 1994 zu einem Anstieg der Auslandsschulden auf 160 Milliarden US-Dollar. Um die Bevölkerung und die Oppositionsparteien zu besänftigen, wurden unter der Regierung von Zedillo eine Reform des Wahlgesetzes durch- und eine unabhängige Wahlbehörde eingeführt. Sowohl die anhaltende Wirtschaftskrise als auch die Ansätze zur Demokratisierung des Wahlrechts führten zur Niederlage der PRI bei den Präsidentschaftswahlen im Jahre 2000. Dadurch verlor die PRI nach 71 durchgängigen Regierungsjahren das Präsidentenamt an die oppositionelle PAN. (vgl. Imhof 2006: 163; Ruhl / Ibarra García 2000: 198)

Der PRI wurde somit anno 2000 ihre eigene Geschichte und Struktur zum Verhängnis: Nach der Revolution von 1917 versuchte die PRI die verschiedenen politischen Strömungen in sich zu vereinigen und entwickelte dafür ein System von Begünstigungen der Parteimitglieder und -getreuen. Damit gelang es der PRI in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs das Protestpotential der Bevölkerung weitestgehend zu minimieren (vgl. Weiß 1997: 74) Allerdings führte das System der Kooptation bald zu Spannungen innerhalb der Partei und zu einer Verschlechterung der sozialen Lage der armen, kleinbäuerlichen, indigenen Bevölkerung. Die PRI versuchte die Erosion ihrer Macht mit der Etablierung zweier repressiver Mittel aufzuhalten: Einerseits mit der Unterdrückung revolutionärer Strömungen durch die Armee bzw. Polizei, andererseits mit dem Versuch die wirtschaftliche Lage Mexikos durch einen neoliberalen Kurs zu verbessern, sowie einer Demokratisierung des Wahlrechts. Die Abkehr von den Zielen der Revolution durch die Verfassungsänderung von 1992 und die neoliberale Öffnung der Wirtschaft durch den Beitritt zum NAFTA verschaffte der PRI allerdings eine noch größere Ablehnung breiter Teile der Bevölkerung. Folgerichtig brachte die Demokratisierung des Wahlrechts den Untergang der PRI als Staatspartei mit sich und ermöglichte den Wechsel der Regierungsgewalt an die konservative PAN: Im Juli 2000 wurde Vicente Fox Quesada (geb. 1942; Präsident von 2000 bis 2006) zum Präsidenten Mexikos gewählt (vgl. Imhof 2006: 163f.).

Jedoch kam es auch unter der konservativen Regierung von Vicente Fox und der daran anschließenden Präsidentschaft von Felipe Calderón (geb. 1962; Präsident von 2006 bis 2012), ebenfalls ein Mitglied der PAN, zu kaum einer Verbesserung für die indigene Bevölkerung. Die neoliberale Wirtschaftspolitik wurde von beiden Präsidenten fortgeführt und die Ziele der Verfassung von 1917 (die Agrarreform, das Arbeitsrecht, die Verstaatlichung der Erdölproduktion, etc.) wurden auch unter ihnen

nicht weiterverfolgt (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 272f.). Die politische Transition brachte zwar eine Demokratisierung der Regierung, von Institutionen und Parteien mit sich, aber keine wirkliche Demokratisierung der Gesellschaft und erst recht keine soziale Gleichheit (vgl. Zimmering 2010: 19).

Der Widerstand der Bevölkerung gegen die konservativen Regierungen nahm im Vergleich zu den letzten Jahren der PRI-Herrschaft eher zu als ab. Neben der EZLN gibt es noch drei weitere Gruppen, die eine Auseinandersetzung mit der Regierung Mexikos führen: eine Bürgerbewegung unter der Führung von Manuel López Obrador (ein ehemaliger Bürgermeister von Mexiko-Stadt, der bei der Präsidentschaftswahl 2006 Felipe Calderón unterlag); die *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO; dt.: Gemeinderversammlung der Völker von Oaxaca); sowie weitere bewaffnete Gruppierungen. (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 269f.) Die APPO wurde am 17. Juni 2006 gegründet und ist ein Zusammenschluss aus Gewerkschaften, Bauern-, Studenten- und Indígena-Organisationen. Ihre Leitung besteht aus über 260 Personen und ist basisdemokratisch organisiert. Sie möchte weder eine politische Partei, noch eine militärische Guerilla sein. (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 292f.) Sie ist wie die EZLN ein Beleg für den zivilgesellschaftlichen Protest und den Kampf für die Rechte der indigenen Bevölkerung:

„Die APPO schlägt einen Weg vor, der einen Demokratisierungsprozess der Institutionen beinhaltet, während zur gleichen Zeit eine neue verfassungsgebende Versammlung aufgebaut wird, die ein neues Grundgesetz erarbeiten soll. Sie versucht die Volksrevolte in eine ‚friedliche, demokratische und humanistische Revolution‘ umzugestalten.“ (López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 292)

Die APPO entstand aus einem Aufstand der Bevölkerung gegen die lokale Regierung des Bundesstaates Oaxaca heraus. Oaxaca ist neben Chiapas einer der am stärksten marginalisierten und verarmten Bundesstaaten Mexikos. Die Bevölkerung besteht aus einer Vielzahl von Völkern mit unterschiedlichen Sprachen und lebt weitestgehend in absoluter Armut (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 284f.). Die Aufständischen hatten die Hauptstadt von Oaxaca, Oaxaca de Juárez, besetzt. Seit Oktober 2006 kam es vermehrt zu Kämpfen zwischen der Polizei und dem Militär auf der einen und den Aufständischen auf der anderen Seite. Ende

November 2006 ließ die Regierung die Hauptstadt blutig räumen. Dies führte allerdings nicht wie von der Regierung erhofft zur Zerschlagung der Revolte, sondern im Gegenteil, zum Erstarken der APPO. (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 295f.)

Auch hinsichtlich des Beispiels der APPO wird deutlich, dass reformerische bzw. revolutionäre Bewegungen in Mexiko eine lange Tradition und einen hohen Rückhalt in der (indigenen) Bevölkerung haben. Die EZLN lässt sich mit ihren Forderung nach Land und Freiheit für die Armen und Unterdrückten in diese Tradition revolutionärer, indigener Bewegungen einordnen. Im folgenden Kapitel wird die EZLN hinsichtlich ihrer Entstehung, ihre Revolte und ihre Vorgehensweise näher erläutert.

4. Der Aufstand der Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): Voraussetzungen, Verlauf, Ergebnisse

Jens Kastner unterscheidet zwei Formen des Zapatismus: Zum Ersten den Zapatismus im engeren Sinne, d.h. die soziale Bewegung der *Ejército Zapatista de Liberación* (EZLN), die KämpferInnen des Aufstandes von 1994 und alle weiteren damit verbundenen Ereignisse. Zum Zweiten benennt Kastner den Diskurs, der über den zapatistischen Aufstand geführt wird, als den Zapatismus im weiteren Sinne: Dieser beinhaltet die wissenschaftliche Auseinandersetzung, die Vermarktung von Personen oder Zeichen, sympathisierende UnterstützerInnen, etc. (vgl. Kastner 2011: 6f.) Anhand dieser Unterscheidung soll im Folgenden der Aufstand der EZLN beleuchtet werden. Eingangs wird die spezielle Situation in Chiapas, die maßgeblich den Auslöser für den Aufstand in dem südlichen Bundesstaat Mexikos darstellt, beschrieben. Die beiden folgenden Unterkapitel erläutern die zapatistische Bewegung, ihren Aufstand und ihre Versuche der friedlichen Veränderung der Gesellschaft. Anschließend widmen sich die nächsten beiden Unterkapitel einigen zentralen Aspekten des Diskurses über den Zapatismus: Hier wird beschrieben, inwieweit die EZLN als eine paradoxe Guerilla-Bewegung verstanden wird, und dass ihr Aufstand in erster Linie als ein Kampf für die Anerkennung der Würde der indigenen Bevölkerung gelten kann. Abschließend wird noch der Einfluss der Befreiungstheologie auf die EZLN bzw. auf die indigene Bevölkerung thematisiert.

4.1. Die politische und soziale Situation in Chiapas

In der öffentlichen Wahrnehmung hat Chiapas oftmals nichts mit dem Rest von Mexiko zu tun. Chiapas weist kulturell gesehen eine große Ähnlichkeit zum Nachbarstaat Guatemala auf, da in beiden Regionen zahlreiche Maya-Völker leben. In Chiapas leben diverse indigene Völker: Die größten sind die Tzeltal, Tzotzil, Chol, Mam, Tojolabal und Zoques. Das bekannteste und zugleich kleinste Volk, sind die Lacandonen. (Möller 1997: 14f.) 30-40% der Bevölkerung Chiapas sind Indígenas. Sie leben hauptsächlich in den ländlichen Gebieten des Hochlandes und organisieren sich in Dorfgemeinschaften. (vgl. Sedlacek 1997: 22) Die Konzentration der Indígenas im Hochland von Chiapas führt Ingelore Möller auf die Kolonialzeit zurück, in der die Kolonialherren die fruchtbaren Täler beschlagnahmten und die Indígenas in schlechtere Gegenden vertrieben (vgl. Möller 1997: 16).

