

# Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen Ein Überblick

VON WALTER MÜLLER-RÖMHELD

## *Einleitung*

In der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts gab es von Anfang an eine Diskussion über Pazifismus und Krieg, Gewaltlosigkeit und Gewalt. Die Friedensbestrebungen waren ein entscheidendes Element der Anfangsjahre, sie haben Kirchenführer übernational zusammengeführt und damit überkonfessionelle Gemeinsamkeiten geschaffen. Von den kirchlichen Bestrebungen, die weiter als bilateral angelegt waren, verdienen die des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen durch die organisatorische und personelle Verbindung mit der Bewegung für Praktisches Christentum größte Aufmerksamkeit. Er muß als Pflanzschule der ökumenischen Bewegung angesehen werden. Der Weltbund wurde 1914 bei Kriegsausbruch gegründet, er ist ein Ergebnis vorwiegend britisch-deutscher Versöhnungsversuche, die allzu schwach für eine deutliche Veränderung der politisch verfahrenen Lage waren.

Bevor einige Stellungnahmen der Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen betrachtet werden, muß auch an dieser Stelle noch einmal vor einer schwerwiegenden Fehldeutung ökumenischer Verlautbarungen gewarnt werden. Weil die Kirche mit dem Staat so lange eng verbunden war, weil häufig hinter den Erklärungen hierarchische oder staatliche Macht stand, deshalb wird auch heute noch den kirchlichen Erklärungen eine Autorität zugeschrieben, die sie im Rahmen der ökumenischen Zusammenarbeit nicht haben können und nicht haben sollen. Die frühere Auseinandersetzung über die „Überkirche“ hat den Ökumenischen Rat der Kirchen schwer belastet, sie war zur Klärung notwendig, beruhte aber auf einem Mißverständnis. Die Diskussion ist fast verstummt, weil sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß die Beschlüsse des ÖRK tatsächlich nur insoweit gelten, wie sie von den Kirchen angenommen und verwirklicht werden. Das ist auch für die Frage der Gewalt oder Gewaltlosigkeit zu beachten. Stellungnahmen des ÖRK haben „ihre Autorität nur in dem Gewicht, welches sie durch die ihnen innewohnende Wahrheit und Weisheit selber haben“ (Geschäftsordnung IX). Erklärungen stellen eine Meinung, kein verbindliches Urteil dar, und das gilt ganz besonders von den Äußerungen zu Gewalt und Gewaltlosigkeit, die grundsätzlich immer wenigstens zwei Alternativen anbieten.

## *Die Vorgänger des Ökumenischen Rates der Kirchen*

Seit dem Ersten Weltkrieg löst sich die Kirche ganz allmählich aus ihren verbleibenden staatlichen Bindungen und erkennt ihre ökumenische weltweite Dimension. Erst aus dieser Perspektive ist die Kirche dazu in der Lage, sich ernsthaft mit dem Krieg und seinen Problemen mit Abstand auseinanderzusetzen. Der Erste Weltkrieg hat noch wenig von dieser Distanz verspüren lassen, wenigstens in den kirchlichen Erklärungen der ersten beiden Jahre in Deutschland. Noch wird die Grausamkeit des Krieges kaum zum Anlaß genommen, den Krieg selbst zu verurteilen, die Kirchen predigen bestenfalls Mäßigung, sie sehen Krieg als etwas Notwendiges an und betrachten nur die Frage, wer ihn ausgelöst hat. Einzelne Christen betrachten das Problem schon von grundsätzlicheren, nicht nationalen Gesichtspunkten her, sie gelten aber als Phantasten oder gar Verräter einer guten Sache.