Chiapas zählt zu den ärmsten Bundesstaaten Mexikos, obwohl es an Bodenschätzen sehr reich ist. Die Provinz verfügt über große Vorkommen an Erdöl und Edelmetallen. Zudem wird in Chiapas viel Energie durch Wasserkraft erzeugt. (Zimmering 2005b: 151) Die in der mexikanischen Verfassung von 1917 vorgesehene Landverteilung wurde in Chiapas nahezu nicht umgesetzt, da kommunaler Landbesitz stets als ein Hindernis für die Entwicklung des Agrarsektors angesehen wurde. Die Agrarreform in Chiapas diente ausschließlich den Interessen der Oligarchen, der Großgrundbesitzer und Viehzüchter. Bis Ende des 20. Jahrhunderts konnte die Gesellschaftsstruktur noch als feudalistisch bezeichnet werden. (vgl. Boris 1996: 203; Möller 1997: 14; Weiß 1997: 75f.) Mit der Verfassungsänderung von 1992 wurde die Hoffnung der indigenen Bevölkerung auf den eigenen Landbesitz weitestgehend zerstört: Durch die Aufhebung des „Artikel 27“ wurde der Handel mit Land legalisiert. Viele Indígena-Gemeinden waren wegen ihrer Armut dazu gezwungen ihr Land zu verkaufen, womit sich die Verteilungsproblematik für die kleinbäuerliche Bevölkerung verschärfte. (vgl. Möller 1997: 33)

Nach Ansicht der lokalen Regierung widersprechen die Traditionen und Lebensweise der indigenen Bevölkerung einer Modernisierung und Entwicklung Chiapas. Nach Einschätzung der lokalen Gouverneure kann ein wirtschaftlicher Aufschwung in Chiapas nur durch eine neoliberale Politik erreicht werden. (vgl. Weiß 1997: 73) Deswegen wurden stets die Interessen der mächtigen Großgrundbesitzer anstatt der Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung geschützt. Dies führte seit den 1980er Jahren zu einer besonders hohen Militärpräsenz in Chiapas. Diese Militärpräsenz

setzte sich aus der staatlichen Armee, der Polizei und privaten Söldnertruppen (*guardias blancas*) zusammen. Im Falle von Landbesetzungen reagierten diese mit roher Gewalt und Vertreibung. Aus Angst vor Übergriffen der indigenen Bevölkerung gab es oftmals auch präventive Einsätze des Militärs. (vgl. Möller 1997: 35f.)

Die ökonomische Situation der indigenen Bevölkerung in Chiapas wird zudem durch Zuwanderung aus Guatemala verschlechtert: Insbesondere durch Arbeitsmigration entsteht ein erhöhter Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt, der in Lohndumping mündet (vgl. Boris 1996: 203). Verheerend wirkte sich auch der Beitritt Mexikos zum NAFTA aus: Die indigenen Bauern und Bäuerinnen konnten ihre Waren nicht mehr auf dem Binnenmarkt verkaufen, da sie im Vergleich zur Import-Ware zu teuer und mangelhaft war, und mussten sich oftmals eine andere Arbeit bei Großgrundbesitzern suchen. (vgl. Möller 1997: 34)

Die unzufriedene Bevölkerung in Chiapas besann sich daher auf die Ideen der Revolution von 1917 und vollzog am 1. Januar 1994 einen Aufstand: „Die unzufriedene Bevölkerung greift auf die Ideen der revolutionären Strömungen vom Anfang des 20. Jahrhunderts zurück, um ihren Widerstand in die explosive politische Arena zu Beginn des 21. Jahrhunderts hineinzutragen.“ (López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 273) Die zwei wesentlichen Faktoren dafür sind: (1) Die Armut und Diskriminierung der indigenen Bevölkerung und (2) die negativen Auswirkungen der neoliberalen Wirtschaftspolitik (vgl. Zimmering 2005b: 150f.).

4.2. Die militärische Intervention der EZLN

Die EZLN wurde am 17. November 1983 im Lakandonischen Urwald von einer kleinen Gruppe ehemaliger Kämpfer der *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN)⁴³ gegründet (vgl. Holloway 2000: 111; Ruhl / Ibarra García 2000: 196; Zimmering 2005b: 150). Eine Verwurzelung erfährt die EZLN aber durch den Austausch mit der indigenen Bevölkerung: Die ehemaligen Revolutionäre waren bestrebt, der indigenen Bevölkerung die Kräfte des Kapitalmarktes, den proletarischen Kampf, sowie politische Konjunkturen zu erklären. Die Indígenas verstanden davon aber nicht viel und sorgten stattdessen dafür, dass die *Companeros* „auf den Boden der Realität“ gestellt wurden (vgl. Durán de Huerta 2001: 93). Ihre organisatorische Struktur

⁴³ Die FLN war eine Guerillabewegung, die sich 1969 im Norden Mexikos gegründet hat (vgl. Holloway 2000: 111).

erlangte die EZLN durch die Vermittlung der Lebenswelt der indigenen Bevölkerung im Lakandonischen Urwald. Diese Lebenswelt lässt sich durch die beiden Prinzipien *mandar obedeciendo* (gehorchend Regieren)⁴⁴ und *preguntando caminamos* (fragend gehen wir voran)⁴⁵ beschreiben. (vgl. Holloway 2000: 115; Kerkeling 2012: 135f.) Die EZLN ist eine heterogene Gruppe: Die Basis bilden viele unterschiedliche Gruppen aus verschiedenen indigenen Völkern (vgl. Boris 1996: 207). Außerdem schlossen sich der EZLN viele studentische und linke Gruppen an (vgl. Weiß 1997: 75). So wird die EZLN auf eine Größe von 10.000 bis 13.000 KämpferInnen eingeschätzt, die sich vorwiegend aus der indigenen Bevölkerung Chiapas', rekrutiert (vgl. Boris 1996: 207).

Am Neujahrstag 1994 besetzte die EZLN mit der Forderung „Tierra y Libertad!“ (Land und Freiheit) zentrale Städte im Bundesstaat Chiapas. Sie erbeuteten an diesem Tag rund 1.600 Kilogramm Dynamit, befreiten 178 Gefangene aus dem Gefängnis von San Cristóbal de las Casas und nahmen den ehemaligen Gouverneur von Chiapas, Absalón Castellanos gefangen. (vgl. Kerkeling 2012: 152; Möller 1997: 37) General Castellanos, Abkömmling einer der wohlhabendsten Familien Chiapas', ging während seiner Regierungszeit (von 1982-1988) mit äußerster Härte gegen die Bevölkerung vor. Im Gegensatz zu vielen Verwandten der Guerilleros, die durch die Befehle von Castellano starben, wurde dieser nicht von der EZLN umgebracht, sondern frei gelassen: Er wurde vom Strafgericht der EZLN dazu verurteilt, bis zu seinem letzten Tag in Schande und unter der Nachsicht der von ihm gequälten Bevölkerung zu leben. (Durán de Huerta 2001: 96)

Die *Erste Erklärung aus dem Lakandonischen Urwald*, die als Kriegserklärung an die mexikanische Regierung gedacht war, begann die EZLN mit den Worten: „Heute sagen wir: Es reicht!“ (Mittelstädt / Schulenburg 1997: 79) Des weiteren forderten sie die sofortige Absetzung des mexikanischen Präsidenten Carlos Salinas de Gortari und die Umsetzung des Artikels 39 der mexikanischen Verfassung (dieser bestimmt die Gleichberechtigung der indigenen Bevölkerung). Für die Umsetzung dieser Ziele

⁴⁴ Eins der zentralen Organisationsprinzipien der EZLN ist *mandar obedeciendo*: Die Regierenden sind dazu verpflichtet den Willen der Basis umzusetzen. Wenn die Befehlenden nicht den Willen der Basis befolgen, werden sie mit sofortiger Wirkung abgesetzt. (vgl. Kerkeling 2012: 322) Dieses Prinzip lässt sich aus der indigenen Dorfstruktur herleiten: Alle wichtigen Entscheidungen wurden von der Dorfgemeinschaft so lange diskutiert, bis ein Konsens erreicht wurde. (vgl. Holloway 2000: 115)

⁴⁵ Das zweite zentrale Prinzip der EZLN ist *preguntando caminamos*: Die Revolution schreitet fragend und nicht erklärend bzw. befehlend voran, d.h. die Revolutionäre hören auf die Bedürfnisse der Bevölkerung und passen ihre Forderungen an die soziale Situation an. Diese Leitidee erfährt ihre Umsetzung im Hören auf die Probleme der indigenen Bevölkerung. (vgl. Holloway 2000: 115)

forderte die EZLN ihre KämpferInnen dazu auf: (1) bis zur Hauptstadt vorzudringen und den befreiten Völkern es zu erlauben, frei und demokratisch zu wählen, sowie (2) das Leben der Gefangenen zu achten und (3) faire Kriegsgerichtsverfahren einzuleiten. Außerdem forderte die EZLN von der Regierung alle Gefechte sofort einzustellen, die bedingungslose Übergabe ihrer Stellungen und die Beendigung der Plünderungen der Besitztümer der indigenen Bevölkerung. (vgl. Mittelstädt / Schulenburg 1997: 80f.)

Die Reaktion der mexikanischen Regierung auf den Aufstand der EZLN bestand primär darin, die Bewegung zurückzudrängen und zu marginalisieren. So zielte die Regierung darauf ab, möglichst schnell wieder die militärische Kontrolle über die Konfliktregion zurückzuerlangen, und entsandte daher rund 17.000 Soldaten zur Niederschlagung des Aufstandes. In den ersten beiden Januarwochen gelang es der Bundesarmee jedoch nicht, die rebellische Region zu befrieden. (vgl. Kerkeling 2012: 155) Allerdings waren in dieser Zeit viele der Soldaten für zahlreiche Hinrichtungen und Misshandlungen mutmaßlicher Guerilleros verantwortlich (Möller 1997: 37). Zur weiteren Diskreditierung der EZLN versuchte die mexikanische Regierung, das Bild von einem regionalen Aufstand zu etablieren, der auf wenigen Berufsrevolutionären basiere und der die indigene Bevölkerung manipuliert habe (Holloway 2000: 112).

Nach zahlreichen Solidaritätsbekundungen aus dem In- und Ausland bot die Regierung der EZLN am 12. Januar 1994 einen Waffenstillstand an. Von Präsident Carlos Salinas de Gortari wurde der als Hardliner bekannte Innenminister Patrocinio González Garrido abgesetzt (vgl. Huffscheid 1994a: 70). Zudem wurde Manuel Camacho Solís als Hauptverhandler für Friedensgespräche ernannt. Dieser richtete ca. 4 Wochen nach Beginn des Aufstandes ein Schreiben an die Kommandanten der EZLN, in dem er diese zu Friedensgesprächen aufforderte. Damit wurde die EZLN historisch betrachtet zur ersten Guerilla-Bewegung, die von einem Staat anerkannt und als Dialogpartner akzeptiert wurde. (vgl. Kerkeling 2012: 157ff.)

Diesem einseitig ausgesprochenen Waffenstillstand entsprach die EZLN indirekt, indem sie durch ein Kommuniqué ihre KämpferInnen dazu aufforderte, sich zurückzuziehen (vgl. Kerkeling 2012: 158). Allerdings hat die EZLN bis heute dem Waffenstillstand nie offiziell zugestimmt, und ihre Waffen daher auch nicht niedergelegt. Erst nach vollständiger Umsetzung ihrer Forderungen erwägt die EZLN ihre Waffen niederzulegen; jedoch nicht, wenn nur das Versprechen der Regierung existiert, die Forderungen eventuell zu erfüllen. (vgl. Durán de Huerta 2001: 61) Die

Nachvollziehbarkeit dieser Sichtweise ergibt sich aus der Tatsache, dass die EZLN ohne ihre Waffen der Regierungsarmee schutzlos ausgeliefert wäre. Die Bewaffnung wird von den KämpferInnen der EZLN daher als überlebenswichtig angesehen.