Die Jahre vor dem Ersten Weltkrieg waren für eine echte Besinnung auf Frieden und Versöhnung wenig geeignet, und doch kamen Christen aus verschiedenen Ländern zusammen, um miteinander zu sprechen und Ressentiments abzubauen. Es gab neue menschliche Begegnungen; schon vor dem Ersten Weltkrieg wurde von einer kleiner gewordenen Welt gesprochen, die die Kirchen zusammenbringt, aber Nächstenliebe war im Zeitalter expandierender Nationalstaaten keine politische Terminologie. Kirchlich und staatlich geförderte Besuche zwischen Briten und Deutschen fanden zur gleichen Zeit statt, in der in Deutschland Stimmen für einen Präventivkrieg laut wurden (Die Eiche, 1914, Bd. II, S. 199 f.). Solche Äußerungen waren nach Ausbruch des Krieges in den sicher echt empfundenen Unschuldserklärungen deutscher Kirchenführer vergessen. Nach Beginn der Feindseligkeiten wurden Briefe zwischen denen gewechselt, die sich vorher im Versöhnungsgedanken gefunden zu haben glaubten, die aber im Rausch der nationalen Begeisterung ebenfalls keine klaren Urteile abgeben konnten. Deutschland und sein „herrlicher Kaiser“ erscheint „zu Unrecht angegriffen und mit wahrhaft infernalischen Lügen bekämpft“ (Die Eiche, 1915, Bd. III, S. 7). Der Kaiser stand der Kirche zu nahe, als daß deren Vertreter Angriffe auf ihn hätten dulden können. Oberhofprediger Ernst von Dryander hält Deutschlands Vorgehen für Notwehr und meint, man könnte „nicht eher die Waffen niederlegen, als bis uns ein Friede gesichert ist, der künftigen schmachlichen Friedensbruch unmöglich macht“ (a.a.O., S. 8). Ein „Aufruf der katholischen Missionen an die christlichen Mächte“ beklagt den moralischen Schaden, der dieses Völkermorden in Afrika anrichten könne, wo bisher „alle weißen Völker solidarisch den Eingeborenen gegenübergestanden“ haben (a.a.O., S. 46 f.). Die Kirchenführer glauben ein reines Gewissen zu haben, sie stellen nicht den Krieg selbst in Frage, sondern rätseln über moralische Probleme, über den Eindruck, der bei der nicht-

Heckenhauer

Lieferant

Z 71/412  
Gd 1408

inv. am

27.1.71/PR

fest

z. Ans.

z. Forts.

Ökumenische Rundschau  
Jg. 20 (1971), H. 1 pro cpl.t.  
Stuttgart 1971

best. am

Sonderstandort	Neuerw.- Liste	Zahl der Bde Lfg Hefte
<p>Forts., Reihe, Zeitschr. in Akz. nicht geführt laufend lfd. z. Ans. nicht lfd. letzter vhd. Bd</p>		Bemerkungen
<p>Generalverw. nicht vorh. 1. 2. 3. Verf. vhd. Hrsg. vhd. and. Aufl. vhd. Orig. vhd. Übers. vhd.</p>		
<p>Bearb. in Akzession Standortkat. Alph. Kat. Sachkat. Stempelstelle Einbd. Stelle Schlußstelle</p>		vorgemerkt für

christlichen Welt verursacht wird, und über die Frage, wer nun eigentlich schuldig ist. Der letztere Gesichtspunkt wird vor allem auf deutscher Seite in kirchlichen Kreisen ausführlich behandelt. Krieg, der aus berechtigten Gründen geführt wird, ist von der Kirche nicht zu verurteilen, und von der gerechten Sache waren alle überzeugt.

Am Anfang des Ersten Weltkrieges standen u. a. zwei Friedensaufrufe der Kirchen, der des neu inthronisierten Papstes Benedikt XV. — je nach Lager als der „französische Papst“ oder „le pape boche“ bezeichnet — und der des noch nicht konsekrierten neuen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom. Nur wenige waren bereit, den Friedensappell Söderbloms zu unterstützen, den englischen Kirchenführern erschien das illoyal, die deutschen dagegen fühlten sich im Recht. Der Protest gegen den Krieg kam aus religiös-sozialen Kreisen. Eine Schweizer Gruppe erklärte im September 1914 in Bern, sie wolle sich darin „nicht beirren“ lassen, „daß die Gesinnung, die den Krieg hervorbringt und die er fördert, dem Geiste des Evangeliums widerstreitet“ (Die Eiche, 1916, Bd. IV, S. 66). Offiziell wurde der Krieg als solcher nicht abgelehnt, aber die individuellen Pazifisten, Quäker, Mennoniten u. a. gingen dafür ins Gefängnis, weil sie den Waffendienst ablehnten. 1917 verabschiedete das dänische Parlament als erstes ein Gesetz über Friedensdienst, andere skandinavische Länder folgten. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen konnte den Haß kaum mildern, seine verschiedenen schwachen Aktionen dienten der Linderung der Not, kaum der Beseitigung von Ursachen. Gleichzeitig erwartete man aber von neutralen Freunden, daß sie sich zur Schuldfrage in einem für die eine Seite günstigen Sinne äußerten.

Die Stockholmer Konferenz ist aus dem Plan einer Friedenskonferenz hervorgegangen, sie stand unter dem Eindruck und im Gefolge des Ersten Weltkriegs. Von Söderbloms Plänen für ein Treffen aller Kirchenführer im Krieg, auch der kriegführenden Staaten, blieb die Konferenz nordischer Kirchenführer 1917 übrig. Dort empfand man den „Gegensatz zwischen dem Krieg und dem Geiste Christi“ deutlicher denn je (Die Eiche 1919, Bd. VII, S. 181). In dem Aufruf Söderbloms von 1919, einen „ökumenischen Kirchenrat“ zu gründen, forderte er gleichzeitig Recht und Gerechtigkeit — und Frieden. Die Stimme des christlichen Gewissens sollte durch diesen Kirchenrat hörbar werden. Die Diskussion ging nach Kriegsende weiter, aber auf der Ebene des gerechten Krieges und auf dem Hintergrund des zunächst von messianischen Hoffnungen getragenen Völkerbunds. Der Krieg war als Mittel nationaler Politik zweifelhaft geworden, die Völkerbundsidee schien Abhilfe zu schaffen, man träumte von einer übergeordneten Instanz, die schiedsgerichtlich tätig werden und zukünftige Kriege verhindern konnte. Die deutschen Kirchen teilten diese Erwartungen nicht, für sie war der Völkerbund mit Versailles verbunden und damit mit einem ungerechten Frieden. Dieser Ver-

trag war — nach der vorausgehenden Diskussion nicht unverständlich, aber für einen völkerrechtlichen Vertrag ungewöhnlich — mit einer moralischen Verurteilung des Besiegten verbunden. Die öffentliche Auseinandersetzung erhitzte sich deshalb weiter an der Schuldfrage, nicht an der Problematik des Krieges überhaupt. Nach wie vor wurde in staatspolitischen Kategorien gedacht.

Auf der Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925, dieser ersten umfassenden Begegnung der Kirchen nach dem Krieg, wurde die „Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan“, diese Vorstellung einer heilen Welt als erster Hauptgegenstand diskutiert. Die Auseinandersetzung über Gewalt und Gewaltlosigkeit blieb durchaus im staatlichen Bereich, wenn nicht die Forderung nach menschenwürdiger Behandlung des Gefangenen als Hinweis auf eine weitere, individuelle ethische Perspektive gewertet werden soll (Adolf Deissmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 70). Das allgemeine Interesse galt der Rolle der Kirchen in den zwischenstaatlichen Beziehungen, die Kirche war nur ein Faktor in diesem eher diplomatischen Spiel. Aber das Vertrauen in den Völkerbund begann bald zu schwinden, jedenfalls wurde später seine Tätigkeit sehr viel nüchterner beurteilt, und schon in Stockholm wurden weniger Hoffnungen in ihn gesetzt als zum Zeitpunkt seiner Gründung.