Die EZLN hatte keinen bestimmten Plan, wie der Aufstand nach der Besetzung der verschiedenen Städte in Chiapas weiter gehen sollte. Mit dem einseitig angebotenen Waffenstillstand bekamen die Guerilleros die Möglichkeit, sich über die weitere Vorgehensweise bewusst zu werden. Bis heute beraten die Mitglieder der EZLN basisdemokratisch die weitere Vorgehensweise des Aufstandes und beschliessen einzelne Aktionen. Der Lakandonische Urwald dient ihnen dazu als Stützpunkt und Lebensraum. (vgl. Durán de Huerta 2001: 97) Seit dem 12. Januar 1994 wird die zapatistische Bewegung von dem „[...] Aufruf zur Selbstorganisation, zum Aufbau eigener Strukturen, um unabhängig von den politischen Parteien Mexikos die eigenen Interessen, Bedürfnisse und Forderungen zu organisieren, [...]“ (Klaß 1997: 85) geprägt. Seit dem offiziellen Waffenstillstand widmet sich die EZLN der friedlichen Organisation der Zivilgesellschaft und der Umsetzung ihrer Forderungen.

Die Friedensverhandlung

Am 21. Februar begannen offiziell die Friedensverhandlungen zwischen der EZLN und der mexikanischen Regierung. Die Gespräche fanden in San Cristóbal de las Casas statt. Neben Vertretern der EZLN und dem Friedensbeauftragten der Regierung, Manuel Camacho Solís, nahm noch Bischof Samuel Ruiz als Vermittler teil. (vgl. Durán de Huerta 2001: 78) Es wurde zwar recht schnell eine Einigung über die akutesten Probleme und die dringendsten Hilfsleistungen für die Region erzielt. Allerdings kam es zu keiner Abmachung, wann die Umsetzung der Anliegen stattfinden würde. Manuel Camacho Solís konnte nur das Versprechen äußern, sich um die Umsetzung der Anliegen zu kümmern, denn er kam ohne jegliche Entscheidungskompetenz. Bei den politischen Forderungen der EZLN konnte keine Einigung erzielt werden: Weder der Rücktritt von Präsident Salinas de Gortari stand zur Debatte, noch die Wiedereinführung und Umsetzung des Artikels 27 der Verfassung. (vgl. Durán de Huerta 2001: 98f.; Kerkeling 2012: 161f.) Der Entwurf des Friedensabkommens, in dem die mexikanische Regierung auf 32 der 34 Forderungen der EZLN einging, wurde am 2. März 1994 den Basisgemeinden von der EZLN zur Abstimmung vorgelegt. Er wurde von ca. 98% der Basis abgelehnt, da

er zu vage formuliert sei und die zwei oben genannten, zentralen politischen Forderungen nicht erfülle. (vgl. Möller 1997: 39)

In der *Zweiten Erklärung aus dem Lakandonischen Urwald* vom 12. Juni 1994 erklärte die EZLN, dass sie sich nicht ergeben wird, den Waffenstillstand aber einhalten will, um der Zivilgesellschaft in Chiapas die Möglichkeit zu bieten, sich zu formieren, um den Weg zur Demokratie bestimmen zu können (vgl. Mittelstädt / Schulenburg 1997: 83ff.). Im Oktober 1994 betrachtete die EZLN die Friedensverhandlungen für gescheitert an und es kam von ihrer Seite erstmal zu einem Abbruch der Gespräche. Daraufhin kam es im Dezember 1994 zu einer erneuten militärischen Auseinandersetzung zwischen der mexikanischen Bundesarmee und der EZLN: Tausende Soldaten versuchten vergeblich, die zapatistische Führung aufzuspüren. Dabei wurden zahlreiche Dörfer zerstört, und die zivile Bevölkerung durch Verhaftungen und Folterungen eingeschüchtert. (vgl. Kerkeling 2012: 180f.)

Exakt ein Jahr nach Beginn des Widerstandes betont die EZLN in der *Dritten Erklärung aus dem Lakandonischen Urwald* vom 1. Januar 1995, dass das vergangene Jahr das wahre Gesicht der mexikanischen Regierung und daher die Realität der indigenen Bevölkerung offenbart habe:

„Das politische, ökonomische, soziale und repressive Programm des Neoliberalismus hat seine Ineffizienz, seine Falschheit und die grausame Ungerechtigkeit bewiesen, die sein Wesen ausmachen. Der Neoliberalismus als Doktrin und Realität muß bald auf den Müllhaufen der nationalen Geschichte geworfen werden.“ (Mittelstädt / Schulenburg 1997: 101)

Nachdem die mexikanische Wirtschaftskrise Anfang 1995 durch den Kredit der USA überwunden wurde, reagierte die mexikanische Regierung auf die Erklärung der EZLN, in dem Präsident Ernesto Zedillo die EZLN am 9. Februar 1995 des Terrorismus beschuldigte und zahlreiche Haftbefehle für die mutmaßliche Führung der EZLN erließ. Zudem wurde die angebliche Identität von Subcomandante Marcos veröffentlicht. Auch in Mexiko-Stadt wurden zahlreiche Sympathisanten und Aktivisten der Bewegung verhaftet und unter Anklage gestellt. (Durán de Huerta 2001: 107f.) Nach einigen Wochen stoppte die Regierung diese Maßnahmen, da es erneut zu einer großen Anzahl nationaler und internationaler Solidaritätsbekundungen kam (vgl. Kerkeling 2012: 181).

Schließlich erfolgte im Mai 1995 eine neue Verhandlungsrunde zwischen der EZLN und der mexikanischen Regierung. Diesmal in San André Larráinzar, Chiapas. Am 16. Februar 1996 wurden „[...] die so genannten ‚Abkommen von San Andrés‘ über indigene Rechte, Kultur und Autonomie unterzeichnet [...]“ (Kerkeling 2012: 182). Allerdings wird dieses Friedensabkommen von der mexikanischen Regierung bis heute nicht eingehalten, was sich in den anhaltend schlechten Lebensverhältnissen der indigenen Bevölkerung sowie den weiterhin erfolgenden Übergriffen (para-)militärischer Einheiten zeigt (López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 277).

4.3. Einige Formen des sozio-politischen Widerstandes der EZLN

Seit Mitte der 1990er Jahre versuchte die EZLN immer wieder, auf unterschiedliche Art und Weise, die Zivilgesellschaft zu organisieren. Dabei sollte nicht nur die Bevölkerung Chiapas', sondern das gesamten Bundesgebietes Mexikos integriert werden. Beispielsweise lud die EZLN Anfang August 1994 zum *Nationalen Demokratischen Konvent* (CND) ein. Zu diesem Konvent kamen VertreterInnen aus allen mexikanischen Bundesstaaten und verabschiedeten eine Erklärung, die dazu aufrief, bei den Präsidentschaftswahlen vom 21. August 1994 nicht die PRI zu wählen. (vgl. Kerkeling 2012: 187f.)

Anfang 1995 kam es zur Gründung der *Frente Amplio para la Construcción-Movimiento de Liberación Nacional* (FAC-MLN). Diese *Bewegung für die nationale Befreiung* sollte aus dem CND gebildet werden und breite Teile der Bevölkerung berücksichtigen. Sie sollte vor allem eine Übergangsregierung formieren und eine neue Verfassung ausarbeiten. (vgl. Brand 1997: 155; Kerkeling 2012: 189)

Die Gründung der *Frente Zapatista de Liberación Nacional* (FZLN) im September 1995 stellt den dritten Versuch der EZLN dar, eine bundesweite Oppositionsbewegung zu organisieren. Sie wurde auf einem Kongress in Mexiko-Stadt, auf dem über 3000 Menschen teilnahmen, gegründet und sollte eine legale, friedliche und zivile Organisation sein. Allerdings fand die FZLN in der Öffentlichkeit nicht die gleiche Begeisterung wie die EZLN: Wegen der hohen Heterogenität dieser Gruppierung kam es zu vielen Meinungsverschiedenheiten, die weitestgehend Entscheidungen verhinderten. (Brand 1997: 155; Holloway 2000: 128; Kerkeling 2012: 191f.)

Auf dem *Intergalaktischen Treffen gegen den Neoliberalismus und für die Menschheit* Ende Juli 1996 erfuhr die EZLN internationalen Zuspruch: An diesem Treffen nahmen über 3000 Menschen aus 43 Ländern teil (Holloway 2000: 127). Während dem einwöchigen Treffen gelang es der EZLN, „[...] dass sich verschiedene Strömungen der lateinamerikanischen und globalen Linken zusammenfanden und in einem neuen Kommunikations- und Mobilisierungsprozess, eine neue ‚Internationale der Hoffnung‘, eintraten.“ (Kerkeling 2012: 195) Zu einer Fortsetzung des intergalaktischen Treffens kam es im Sommer 1997 in Spanien, an dem erneut ca. 3.000 Menschen aus zahlreichen Ländern teilnahmen (vgl. Kerkeling 2012: 197)

Im September 1997 begaben sich 1.111 ZapatistInnen auf einen Marsch nach Mexiko-Stadt, um die Umsetzung des Abkommens von San Andrés einzufordern. Auf mehreren Stationen in den Bundesstaaten Oaxaca, Puebla und Morelos veranstalteten sie Kundgebungen. Die ZapatistInnen wurden schließlich von etwa 100.000 Menschen begeistert in Mexiko-Stadt empfangen. Mit diesem Marsch zeigte die EZLN der mexikanischen Regierung ihre Stärke und die breite Solidarität, die sie aus der mexikanischen Gesellschaft bekommt. (vgl. Kerkeling 2012: 198)