Die schwärmerische Erwartung Söderbloms, der Völkerbund müsse „Religion werden“, war verfliegen. Noch in Stockholm 1925 wurden die Kirchen aufgefordert, ihren gemeinsamen Einfluß zugunsten einer „brüderlichen Organisation der Völker“ geltend zu machen. Das „Recht auf Selbstverteidigung gegen Angriffe und Unterdrückung“ sollte durch die ausgesprochene Verurteilung des Krieges aber „nicht angetastet“ werden (a.a.O., S. 77). Wer aber sollte darüber entscheiden, nachdem sich gezeigt hatte, daß auch der Völkerbund dem Einfluß politischer Opportunität unterworfen war? „Der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Streitigkeiten durch physische, mit Heimtücke und Lüge sich verbindende Gewalt, ist unvereinbar mit der Gesinnung und dem Verhalten Christi und darum auch mit der Gesinnung und dem Verhalten der Kirche Christi. Der Krieg, so aufgefaßt, ist Mißbrauch, nicht guter Gebrauch der Gewalt, weil er die Vollmacht, über sittliche Werte autoritativ zu entscheiden, einer Instanz zuweist, die dafür nicht zuständig ist: der Gewalt“ (a.a.O., S. 77). Hier zeigt sich nach wie vor die Verquickung mit moralischen Fragen, „Heimtücke und Lüge“ werden erwähnt, ihretwegen sind die sittlichen Werte angesprochen. Nebeneinander empfahl die Konferenz treue vaterländische Gesinnung und Internationalismus. In der Diskussion wurde eine erstaunlich neue Frage gestellt, nämlich ob „Christentum und Patriotismus unvereinbare Gegensätze“ seien (a.a.O., S. 512). Von der Konferenz erwarteten einige, daß „die Kirche eine

ebenso deutliche Erklärung über den Krieg abgibt, wie seinerzeit über Sklaverei und Duell“ (a.a.O., S. 77).

Nach wie vor findet sich hier die moralische Beurteilung nach Motiven und der Hinweis auf ein bestehendes internationales Tribunal, an das sich die bedrohte Nation wenden könne (a.a.O., S. 477). Der Krieg der Völker gegeneinander erscheint als Mittel der Politik unnötig, weil es eine Instanz gibt, die die Weltinnenpolitik reguliert. Dieses Friedenskonzept, diese Ablehnung kriegerischer Gewalt, ist ohne Völkerbund nicht denkbar, es verwirklicht sich in der Beziehung zwischen Staaten und überstaatlicher Organisation. Die Kirchen sollten eine entsprechende Gesinnung fördern und die Christen zu internationaler Ethik erziehen.

Zwölf Jahre später, auf der Weltkonferenz für Kirche, Volk und Staat in Oxford, wendet sich die Kirche noch immer gegen den Haß, der zwischenstaatliche Beziehungen vergiftet und Gewalt schafft. Die Teilnehmer betrachten es als „unvermeidlich, daß Christen grundsätzlich verschiedener Ansicht darüber sind, welche Haltung die Kirche heute zum Krieg . . . einnehmen sollte“ (Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Genf 1938, S. 76). Fast allzu fatalistisch klingt die Feststellung des Berichts: „Scheidung und Kampf hat es immer in ihr“ (d. h. in der Menschheit) „gegeben“ (a.a.O., S. 106). Die Gewalt des Staates wird als innenpolitische Notwendigkeit anerkannt, es kann „aber kaum eine Frage sein, daß der Weg der natürlichen Gemeinschaft oder der Nation einen derartigen Grad der Bosheit erreichen kann, daß der Kirche keine andere Wahl bleibt, als ihn ganz und gar zu verwerfen und sogar zeitweise jede Mitarbeit zu verweigern“ (a.a.O., S. 109). Eine erste Andeutung eines Widerstandsrechts läßt sich im offiziellen Bericht der Sektion I unter „Einige praktische Vorschläge“ finden. Dort heißt es vom Volk: „Das Wiederaufleben unbarmherziger Grausamkeit, des Hasses, der Rassenverachtung (einschließlich des Antisemitismus) in der heutigen Welt ist eines der wichtigsten Anzeichen für den Zerfall ihres Gemeinschaftslebens. Dem allen werde nicht nur die schwache Verurteilung durch das Wort, sondern die machtvolle Verurteilung durch die Tat zuteil. Nur so schreitet die Einheit der Kirche voran“ (a.a.O., S. 113). Aus dem Kontext der Zeit heraus bedeutete diese sehr aktuelle Feststellung allerdings keine Aufforderung zur Revolution, zum korporativen Aufstand, sondern zu persönlichem Widerstand gegen ungerechtes Regime. Der Bericht verlangt eindeutig vom einzelnen, sich dem Staat unterzuordnen (S. 253). Die Botschaft der Konferenz verurteilt den Krieg ohne Vorbehalt (S. 262). Die Erwartungen der Kirchen, die sie in die internationale Rechtsordnung der Staaten setzten, hat sich nicht erfüllt, die Rolle des einzelnen als Opfer der Gewalt tritt ans Licht. In den Vorbereitungsbanden für die Konferenz von Oxford spricht Emil Brunner vom Zwang, als