Zwei Monate später kam es zur Reaktion der regierungstreuen Seite: Am 22. Dezember 1997 fand das Massaker von Azteal statt. Bei diesem wurden 45 Frauen, Kinder und Männer von einer paramilitärischen Gruppe ermordet. Dieses Massaker wurde von der Regierung geduldet, da weder Polizei noch Armee eingriffen. (Durán de Huerta 2001: 112) Wenig später stellte sich sogar heraus, dass führende PRI-Politiker an der Planung des Attentates beteiligt waren (vgl. Kerkeling 2012: 316) Die Reaktion der EZLN auf diese brutale Tat bestand erneut darin, jegliche Gespräche mit der mexikanischen Regierung abubrechen:

„Die EZLN handelte als politischer Akteur, indem sie die Verhandlungen mit der Regierung abbrach und ihre Bereitschaft bekannt gab, dass die Gespräche unter den Bedingungen einer größeren Glaubwürdigkeit des Verhandlungspartners fortgesetzt werden könnten.“ (Zimmering 2005b: 153)

Die nächste große Aktion der EZLN fand Anfang Dezember 2000 statt, indem sie einen *Marsch für die indigene Würde* ankündigte. Zu diesem Zeitpunkt war die PRI als Regierungspartei abgewählt worden und der konservative Vicente Fox feierte seinen Amtsantritt als Präsident von Mexiko. Die EZLN forderte die Zivilbevölkerung

dazu auf, diesen Marsch zu unterstützen, um für die Sicherheit der Delegation zu sorgen und die breite Unterstützung der Aktion zu symbolisieren. Schließlich machte sich eine kleine Delegation von 23 KommandantInnen aus dem Führungsgremium der EZLN auf den Weg. Schnell schlossen sich ca. 2.000 weitere Personen dem Marsch an. Auf der rund 3.000 Kilometer langen Reise durch ganz Mexiko wurden von den ZapatistInnen in vielen Städten zahlreiche Kundgebungen und Informationsveranstaltungen abgehalten. (vgl. Kerkeling 2012: 201f.) Am 11. März 2001 erreichte die Karawane des *Marcha del Color de la Tierra* („Marsch der Farbe der Erde“) schließlich Mexiko-Stadt. Dort bekamen viele Indígenas erstmals die Möglichkeit, das mexikanische Parlament zu betreten und dort ihre Forderungen vorzutragen. (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 304)

Mit der *Otra Campaña* (Die Andere Kampagne) drückt die EZLN seit August 2003 ihre Weigerung aus, sich weiterhin an den politischen Wahlen zu beteiligen. Vielmehr will sie sich nur noch einer landesweiten basisdemokratischen Mobilisierung der Zivilgesellschaft widmen. (vgl. Kastner 2011: 10) Die *Otra Campaña* der EZLN ist eine „[...] Initiative außerhalb der Kanäle der institutionellen Politik [...]“ (López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 279). Das heißt, dass die *andere Kampagne* sich deutlich von der etablierten Politik unterscheidet: Es handelt sich bei ihr um eine Initiative gegen das herrschende System, in dem die politischen Vertretungsmechanismen in Frage gestellt werden und an die nationale Solidarität appelliert wird. Die Kampagne will die Republik „neu“ gründen und zwar mit einer Verfassung, die auf die Würde der indigenen Bevölkerung eingeht (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 279f.).

Mit der *Otra Campaña* ist die autonome, aber von der mexikanischen Regierung nicht genehmigte, Verwaltung der aufständischen Regionen in Chiapas verbunden: Sie besteht aus fünf *Juntas de Buen Gobierno* (Räte der guten Regierung). Diese *Räte der guten Regierung* koordinieren die Verwaltung von ca. 150 Gemeinden (vgl. Zimmering 2005b: 154). Bewusst grenzt sich die EZLN mit der Namensgebung der Räte von der schlechten Regierungsweise des mexikanischen Präsidialsystem ab (vgl. Kerkeling 2012: 228). Die *Räte* regieren unter dem Prinzip *mandar obedeciendo* (gehorchend befehlen) und können daher jederzeit von der indigenen Bevölkerung abgesetzt werden (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 290). Die EZLN hat für diese Form der autonomen Verwaltung das Symbol der *Caracoles* (Schnecke) gewählt: Der Vorstellung der ZapatistInnen entsprechend verfügt das Schnecken-

haus über viele Ein- und Ausgänge, durch die man ein- und austreten kann, sowie Fenster zum hinein- und hinausschauen. Zum einen soll damit das basisdemokratische Selbstverständnis der EZLN, das durch kollektive Entscheidungsprozesse gekennzeichnet ist, ausgedrückt werden. Zum Anderen soll die Offenheit der Bewegung angesprochen werden: jeder darf an diesem System teilnehmen, jeder kann sich darüber informieren, etc. (vgl. Kerkeling 2012: 231f.) Die EZLN verbindet mit dieser Organisationsform die Vorstellung von einer gerechten Politik, die versucht den Ansprüchen der lokalen Bevölkerung zu genügen und deren soziale Probleme zu lösen:

„Die Otra Campaña hat die Grundrisse einer neuen politischen Kraft entworfen, die sich - ganz im Unterschied zu den vorhandenen legalen politischen Parteien - ausdrücklich als links, anti-neoliberal und antikapitalistisch betrachtet.“ (López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 280)

4.4. Die EZLN: eine paradoxe Guerilla?

Der Aufstand der EZLN enthält einige paradoxe Elemente, die unterschiedlich stark in der Sekundärliteratur diskutiert werden. Anne Huffs Schmid betont die hohe Diskursivität, d.h. die enorme Vielfältigkeit des zapatistischen Aufstands (vgl. Huffs Schmid 2000: 142). Diese drückt sich vor allem in den zahlreichen Kommuniqués, Zeitungsartikeln und Reden der KommandantInnen der EZLN aus. Insbesondere in der Person von Subcommandante Marcos hat die EZLN einen sehr talentierten und wirkungsvollen Sprecher, der in seinen Veröffentlichungen einen kreativen literarischen Stil entwickelt hat. (vgl. Huffs Schmid 1994: S. 88f.) Huffs Schmid verweist aber auch auf die zahlreichen paradoxen Ausdrucksformen, die den Aufstand der Zapatistas besonders auszeichnen: Beispielsweise schmückten die ZapatistInnen bei einem Konvent im Lakandonischen Urwald ihre Gewehre mit weißen Fahnen, um auf die an sich friedlichen Belange der Bewegung hinzuweisen (Huffs Schmid 2000: 146). Im Folgenden seien ein paar besondere, paradoxe Elemente des zapatistischen Aufstandes beleuchtet.

Namensgebung vs. Anspruch

Jens Kastner verweist darauf, dass schon das Datum des Aufstandes der EZLN in einer Diskrepanz zu ihrer Namensgebung steht: Mit ihrem Namen verweist die EZLN auf den mexikanischen Revolutionshelden Emiliano Zapata und damit auf einen historischen nationalen Zeitpunkt. Der Beginn ihres Aufstandes bezieht sich hingegen auf den am selben Tag stattfindenden Beitritt Mexikos zum NAFTA und kritisiert damit direkt die international ausgerichtete Politik der mexikanischen Regierung. (vgl. Kastner 2011: 9) Die ZapatistInnen ließen den Mythos der mexikanischen Revolution durch ihren Aufstand wieder aufleben. Die Figur Emiliano Zapatas verwenden sie als Symbol für alle von der neoliberalen Wirtschaftspolitik Geschädigten und Unterdrückten (Zimmering 2010: 15). Damit sind nationale (bzw. regionale) Zustände der Auslöser des zapatistischen Widerstands, aber die eigentliche Kritik der ZapatistInnen bezieht sich auf die nationale bzw. internationale Politik: Die soziale Lage der indigenen Bevölkerung in Mexiko, und insbesondere die in Chiapas, geben ihnen Anlass dazu, den weltweiten Neoliberalismus (und insbesondere die Wirtschaftspolitik Mexikos) zu kritisieren.

Guerilla vs. Zivilgesellschaft

Raina Zimmering betont das paradoxe Selbstverständnis der EZLN: Die EZLN versteht sich als eine (militärisch-kriegerische) Guerilla-Bewegung, aber auch als Teil der (friedlichen) Zivilgesellschaft (vgl. Zimmering 2005b: 158). Gilberto López y Rivas und Luís Hernández Navarro bezeichnen die EZLN als atypische Guerilla. Die EZLN stellt ihrer Meinung nach weder eine terroristische Organisation, noch eine subversive Gruppe dar, da sie sich ausschließlich gegen militärische Einrichtungen und Sachgüter der mexikanischen Regierung richtet, ansonsten jedoch weitestgehend auf Gewaltanwendung bzw. Zerstörung verzichtet. Das Ziel der EZLN sei es, die herrschende Regierung zu stürzen, dabei aber die unterdrückte Bevölkerung zu schützen. (vgl. López y Rivas / Hernández Navarro 2007: 299f.)

Für die EZLN stellt daher die Zivilgesellschaft kein abstraktes Konzept dar, sondern eine Öffentlichkeit, die sich interessiert austauscht, Probleme berät und Lösungen findet. Unter Zivilgesellschaft verstehen die Zapatistas vor allem die sozial und kulturell Ausgegrenzten und Unterdrückten: Kinder, Frauen, Alte, Homosexuelle, Indígenas. (vgl. Zimmering 2005b: 162) Der Aufstand der ZapatistInnen richtet sich explizit gegen die Politik der mexikanischen Regierung und betont die Rechte und

die Würde der indigenen Bevölkerung Mexikos. Um dies zu erreichen, streben die ZapatistInnen nach einer neuen Form von Demokratie: „[E]ine Demokratie, die als Volkssouveränität und gesellschaftliche Autonomie interpretiert wird und der kaltblütigen neoliberalen Markt- und Machterhaltungslogik der Herrschenden entgegensteht, [...]“ (Klaß 1997: 82) Das Projekt der ZapatistInnen besteht darin, die Welt zu verändern ohne die Macht zu ergreifen (vgl. Boron 2003: 802).