einem Wesensmerkmal des Staates und zugleich als Zeichen seiner Sünde (Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart, Genf 1935, S. 12). Das ist eine weitverbreitete Ansicht. Vom Staat wird erwartet, daß er „jene äußere Friedensordnung“ schafft, „die die Voraussetzung des menschlichen Lebens ist“ (a.a.O., S. 14). Für die Teilnehmer in Oxford, die gerade in Sektion II „Kirche und Staat“ Hinweise auf die Gewalt stark reduziert haben, ist Gewalt ein Mittel des Staates, Aufruhr dagegen eine letzte Möglichkeit, falls der Staat seine Vollmacht willkürlich gebraucht (Sektion V). Die Kirche bemüht sich um friedliche Neugestaltung und Versöhnung. Über die Kirche und den Krieg zählt der Bericht drei verschiedene Stellungnahmen auf (a.a.O., S. 250 ff.): Einige stehen auf dem Standpunkt, daß Krieg „in jedem Fall Sünde ist“, sie verweigern deshalb den Kriegsdienst. Diese Haltung wird nur notiert. Die zweite Gruppe will „nur an einem ‚gerechten‘ Krieg teilnehmen“, und zwar unterscheiden die einen dabei nach völkerrechtlichen Gesichtspunkten, die anderen sind dafür, falls ein „von ihnen als wesentlich angesehen christlicher Grundsatz“ verletzt wird. Als dritte Kategorie nennt der Bericht von Oxford diejenigen, die Kriegsdienst aus staatsbürgerlichem Pflichtbewußtsein erfüllen. Wird der nationale Krieg für eine „ungerechte Sache“ geführt, dann „hat der einfache Bürger ein Recht, Kriegsdienst zu verweigern“. Noch immer wird die Kriegsdienstverweigerung von der Frage nach der Gerechtigkeit eines bestimmten Krieges abhängig gemacht, ein Urteil, das nicht vom einzelnen zu fällen ist. Die Ansätze werden ferner neutralisiert durch die abschließende Feststellung, der einzelne müsse „grundsätzlich die Bedeutung des Staates anerkennen und bereit sein, sich für die Verletzung der Staatsgesetze von der Obrigkeit bestrafen zu lassen“ (S. 253). Von einer eindeutigen Haltung läßt sich nicht sprechen, und die Konferenz von Oxford steht allzu sehr im Schatten der totalitären Regierungen und des eingestandenen Bankrotts des Völkerbundes (S. 247), als daß die traditionelle Erwartung in überstaatliche Vermittlungsorgane erfüllbar gewesen wäre.

### *Die Haltung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den ersten Jahren seines Bestehens*

Der Krieg brach erneut über die Völker herein, alle Versuche, aus christlichem Geist heraus die Menschheit zur Versöhnung zu führen, hatten sich als illusorisch erwiesen. Zum Widerstandsrecht haben sich im Zweiten Weltkrieg einzelne einflußreiche Christen geäußert (z. B. Karl Barth), andere haben ihre Überzeugung, daß ungerechtes Regime nicht geduldet werden darf, mit dem Leben bezahlt. Beim ersten Treffen des Vorläufigen Ausschusses nach dem Krieg im Februar 1946 in Genf wird eine Botschaft an die Kirchen gerichtet, in der der zurückliegende Kampf noch einmal verurteilt wird und in dem die Vereinten

Nationen als Vermittlerinstanz für die Nationen erneut empfohlen werden. Die atomare Bedrohung verdeutlicht die existentielle Dringlichkeit der Versöhnung. 1946 wird die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) gegründet, ein gemeinsames Instrument des ÖRK und des Internationalen Missionsrates. Sie basiert personell wie thematisch auf dem Ausschuß für gerechten und dauerhaften Frieden des Bundesrats der amerikanischen Kirchen, sie zählt zu ihren besonderen Aufgaben den Kontakt mit internationalen Organisationen, vor allem mit den Vereinten Nationen, und sie sucht auf dieser Ebene Menschenrechte, Religionsfreiheit und Schutz der Minderheiten zu erreichen. Die Kommission zeigt in allen Äußerungen zum mindesten bis 1968, daß sie der Mittlerrolle der Vereinten Nationen vertraut.