Gesellschaft verändern vs. Macht ergreifen

Die zapatistische Bewegung strebt nicht nach der Ergreifung der Staatsmacht, um die politischen und sozialen Verhältnisse in Mexiko zu verbessern. Der zapatistische Aufstand verfolgt lediglich das Ziel, die herrschende Regierung zugunsten einer neuen demokratischen Regierung abzulösen. Die neue Regierung soll nach dem Prinzip *mandar obedeciendo* (gehorchend Regieren) gewählt werden und agieren. Atilio Boron meint allerdings, dass die EZLN gerade die Staatsmacht erkämpfen müsste, um diese Veränderungen in der Gesellschaft erreichen zu können (vgl. Boron 2003: 806). Seiner Meinung nach kann nur die Staatsmacht solche umfassenden politischen Veränderungen umsetzen: „Es wird keine neue Welt geschaffen, wie es der Zapatismus will, wenn die bestehenden Kräfteverhältnisse nicht verändert und übermächtige Feinde besiegt werden.“ (Boron 2003: 805)

Dieser Aussage widerspricht John Holloway und hebt hervor, dass es das Verdienst des Aufstandes der Zapatistas sei, „[...] die Verbindung zwischen Revolution und Kontrolle des Staates gebrochen zu haben.“ (Holloway 2003: 815) Seiner Meinung nach ist gerade die EZLN eine Bewegung, die sich gegen die „Staatsillusion“ wendet, d.h. gegen die linke Vorstellung, dass nur der Staat die Veränderung der Gesellschaft zu Wege bringen könne: „Der Zapatismus ist der Versuch, die Revolution aus den Trümmern der Geschichte zu retten, aber die Vorstellung von der Revolution, die aus den Trümmern kommt, kann nur einen Sinn haben, wenn sie etwas Neues ist.“ (Holloway 2003: 813) Der produktive Unterschied zwischen dem Zapatismus und anderen Guerilla-Bewegungen ist demnach, dass die ZapatistInnen nicht nach der Staatsmacht streben, sondern im Gegenteil auf basisdemokratischen Wege versuchen ihre Situation und die Lebensverhältnisse der indigenen Bevölkerung zu verbessern.

Vermummung vs. Sichtbarkeit

Die *pasamontaña*, die Skimütze, ist zu einem internationalen Markenzeichen der EZLN geworden. Sie spielt eine wesentliche Rolle in der Selbstinszenierung und der Rezeption des Aufstandes. Gleichzeitig ist sie in vielerlei Hinsicht ein praktisches Kleidungsstück: Ihr Ursprung liegt in den kalten Tagen und Nächten des Lakandonischen Urwaldes. Während des Aufstandes sorgte sie aber für die Anonymität der KämpferInnen der EZLN und verschaffte ihnen dadurch Sicherheit: Die KämpferInnen waren durch sie nicht zu identifizieren. Der Aufstand konnte wegen der Vermummung nicht mehr mit einer bestimmten Person verbunden werden. Dadurch kamen die Anliegen der EZLN besser zum Vorschein. Paradoxe Weise rückten die Inígenas als Bevölkerungsgruppe durch das Tragen der Mützen deutlich mehr in die öffentliche Wahrnehmung. Die ZapatistInnen erregten durch die Vermummung sowohl Aufmerksamkeit als auch Interesse, und wurden somit als Menschen sichtbarer. (vgl. Cordes 2005: 165ff.) Für John Holloway ist daher das Paradox der Skimütze, dass sich die ZapatistInnen zuerst versteckten, um ihre Forderungen deutlich machen zu können: „Es geht um die Schaffung einer neuen Welt, in der die Menschen zueinander in Beziehung treten können, ohne sich hinter Masken zu verstecken.“ (Holloway 1997: 152)

Die Revolution ist ein Prozess

Der Aufstand der ZapatistInnen ging von den Problemen der indigenen Bevölkerung Chiapas' aus und versucht bis dato, die Rechte der Armen und Unterdrückten zu stärken. Um die Probleme der indigenen Bevölkerung kennen zu lernen, mussten die Zapatistas den Menschen der verschiedenen indigenen Völker zuerst einmal entsprechende Fragen stellen und den Antworten zuhören. Der Zapatismus fokussierte von Beginn an mehr auf das „Fragen-stellen“ als auf ein „Antworten-wissen“ (Huffschild 2000: 152). Den Antworten der indigenen Bevölkerung von Chiapas fühlten sich die ZapatistInnen verpflichtet und machten sie zu den zentralen Forderungen ihres Aufstandes: Gerechtigkeit, Freiheit, Würde, Demokratie, Land, etc. (vgl. Klab 1997: 84). Das Ziel des zapatistischen Widerstand ist es, eine neue Gesellschaft zu errichten, welche die Würde jedes einzelnen Menschen respektiert. Daher hat sie auch kein endgültiges Ziel, da sich immer wieder neue Probleme ergeben, die es dann zu lösen gilt: „Die Revolution wird zu einer Bewegung von einem Punkt aus, weniger zu einem Punkt hin, ein Aufbrechen und kein

Ankommen.“ (Holloway 2000: 116) Die Revolte der ZapatistInnen ist daher als Vorschlag zu verstehen: Ein Vorschlag, auf welche Weise die Anerkennung der Würde jedes Einzelnen erreicht werden kann. Die Zapatistas vergleichen ihre Revolte deshalb mit einer Fahrt über die Weltmeere, die immer einen ungewissen Ausgang haben kann (vgl. Huffs Schmid 2000: 149).

4.5. Der Kampf für die Würde des Anderen

Der Kampf der EZLN ist ein Kampf gegen die Verzweiflung (vgl. Durán de Huerta 2001: 48). Er richtet sich gegen die Alltäglichkeit des Todes, d.h. insbesondere gegen jene Todesursachen, die mangels einer adäquaten medizinischen Versorgung für die indigene Bevölkerung im Lakandonischen Urwald allgegenwärtig sind: Kinder und Erwachsene sterben an einfachen Krankheiten, wie Durchfall oder Fieber. (vgl. Durán de Huerta 2001: 21f.). Daher erhob sich mit dem Aufstand der ZapatistInnen vom Neujahrstag 1994 ein Schrei der Würde: ¡Ya Basta! (Es reicht!) waren die Worte, die knapp und eindeutig vermitteln sollten, dass die indigene Bevölkerung in Chiapas ihre Unterdrückung nicht mehr hinnimmt. (vgl. Holloway 2000: 110) Die zentralen Forderungen des zapatistischen Aufstandes beziehen sich auf die Würde der Indígenas, die nicht unter unmenschlichen Bedingungen leben sollen. Damit diese Forderungen umgesetzt werden können, muss allerdings eine Abkehr von den bisherigen Formen des Regierens genommen werden: „Die Menschen als mit Würde ausgestattete Wesen zu betrachten, führt zu einer Politik des Zuhörens und nicht nur des Redens.“ (Holloway 1997: 151) Die Würde der Armen und Unterdrückten ist für den Aufstand der ZapatistInnen eine zentrale Forderung, die die Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit ihrer sozialen und ökonomischen Situation zurückweisen soll (vgl. Holloway 2003: 812).

Für Enrique Dussel ist die Würde des Einzelnen im zentralen Ordnungsprinzip der EZLN, *mandar obedeciendo* (gehorchend Regieren), enthalten. In einem Aufsatz bezeichnet Dussel dieses Prinzip als „Maya-Demokratie“:

„Jeder Akt, der die Würde des Anderen realisieren soll, muss im Einklang mit dem sozialen Gesamt geschehen, dessen Teil das betreffende ethische Subjekt ist. Für die Maya-Völker ist ‚Übereinstimmung‘ ein uraltes, unableitbares, unverletzbares Prinzip. Die Würde des ethischen Subjekts kommt darin zum

Ausdruck, dass es bei den Entscheidungen der Gemeinschaft mitsprechen kann.“ (Dussel 2003: 221)

Die Würde des Einzelnen kann, Enrique Dussel zufolge, nur innerhalb der Gemeinschaft erreicht werden, insofern der Einzelne an den Entscheidungen, die die Gemeinschaft betreffen, mitwirken kann. Das Erreichen der Übereinstimmung zwischen den Interessen des Individuums und jenen der Gemeinschaft wird zur zentralen Herausforderung für die Gesellschaft. Sobald die Gemeinschaft dieselben Interessen verfolgt, ist es egal von wem sie umgesetzt werden:

„Übereinstimmung herrscht also zunächst darüber, was zu tun ist. Sodann wird der Diener der Gemeinschaft gewählt, der das, was ansteht, auszuführen hat. Wer das Sagen hat, handelt jedoch in Gehorsam gegen die Übereinkunft der Gruppe; wer dem Befehlenden (*den meisten*) gehorcht, hat das Sagen; wer befiehlt (*die meisten*), gehorcht.“ (Dussel 2003: 223)

Jedes Individuum der Dorfgemeinschaft setzt die Interessen der Gemeinschaft und damit die Interessen jedes Einzelnen um. Durch die Anerkennung der Würde jedes Einzelnen, wird das Individuum als Subjekt und damit auch seine Bedürfnisse anerkannt (vgl. Kerkeling 2012: 261). Der Aufstand der ZapatistInnen richtet sich daher zwangsläufig gegen die mexikanische Staatsform, weil diese eine völlig andere Gesellschaftsstruktur beinhaltet (vgl. Holloway 2000: 122). Deswegen präsentiert das zapatistische, indigene Konzept der Würde auch keine bestimmten und jederzeit anwendbaren Lösungen sozialer Probleme, sondern versucht die Art und Weise, wie diese Probleme gelöst werden, zu verdeutlichen (vgl. Holloway 2000: 129): Gehorchend Regieren!

4.6. Die Rolle der Befreiungstheologie und die Verdienste des Bischofs Samuel Ruiz

Am 20. Februar 1994 begann die Friedensverhandlung zwischen der EZLN und der mexikanischen Regierung. Als Vermittler wurde von Seiten der EZLN der allgemein geschätzte Bischof von San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García (1924-2011), gewählt. Er war ein engagierter Vertreter der Befreiungstheologie, der von mächtigen Viehzüchtern und Großgrundbesitzern offen angefeindet wurde. (vgl.

Findus / Kerkeling 2011: 14; Huffschnid 1994b: 102) Ruiz war 40 Jahre lang, von 1960 bis 2000, Bischof der Diözese von San Cristóbal de las Casas. Er ließ die Bibel in vier Maya-Sprachen übersetzen und setzte sich intensiv für die Rechte der indigenen Bevölkerung ein, indem er versuchte diese auf demokratischem Wege zu verbessern. Ruiz sah im Dominikanermönch Bartolomé de las Casas einen entschlossenen Verteidiger der Rechte der Indígenas und einen Kritiker des Kolonialsystems, der seine Zeitgenossen mit einer Realität konfrontierte, die in vielerlei Hinsicht noch heute existiert (vgl. Kerkeling 2012: 58; Möller 1997: 29f.)

Auf der II. Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín, im August 1968, war Ruiz einer der Hauptvortragenden (vgl. Dussel 1981: 79). Auf dieser Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats unternahm eine Gruppe sozial engagierter Priester starke Kritik an der zunehmend neoliberalen Ausrichtung zahlreicher Regierungen Lateinamerikas sowie insbesondere am *desarrollismo*-Entwicklungskonzept⁴⁶ (vgl. Möller 1997: 19f.). Enrique Dussel fasst die kritische Stimmung, die auf dieser Tagung herrschte, in folgende Worte: „Auf alle Fälle öffnet Medellín die Türen zu einem klaren Klassenengagement und erlaubt es, Positionen zu vertreten, in denen die Interessen von Arbeitern, ‚campesinos‘ (arme Landbevölkerung) und Randständigen vertreten werden können.“ (Dussel 1981: 80)

Die Bischofskonferenz von Medellín muss als ein wichtiges Moment in der Entstehung der Theologie der Befreiung angesehen werden. Auf dieser Tagung veränderte sich das Verständnis der katholischen Kirche in Lateinamerika: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung löst sich vom Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche in Europa. Sie wendet sich gegen die zentralistische und absolutistisch-monarchische Struktur der europäischen Kirche und baut auf die Basisgemeinden nach dem Vorbild der indigenen Dorfgemeinschaften auf. (Möller 1997: 21f.) Die Befreiungstheologie beschäftigt sich nicht nur mit kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, sondern fordert umfassende soziale Veränderungen für die Armen und Unterdrückten, sowie in den „Nord-Süd-Beziehungen“ (vgl. Krumpel 1999: 310f.) Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung tritt für eine Kirche der Armen ein und macht die soziale Realität, d.h. das Elend der Unterdrückten sichtbar. Dadurch generiert sie ein kollektives Bewusstsein innerhalb der Armenviertel der

⁴⁶ vgl. 2.4.1. Die Ethik der Gemeinschaft: Die Kritik an der Abhängigkeit peripherer Nationen von Industrieländern.

großen lateinamerikanischen Städte und den indigenen Dorfgemeinschaften. (vgl. Krumpel 1993: 75ff.)

Jedoch setzte sich mit der Tagung von Medellín die Befreiungstheologie nicht als alleiniges Modell der (katholischen) Kirche in Lateinamerika durch. Vielmehr können zwei unterschiedliche Lager der katholischen Kirche in Lateinamerika im Allgemeinen bzw. in Mexiko im Speziellen unterschieden werden: Einmal die europäisch geprägte, monarchistisch-zentralistische Kirche, die den politischen und ökonomischen Strukturen des autoritären Staates verpflichtet ist und welche die Gewährung von Privilegien erfährt. Auf der anderen Seite, die Kirche, welche auf der Basis der Befreiungstheologie agiert, die sich den Interessen des Volkes widmet und ihr Betätigungsfeld in den Elendsvierteln der Städte und bei den armen Kleinbauern auf dem Land sieht. (Dussel 1981: 105f.; Krumpel 1993: 78)

Die Befreiungstheologen erfuhren und erfahren immer noch sehr offen Anfeindungen durch mächtige Gruppen, die das Engagement für die Armen und Unterdrückten nicht gutheißen: Ein offensichtliches und tragisches Beispiel hierfür ist die Ermordung des Paters Rodolfo Aguilar, der die Armenviertel in Chihuahua betreute, am 21. März 1977. (vgl. Dussel 1988b: 394) Aber auch Bischof Samuel Ruiz sah sich immer wieder Verleumdungen und Verfolgungen ausgesetzt: Am 12. August 1976 wurde er beispielsweise nach einem Treffen mit 16 weiteren Bischöfen in Riohamba (Ecuador) verhaftet. Die Begründung der Behörden für die Verhaftung klingt aus heutiger Perspektive recht absurd, spiegelt aber treffend die Einstellung der Mächtigen gegenüber der Befreiungstheologie wieder: Die Verhaftung erfolgte wegen der Teilnahme an einem Geheimtreffen, dem Verstoß gegen örtliche Gesetze und weil er Marxist sei. (vgl. Möller 1997: 27)

Dem Marxismus-Vorwurf war die Befreiungstheologie von Anfang an ausgesetzt. Dieser Vorwurf sollte den theoretischen Beleg für die Disqualifizierung der Befreiungstheologie liefern und die ideologische Rechtfertigung für die Liquidationspraxis der Mächtigen sein. (vgl. Fornet-Betancourt 1988: 21; Möller 1997: 24f.) Enrique Dussel beschreibt treffend die beiden aufeinander prallenden Vorstellungen hinsichtlich der Befreiungstheologie:

„Die einen wollten die Verdammung der Theologie der Befreiung, dessen, was sie unter Volkskirche, parallelem Lehramt, marxistischer Analyse etc. verstanden, durchsetzen, die anderen umgekehrt die Erfahrungen der Kirche an der Basis,

mit den Armen verteidigen und die Verletzung der Menschenrechte, das Vorhandensein von Regimes der Nationalen Sicherheit, die Ausweitung der multinationalen Unternehmen etc. verdammen.“ (Dussel 1981: 112f.)

Bischof Samuel Ruiz war ein Befreiungstheologe dem das Wohl aller Menschen, vor allem auch der indigenen Bevölkerung seines Bistums, am Herzen lag. Sein Engagement zeigte sich in vielerlei Hinsicht. Besonders erwähnenswert ist die Organisation des ersten Indígena-Kongresses im Oktober 1974. Dieser sollte eigentlich eine regierungsfreundliche Feier zum 500 Geburtstag von Bartolomé de las Casas werden. Jedoch wurde daraus eine Veranstaltung, an der sich die chiapanekische und guatemaltekeische Maya über ihre Probleme austauschen konnten. Schnell verstanden die ca. 1500 Delegierten der verschiedenen indigenen Völker, dass ihre Situation die gleiche ist. In den folgenden Jahren kam es zur Gründung verschiedener Gruppen und Organisationen, die sich für die Rechte der indigenen Kleinbauern einsetzen. So z.B.: die *Uniones de Ejidos* (1975), die *Unión de Uniones Ejidales y Grupos Marginados de Chiapas* (1980), die *Organizacion Campesina Emiliano Zapata* (1982). (vgl. Boris 1996: 208; Möller 1997: 31f.) Mit dem Indígena-Kongress in Chiapas kam es also zu einer Aufbruchstimmung und einer Politisierung der indigenen Bevölkerung Mexikos (vgl. Weiß 1997: 76).

Ein weiteres Zeichen des Engagements von Bischof Ruiz war die Gründung des Menschenrechtszentrum Fray Bartolomé de las Casas im März 1989, das für die Rechte der indigenen Bevölkerung eintritt und ein wichtiges Beratungszentrum für die Indígenas ist (vgl. Möller 1997: 34f.). Zudem kritisierte Bischof Ruiz in einem Brief an Papst Johannes Paul II. vom Mai 1993 das NAFTA-Abkommen. Dieses vergrößert nach Meinung von Ruiz nur den Abgrund zwischen Arm und Reich. Wahrscheinlich wegen des starken Engagements für die Armen und Unterdrückten wurde im Oktober 1993 ein Verfahren zur Amtsenthebung gegen Ruiz angestrengt, das aufgrund massiven Protests der nationalen und internationalen Öffentlichkeit fallen gelassen wurde. (vgl. Möller 1997: 41f.) Sowohl von kirchlicher Seite als auch aus Regierungskreisen wurde wiederholt versucht, den Einfluss der Befreiungstheologie in Chiapas zu verringern: Der vom Vatikan bestimmte Nachfolger von Samuel Ruiz als Bischof von San Cristóbal wurde nicht der allgemein gehandelte Weihbischof Raul Vera, ein gemäßigter Anhänger der Befreiungstheologie, sondern der konservative Felipe Arizmendi Esquivel. Zudem verwehrte die mexikanische

Regierung während der Regierungszeit von Ernesto Zedillo (1994-2000) jeglichen ausländischen Geistlichen die Aufenthaltspapiere und verwies z.B. Michel Chanteau, einen Franzosen, der 32 Jahre lang in der Diözese von San Cristóbal gearbeitet hat, des Landes. (vgl. Kerkeling 2012: 59)

Ruiz hat nie einen Hehl daraus gemacht, dass er mit der EZLN sympathisierte. Allerdings verwehrt er sich stets dagegen die indigene Bevölkerung zu einem bewaffneten Aufstand angetrieben zu haben, und gab zu Bedenken, dass die akute Armut der Bevölkerung ein vollkommen ausreichender Grund für den Aufstand sei (vgl. Möller 1997: 43). Er forderte sowohl die EZLN als auch die mexikanische Regierung wiederholt dazu auf die Kampfhandlungen einzustellen und prangerte zahlreiche Fälle von Exekutionen gefangen genommener Guerilleros an (vgl. Kerkeling 2012: 157).

5. Conclusio

In der vorliegenden Diplomarbeit wurden Parallelen zwischen dem Befreiungsdanken des Philosophen Enrique Dussel und der süd mexikanischen Revolutionsbewegung EZLN beschrieben. Dies erfolgte anhand einer Textanalyse der Werke Dussels sowie einer historischen Analyse über die EZLN.

Enrique Dussel verweist in seinen Publikationen wiederholt auf die EZLN, indem er beispielsweise sein Werk *La Etica de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* ausdrücklich der EZLN widmet. Die EZLN ist eine Bewegung, die in seinem Sinne für die Rechte der indigenen Bevölkerung eintritt.