Die KKIA, deren Erklärungen häufig durch den Zentralauschuß oder über eine Vollversammlung größeres Gewicht erhalten, erfüllt ihre Aufgabe durch sorgfältige Vorarbeiten und Untersuchungen. Wenn ökumenische Erklärungen durch ihre Wahrheit und Weisheit sprechen sollen, dann müssen die Fakten und Hintergründe der politischen Konflikte bekannt und verfügbar sein. Schon die Stockholmer Konferenz hatte aufgrund dieser Erkenntnis das Internationale Sozialwissenschaftliche Institut geschaffen. Die KKIA sollte unvoreingenommen die Gründe für Spannungen deuten und die kirchliche Öffentlichkeit darauf aufmerksam machen, um auf diesem indirekten Weg die Politiker zu beeinflussen. Daneben standen die unmittelbaren, persönlichen Kontakte mit internationalen Organisationen. Diese Aufgaben konnte die Kommission mit ihrem kleinen Stab kaum zureichend erfüllen, sie verließ sich in der Vorarbeit auf ihr zugängliche Informationen, und die waren zu einer Zeit, zu der der Ostblock praktisch an der ökumenischen Zusammenarbeit überhaupt nicht teilnahm, notwendigerweise einseitig. Die Unterstützung der Polizeiaktion der Vereinten Nationen in Korea (Zentralauschußsitzung in Toronto 1950) fand heftige Kritik. Hier zeigt sich, wie die bedingungslose Anerkennung der Vereinten Nationen in die gleiche Sackgasse fester Kategorien und Ordnungssysteme führte wie die frühere Identifizierung mit der nationalstaatlichen Autorität. Von dieser Einseitigkeit hat sich die KKIA im Laufe der Jahre zunehmend gelöst — auch unter dem Einfluß veränderter politischer Verhältnisse, im Kontakt mit der römisch-katholischen Kirche und in Hinwendung zu den Problemen der Dritten Welt.

Im Vergleich zu den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg mit der übertriebenen Friedenshoffnung wirkt nach dem Zweiten die Einleitung der Sektion IV der Ersten Vollversammlung in Amsterdam 1948 schockierend. Unter dem Eindruck der Machtverhältnisse erscheint den Delegierten „das Morgenrot eines kommenden Friedens“ geschwunden (Die Erste Vollversammlung, Genf 1948, Sektion IV, Nr. 1), es werden „die einfachsten Menschenrechte mit Füßen getreten“, der Bericht spricht von „Erschöpfung und Enttäuschung“, vom „sittlichen Vakuum“,