Es lassen sich folgende Ähnlichkeiten zwischen dem Denken Enrique Dussels und der zapatistischen Bewegung feststellen: Sowohl bei Enrique Dussel als auch für die EZLN ist die Kritik am Neoliberalismus und an der Ausbeutung bzw. Unterdrückung des/r Anderen, d.h. der armen indigenen Bevölkerung Chiapas', ein zentrales Moment in der Auseinandersetzung mit den politischen und ökonomischen Systemverhältnissen. Für beide stellt die Würde des Anderen eine zentrale Kategorie dar. Für Dussel ist sie der Ausgangspunkt seiner Ethik: Auf der Würde des Menschen basiert seine Idee von der Befreiung des Individuums betreffend seiner ökonomischen, politischen und sozialen Probleme. In einem Gespräch mit Anne Huffschild betont Enrique Dussel die zentrale Rolle der Würde für sein Denken: „Das ist der ethische Ausgangspunkt für jede Art des Dialogs, den Anderen als

anderen anzuerkennen, seine Würde nicht als Mittel für andere Ziele, sondern selbst als Ziel zu begreifen.“ (Huffs Schmid 1995: 90) Für die EZLN ist sie die Begründung ihres Aufstandes. Subcommandante Insurgente Marcos schreibt in einer Begrüßungsrede: „Wir wollen keinen neuen Alptraum unter veränderten Vorzeichen anbieten. [...] Wir versammeln uns heute nicht, um die Welt zu verändern. Wir kommen mit einer bescheideneren Absicht zusammen. Wir wollen nur eine neue Welt schaffen.“ (Mittelstädt/Schulenburg: 1997: 130) Mit diesem Vorhaben ist eine deutliche Forderung verbunden: die Achtung der Würde des Menschen, insbesondere der indigenen Bevölkerung. John Holloway betont, dass der Aufstand der EZLN die Bestätigung der indigenen Würde darstellt: „Sie [die Würde; F.E.] ist der Kampf gegen die Entfremdung, gegen die Fetischisierung sozialer Beziehungen. Sie ist der Kampf um das Erkennen, aber um das Erkennen eines Selbst, das gegenwärtig verweigert wird.“ (Holloway 2000: 121) Für Holloway ist der Aufstand der EZLN ein Kampf gegen die Negation der Indígenas durch den Staat bzw. ein Eintreten für die Bedürfnisse einer Bevölkerungsgruppe, die sowohl politisch als auch ökonomisch ignoriert und marginalisiert wird. Daher geht es den ZapatistInnen, genauso wie Enrique Dussel, um die Betonung der Rechte des/r Anderen und um eine Kritik der vorherrschenden Verhältnisse.

Eine abstrakte Ähnlichkeit zwischen dem Denken Enrique Dussels und einem Charakteristikum des Zapatismus betrifft den prozesshaften Charakter des befreiungsphilosophischen Konzepts bzw. der sozial-revolutionären Bewegung. Für Dussel ist die Befreiungsphilosophie sowohl eine Methode, als auch ein Prozess. Daher handelt es sich auch nicht um eine abgeschlossene Sache, sondern die Befreiung an sich unterliegt einer stetigen Erneuerung. Dem Konzept der Befreiung ist immanent, dass - sobald der einzelne Mensch, eine Gruppe, ein Volk oder ein Staat befreit wurden - an einer anderen Stelle neue Ausgegrenzte und Unterdrückte zum Vorschein kommen.

Etwas Ähnliches gilt für die zapatistische Bewegung: Ihre Revolution zielt nicht auf das Erlangen der Staatsmacht ab, sondern auf die Erschaffung eines „neuen“ Staatswesens. Ziel der ZapatistInnen ist eine nationale Befreiung, basierend auf der Gleichberechtigung der indigenen Bevölkerung. Diesem Gedanken entsprechen die beiden zentralen Prinzipien des zapatistischen Widerstands: *mandar obedeciendo* (gehorchend regieren) und *preguntando caminamos* (fragend gehen wir voran). Das erste Prinzip betrifft die sofortige Absetzbarkeit der Regierenden, insofern sie nicht

den basisdemokratischen Beschlüssen der Gemeinschaft entsprechen. Das zweite Prinzip zeigt den Anspruch, kein starres Revolutionsprogramm vorzuweisen, sondern die Revolution in einem stetigen Prozess, der sich durch die andauernde Befragung der Zivilgesellschaft ausdrückt, weiter zu entwickeln.

Abschließend lässt sich festhalten, dass sich die *Kategorien der Reflexion*, die Dussel in der *Philosophie der Befreiung* aufstellt, auf die Situation der indigenen Bevölkerung in Chiapas anwenden lassen. Chiapas und die Indígenas können im dusselschen Sinne als gesellschaftlich-exterioritär angesehen werden, während die sozio-politischen Formen des Widerstandes der EZLN als antifetischistisch bezeichnet werden können. Daher liefert die Befreiungsphilosophie Enrique Dussels ein adäquates Untersuchungswerkzeug für die Beschreibung des Aufstandes der EZLN. Allerdings gilt es hierbei zu berücksichtigen, dass Enrique Dussel seine Konzeption der Befreiungsphilosophie nicht in Bezug zur EZLN entwickelt konnte, da er sein Werk vor dem zapatistischen Aufstand verfasste und auch nachträglich nicht unter Berücksichtigung der historischen Begebenheiten weiterentwickelt hat.

Detaillierte historische und politische Zusammenhänge zwischen dem Aufstand der EZLN und der Befreiungstheologie könnten in einer gesonderten Studie aufgearbeitet werden.

6. Literaturverzeichnis

- Alcoff, Linda Martín / Eduardo Mendieta (Ed.) (2000): Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. Rowan & Littlefield Publishers, Inc.; Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Berger, Herbert / Gabriel, Leo (Hrsg.) (2007): Lateinamerika im Aufbruch. Soziale Bewegungen machen Politik. Mandelbaum Verlag; Wien.
- Boris, Dieter (1996): Mexiko im Umbruch. Modellfall einer gescheiterten Entwicklungsstrategie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG); Darmstadt.
- Borón, Atilio A. (2003): Der Urwald und die Polis. Fragen an die politische Theorie des Zapatismus. In: Das Argument Nr. 253, Berlin. S. 796-809.
- Brand, Ulrich (1997): Die Organisationsfrage auf Zapatistisch. Warum unter „Zivilgesellschaft“ derart Verschiedenes verstanden wird. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die internationale Hoffnung. S. 154-165.
- Brand, Ulrich / Ceceña, Ana Esther (Hrsg.) (2000): Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Verlag Westfälisches Dampfboot; Münster.
- Cordes, Ana (2005): „Die Sache mit der Skimütze.“ Zur Bedeutung und Funktion der Maskierung bei der EZLN. In: Zimmering, Raina (Hg.): Der Revolutionsmythos in Mexiko. Königshausen & Neumann; Würzburg. S. 165-175.
- Descartes, René (1958): Meditationen. Felix Meiner Verlag; Hamburg.
- Dilthey, Wilhelm (1983): Texte zur Kritik der historischen Vernunft. Sammlung Vandenhoeck; Göttingen.
- Durán de Huerta, Marta (2001): Yo Marcos. Gespräche über die zapatistische Bewegung. Edition Nautilus; Hamburg.
- Dussel, Enrique (1981): Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968-1979). In: Prien, Hans-Jürgen (Hg.): Lateinamerika. Gesellschaft - Kirche - Theologie. Mit Beiträgen von Enrique Dussel, Othmar Noggeler und Hans-Jürgen Prien. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen. S. 71-113.
- Dussel, Enrique (1988a): Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte. Patmos Verlag; Düsseldorf.
- Dussel, Enrique (1988b): Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Matthias Grünwald Verlag; Mainz.
- Dussel, Enrique (1989): Philosophie der Befreiung. Argument Verlag; Hamburg.

- Dussel, Enrique (1990): Die „Lebensgemeinschaft“ und die „Interpellation des Armen“. Die Praxis der Befreiung. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Ethik und Befreiung. Verlag der Augustinus-Buchhandlung; Aachen. S. 69-96.
- Dussel, Enrique (1993a): Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne. Patmos Verlag; Düsseldorf.
- Dussel Enrique (1993b): Vom Skeptiker zum Zyniker. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie. S. 55-65.
- Dussel, Enrique (1997): Der ethische Sinn des Maya-Aufstands von 1994 in Chiapas. Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums Nr. 38. Westfälische Wilhelms-Universität Münster.
- Dussel, Enrique (2000): Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik. Concordia Verlag; Mainz.
- Dussel, Enrique (2003): Würde. Negation und Anerkennung in einem konkreten Kontext der Befreiung. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 39. Jahrgang, Heft 2. S. 213-225.
- Dussel, Enrique (2013): Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Hg. von Christopn Dittrich. Turia & Kant; Wien.
- Dussel Peters, Enrique (1997): Auf den Weltmarkt geprügelt. Mexiko zwischen NAFTA und EZLN. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die internationale Hoffnung. Neuer ISP Verlag; Köln. S. 86-92.
- Englert, Birgit / Grau, Ingeborg / Komlosy, Andrea (Hrsg.) (2006): Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung. Mandelbaum Verlag; Wien.
- Findus / Luz Kerkeling (2011): Kleine Geschichte des Zapatismus. Ein schwarz-roter Leitfaden. Unrast Verlag; Münster.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1988): Philosophie und Theologie der Befreiung. Materialis Verlag; Frankfurt.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1989): Positionen Lateinamerikas. Interviews mit Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a. Materialis Verlag; Frankfurt.

- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1990): Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“. Verlag der Augustinus-Buchhandlung; Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1995): Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. Verlag der Augustinus Buchhandlung; Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002): Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation; Frankfurt, London.
- Frank, Andre Gunder (1969): Die Entwicklung der Unterentwicklung. In: ders. / Rodolfo Stavenhagen / Luis Vitale / u.a.: Lateinamerika: Entwicklung der Unterentwicklung. Wagenbach Verlag; Berlin. S. 30-44.
- Galeano, Eduardo (2009): Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents. Peter Hammer Verlag; Wuppertal.
- Hausberger, Bernd (2008): Das Reich, in dem die Sonne nicht unterging. Die iberische Welt. In: Feldbauer, Peter / Lehnert, Jean-Paul (Hrsg.): Die Welt im 16. Jahrhundert. Mandelbaum Verlag; Wien. S. 335-372.
- Holley, Heinz / Zapotoczky, Klaus (Hrsg.) (1993): Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika. Universitätsverlag Rudolf Trauner; Linz.
- Holloway, John (1997): Mit Wahrheit bewaffnet. Der Begriff der Macht und die Zapatistas. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die internationale Hoffnung. Neuer ISP Verlag; Köln. S.147-153.
- Holloway, John (2000): Der Aufstand der Würde. Zum Revolutionsverständnis der Zapatistas. In: Brand, Ulrich / Ceceña, Ana Esther (Hrsg.): Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Verlag Westfälisches Dampfboot; Münster. S. 110-135.
- Holloway, John (2003): Zapatismus als Anti-Politik. In: Das Argument Nr. 253, Berlin. S. 810-820.
- Hufschmid, Anne (1994a): Verhandeln über dem Massengrab. In: Simmen, Andreas (Hg.): Mexico. Aufstand in Chiapas. Edition ID-Archiv; Berlin, Amsterdam. S. 70-73.
- Hufschmid, Anne (1994b): Das Ende der Bescheidenheit. In: Simmen, Andreas (Hg.): Mexico. Aufstand in Chiapas. Edition ID-Archiv; Berlin, Amsterdam. S. 98-103.