von „Furcht und Bestürzung“. Nach diesem Auftakt der Frustration wird aber die Hoffnung auf den Herrscher der Welt gelenkt, und die Christen werden aufgefordert, sich in den Dienst des Friedens zu stellen (IV, 6). Die Delegierten bezeugten „einmütig: Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“, und sie begründeten diese Feststellung damit, daß Krieg „heute etwas völlig anderes als früher“ bedeute (IV, 7). Die Teilnehmer erklärten sich gegen die „herkömmliche Annahme, daß man für eine gerechte Sache einen gerechten Krieg mit rechten Waffen führen“ kann, aber die Ausübung von Gewalt wird doch nicht verurteilt, wo durch sie Recht verwirklicht werden soll. Es gibt in Amsterdam keine klare Antwort auf die Frage, ob „der Krieg heute noch ein Akt der Gerechtigkeit sein“ kann, sondern es werden wieder nur drei Grundhaltungen aufgezählt, drei mögliche Reaktionen des Christen auf die Beteiligung am Krieg. In der Diskussion hatten die Delegierten keine Übereinstimmung erzielt. Reihenfolge und Formulierung der drei Positionen entfernen sich etwas von der in Oxford, es bleibt die kompromißlose Haltung des Pazifisten als dritte Möglichkeit erhalten. Zuerst nennt der Bericht diejenigen, die „unter bestimmten Umständen“ in den Krieg ziehen, obwohl sie einsehen, daß der moderne Krieg „kein Akt der Gerechtigkeit sein kann“. Diese besonderen Umstände werden nicht definiert. Die zweite Gruppe hält militärische Maßnahmen für das „letzte Mittel, um dem Recht Geltung zu verschaffen“. Recht und Gerechtigkeit im persönlichen, sozialen und politischen Bereich ist der Leitgedanke der Sektion IV, die den Stempel der KKIA deutlich trägt. Sofern Veränderungen notwendig sind, sollen sie „auf friedliche und gerechte Weise“ erfolgen (IV, 11). Die Delegierten verurteilen ferner „auf das schärfste jegliche Art der Tyrannei, die dem Menschen die Freiheit versagt, sei es auf politischem oder wirtschaftlichem Gebiet“ (IV, 13). Über die Form, in der die Tyrannei bekämpft werden soll, schweigt der Bericht. Im Zusammenhang mit der kriegerischen Mentalität ist einmal von geistigem Widerstand die Rede (IV, 12), den der Christ praktizieren soll. Mit der Frage der Widerstandsbewegung in den besetzten Gebieten und in Deutschland hat sich die Ökumene offenbar nie auseinandergesetzt. Wieder werden in dieser Sektion entsprechende internationale Instanzen gefordert, die in Konfliktsituationen sachlich entscheiden und Einfluß ausüben können. Die Kirchen sollen solche Schritte durch ihre zwischenkirchlichen Verbindungen und im Rahmen ihrer Öffentlichkeitswirkung unterstützen.

In Amsterdam war das Motto der „verantwortlichen Gesellschaft“ mit Gewaltanwendung schwerlich zu vereinbaren. Die Kirchen waren im Zweiten Weltkrieg national viel weniger selbstgerecht als im vorausgehenden, und sie hatten den Schrecken des Krieges wesentlich intensiver am eigenen Leibe erfahren. Die Beseitigung der moralischen und materiellen Kriegsschäden stand im Mittel-

punkt, außerdem wurde der Christenheit die Problematik der Atombombe bewußt. Der Unterschied zwischen konventionellen Kriegen und atomarer globaler Zerstörung wurde deutlich. Die Welle der „kleinen Kriege“ der Guerrillas war noch nicht angelaufen, die Bürgerkriege im Zusammenhang mit der Verselbständigung Indiens, Indonesiens, Chinas und der ersten afrikanischen Staaten trugen noch den Charakter konventioneller Kriege. Was in den Ländern der Dritten Welt geschah, erschien, wie der Begriff beweist, als nebensächlich, als drittrangig gegenüber dem Konflikt zwischen Ost und West. Dieser beherrschte auch das kirchliche Denken.

Von der Zweiten Vollversammlung an tritt die rasche soziale Veränderung in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas ins Blickfeld ökumenischer Studien. Es müssen, so heißt es im Bericht dieser Vollversammlung (III, 14c), Kanäle für politisches Handeln entwickelt werden, innerhalb derer Völker ohne Gewaltanwendung ihre Regierungen ändern können. Frieden, d. h. mehr als die Abwesenheit von Krieg, ist das Ziel, für das Christen arbeiten und beten sollen (IV, 6). Deshalb ist auch die Entwicklung und Annahme von Methoden zur friedlichen Veränderung bestehender Ungerechtigkeiten für die internationale Ordnung ebenso wichtig wie wirksame internationale Kontrolle (IV, 13). Gewalt und Zerstörung werden als von Natur aus böse bezeichnet, Christen müssen sich deshalb dagegen auflehnen. Aber nach wie vor stehen zwei Wege zum Frieden nebeneinander, die von Christen anerkannt werden, nämlich Pazifismus und die Überzeugung, daß unter bestimmten Umständen militärisches Vorgehen zu rechtfertigen ist (IV, 12). Die Alternative wird deutlicher als früher. Rüstungsbeschränkung und Abrüstung werden als christliche Aufgaben bezeichnet. Durch den Bericht der Vollversammlung wenden sich die Teilnehmer gegen die Anwendung von Gewalt jenseits der Grenzen (IV, 26b). Auch Hilfe für die Unterdrückten, für Flüchtlinge und nicht heimgekehrte Kriegs- und Zivilgefangene, also die Opfer der Gewalt, wird von der Regierung und internationaler Zusammenarbeit — auch der Kirchen — erwartet. Zum ersten Mal wird offizielle Anerkennung der Kriegsdienstverweigerung gefordert (IV, 45). Auch daß regionale Einrichtungen anerkannt werden, ist neu gegenüber früheren Erklärungen. Sie sollen defensiv angelegt sein, die Vereinten Nationen stärken und den gegenseitigen Interessen dienen (IV, 42). Auch der Bericht dieser Vollversammlung beruft sich in allen politischen Vorschlägen auf das Vorbild Christi und sucht echte Versöhnung.