- Huffscheid, Anne (Hrsg.) (1995): Subcommandante Marcos. Ein maskierter Mythos. Elefanten Press; Berlin.
- Huffscheid, Anne (2000): Spinnen im Netz. Zapatismus als Maskerade und paradoxe Politik. In: Brand, Ulrich / Ceceña, Ana Esther (Hrsg.): Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Verlag Westfälisches Dampfboot; Münster. S. 136-176.
- Imhof, Karen (2006): Revolution und Staatsbildung in Mexiko. In: Englert, Birgit / Grau, Ingeborg / Komlosy, Andrea (Hrsg.): Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung. Mandelbaum Verlag; Wien. S. 145-167.
- Jiménez Ricárdez, Rubén (2000): Aufstieg und Fall einer „perfekten Diktatur“. In: Brand, Ulrich / Ceceña, Ana Esther (Hrsg.): Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Verlag Westfälisches Dampfboot; Münster. S. 42-65.
- Kastner, Jens (2011): Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon. Edition Assemblage; Münster.
- Kerkeling, Luz (2012): ¡LA LUCHA SIGUE! Der Kampf geht weiter. EZLN - Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands. Unrast Verlag; Münster.
- Klaß, Jutta (1997): Krieg gegen das Vergessen und die Lüge. Kampf, Politikverständnis und Sprache der EZLN. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Neuer ISP Verlag; Köln. S. 80-85.
- Krumpel, Heinz (1993): Aktuelle Strömungen und Tendenzen in der Theologie der Befreiung Lateinamerikas. In: Holley, Heinz / Zapotoczky, Klaus (Hrsg.): Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika. Universitätsverlag Rudolf Trauner; Linz. S. 75-84.
- Krumpel, Heinz (1999): Die Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt. Peter Lang; Frankfurt.
- Krumpel, Heinz (2011): Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung. Peter Lang; Frankfurt.
- Las Casas, Bartolomé de (1981): Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder. Hg. von Hans Magnus Enzensberger. Insel Verlag; Frankfurt.
- Lévinas, Emmanuel (1987): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Alber Verlag; Freiburg.

- López y Rivas, Gilberto / Hernández Navarro, Luís (2007): Mexiko - zwischen Autoritarismus des Staates und Widerstand des Volkes. In: Berger, Herbert / Gabriel, Leo (Hrsg.): Lateinamerika im Aufbruch. Soziale Bewegungen machen Politik. Mandelbaum Verlag; Wien. S. 262-306.
- Mall, Ram Adhar (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - Eine neue Orientierung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt.
- Mendieta, Eduardo (2000): Dussel's Critique of Globalization. In: Alcoff, Linda Martín / ders. (Ed.): Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. S. 117-133.
- Merleau-Ponty, Maurice (1965): Phänomenologie der Wahrnehmung. Walter de Gruyter Verlag; Berlin.
- Mignolo, Walter D. (2000): Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geopolitics of Knowledge. In: Alcoff, Linda Martín / Eduardo Mendieta (Ed.): Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. S. 27-50.
- Mittelstädt, Hanna / Schulenburg, Lutz (Hg.) (1997): Der Wind der Veränderung. Die Zapatisten und die soziale Bewegung in den Metropolen. Kommentare und Dokumente. Edition Nautilus; Hamburg.
- Möller, Ingelore (1997): Kirche und Kultur in Mexiko und Guatemala. Auswirkungen des christlichen Engagements auf die kulturelle Selbstbestimmung der Maya. Holos Verlag; Bonn.
- Penner, Peter (1995): Eine Metatheorie des historischen Subjekts. Anmerkungen zu Enrique Dussels Befreiungsethik. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages. S. 103-119.
- Penner, Peter (1996): Die Außenperspektive des Anderen: eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik. Argument Verlag; Berlin.
- Peter, Anton (1997): Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen. Matthias Grünewald Verlag; Mainz.
- Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Walter de Gruyter; Berlin, New York. 3. unveränderte Auflage.
- REDaktion (Hg.) (1997): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Neuer ISP Verlag; Köln.

- Rodney, Walter (1975): Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung. Wagenbach Verlag; Berlin.
- Ruhl, Klaus-Jörg / Ibarra García, Laura (2000): Kleine Geschichte Mexikos: von der Frühzeit bis zur Gegenwart. C.H. Beck; München.
- Schelkshorn, Hans (1997): Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. Editions Rodopi; Amsterdam, Atlanta.
- Schelkshorn, Hans (1992): Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel. Herder Verlag; Freiburg, Basel, Wien.
- Sedlacek, Robert (1997): Indigene Widerstandsbewegungen in Chiapas/Mexiko - Der Aufstand der Tzeltal im Jahre 1712 und der Krieg der EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) gegen die mexikanische Regierung seit 1994. Diplomarbeit; Universität Wien.
- Simmen, Andreas (Hg.) (1994): Mexico. Aufstand in Chiapas. Edition ID-Archiv; Berlin, Amsterdam.
- Wallerstein, Immanuel (1984): Der historische Kapitalismus. Argument, Berlin.
- Weiß, Christine (1997): „Die alte Ordnung gibt nichts mehr her“. Mexiko, die sozialen Bewegungen und der zapatistische Aufstand. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Neuer ISP Verlag; Köln. S. 71-79.
- Zimmering, Raina (Hg.) (2005a): Der Revolutionsmythos in Mexiko. Königshausen & Neumann; Würzburg.
- Zimmering, Raina (2005b): Die Revolte gegen die „Revolution“, der Zapatismus. In: dies. (Hg.): Der Revolutionsmythos in Mexiko. Königshausen & Neumann; Würzburg. S. 150-164.
- Zimmering, Raina (2010): Zapatismus. Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen. Westfälisches Dampfboot; Münster.

7. Anhang

7.1. Zusammenfassung

In der vorliegenden Diplomarbeit werden Bezüge zwischen dem Befreiungsd Denken Enrique Dussels und der süd mexikanischen revolutionären Bewegung *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN; Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung) dargestellt. Darüber hinaus wird geklärt, ob das philosophische System von Enrique Dussel für die Analyse der zapatistischen Bewegung dienlich ist. Beides erfolgte anhand der Textanalyse der Werke Dussels sowie der Analyse von Texten über die EZLN.

Enrique Dussel widmete 1998 sein Werk *La Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* (Die Ethik der Befreiung in Zeiten der Globalisierung und der Ausschließung; Titel der deutschen Übersetzung: Prinzip Befreiung) ausdrücklich der EZLN. In einer weiteren deutschsprachigen Veröffentlichung untersucht Dussel den *ethischen Sinn des Maya-Aufstandes von 1994 in Chiapas*: Der Aufstand der ZapatistInnen begann am 1. Januar 1994 mit dem Beitritt Mexikos zum NAFTA. In diesem Freihandelsabkommen sahen die Guerilleros der EZLN einen Angriff der mexikanischen Regierung auf die Würde der indigenen Bevölkerung. Daher waren die zwei zentralen Forderungen der EZLN auch gegen die neoliberale Politik der mexikanischen Regierung gerichtet. Erstens: Freiheit und Würde für die Indígenas, mittels der Anerkennung und Gleichberechtigung ihrer Kultur. Zweitens: Die Demokratisierung der Politik, mittels basisdemokratischer Wahlen. Mit ihrer Kritik an der mexikanischen Regierung verbinden die ZapatistInnen die Vorstellung, dass eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur von den wirtschaftlich und politisch Unterdrückten her vollzogen werden kann. Gleiches gilt auch für die Konzeption des Befreiungsdenkens bei Enrique Dussel: Die Befreiung des Einzelnen kann nur durch ihn Selbst, d.h. durch den Anderen, vollzogen werden.

Abschließend lässt sich festhalten, dass sich die *Kategorien der Reflexion*, die Dussel in der *Philosophie der Befreiung* aufstellt, auf die Situation der indigenen Bevölkerung in Chiapas anwenden lassen. Chiapas und die Indígenas können im dusselschen Sinne als gesellschaftlich-exterioritär angesehen werden, während die sozio-politischen Formen des Widerstandes der EZLN als antifetischistisch bezeichnet werden können.

7.2. English Abstract

The master thesis describes the relations between Enrique Dussel's Philosophy of Liberation and the Mexican Revolutionary Association *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (Zapatista Army of National Liberation). Analyzing the oeuvre of Enrique Dussel as well as literature on the EZLN, the thesis focuses on the question, in how far the philosophical system described by Dussel is an adequate attempt to explain the revolutionary movement of the EZLN and its proceedings.

In 1998, Enrique Dussel dedicated his work *La Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* (Ethics of Liberation in the age of Globalization and Exclusion) explicitly to the EZLN, describing his concept of the Others' dignity (meaning the oppressed one) while criticizing neoliberal politics.

The revolutionary movement of the EZLN started on January 1, 1994, as a result to Mexico's accendence to the North American Free Trade Agreement (NAFTA), calling two key demands on the Mexican government, first: Liberty and dignity for indigenous people, second: democratization of politics and grass-rooted elections. Accusing established governmental practices, the EZLN considers the political and economic development based on the meanings of the people oppressed and excluded by the Mexican State. Enrique Dussel shares the same point of view: The liberation of the individual is based on itself as a subject, meaning the poor and the oppressed one.

Finally, the master thesis comes to the result that the philosophical system described by Enrique Dussel is an adequate method to analyze the situation of indigenous people in Mexico, relating to the philosophers' definitions and categorizations.

7.3. Lebenslauf

Frank Epple, BA, geboren am 13. April 1981 in Ulm, schloss im Jahr 2000 das Abitur an der Ursprungsschule im baden-württembergischen Schelklingen ab. Von Oktober 2001 bis Juli 2005 studierte er an der Universität Tübingen Philosophie, Geschichte, Kunstgeschichte und Erziehungswissenschaft. Anschließend wechselte er an die Universität Wien und belegte dort das Diplomstudium Philosophie sowie das Individuelle Diplomstudium Internationale Entwicklung. Im April 2012 schloss er den Bachelor of Arts in Philosophie ab.