Veränderungen der ökumenischen Meinung können, falls sie überhaupt möglich sind, nicht plötzlich eintreten. In den Berichten der Vollversammlungen, und wir verlassen uns hier im wesentlichen auf diese allein verbindlichen Quellen, sind Bezüge auf vorhergehende Berichte üblich, und selbst wenn nicht wörtlich zitiert wird, so ist die Nähe unverkennbar. Der Neu-Delhi-Bericht bezieht

sich in der Sektion „Dienst“ (II) ganz ausdrücklich auf die Zweite Vollversammlung in Evanston, die Maßstäbe aufgestellt habe, „an denen der Christ die politischen Institutionen messen sollte“ (II, 30). Den Völkern sollte es möglich sein, ihre „Regierung ohne Rückgriff auf Gewalt zu ändern“ (ebda.). Wieder wird die Gewalt deutlich abgelehnt, wieder wollen die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen durch pastorale Ermahnung die Mißstände beseitigen. Der Staat ist zunächst einmal ein wichtiges Ordnungselement, und deshalb muß der Christ „dem Staat gegenüber grundsätzlich eine positive Haltung einnehmen“ (II, 29). Das brauche sein christliches Urteilen und Handeln nicht einzuschränken oder zu korrumpieren. Ein Christ könne unter jeder politischen Herrschaft leben, obwohl es Gradunterschiede für diese Selbstverwirklichung in den verschiedenen Ländern gebe. Der Bericht stellt aber auch fest, daß der Christ „unter jedem politischen System mit dem Staat in Konflikt kommen“ kann (II, 35). Auf der einen Seite wird der Staat befürwortet, aber die Kirche wird andererseits aufgefordert, den einzelnen gegebenenfalls gegen den Staat zu schützen. Die Delegierten von Neu-Delhi erklären gerade im Hinblick auf die Länder, in denen die Bevölkerung, oder ein Teil davon, ihres Mitspracherechts beraubt ist: „Die Anwendung harter Maßnahmen — unter Einschluß von Massenhinrichtung durch die Regierung, um die gewaltlose Äußerung von Beschwerden niederzuschlagen, zu der eine Bevölkerung greift, wenn alle Mittel der politischen Meinungsäußerung verweigert werden — kann gar nicht scharf genug verurteilt werden“ (II, 37). Im gleichen Bericht hieß es vorher, wir dürften „uns nicht dazu verleiten lassen, die heute Leidenden auf Wohltaten zu vertrösten, die in ferner Zukunft zu erwarten sind“ (II, 11). Das ist eindeutige Ablehnung der Gewalt, nicht deren Anerkennung.

Es liegt nahe anzunehmen, daß die in Neu-Delhi zum ersten Mal beteiligten Delegierten der russisch-orthodoxen Kirche diese Empfehlungen mit anderen Vorstellungen begleitet haben als Vertreter von Kirchen anderer Staaten. Die aktuelle politische Erfahrung ist in solchen Feststellungen, so zeitlos sie sein mögen, nicht ganz auszuschließen. Das gilt für Amsterdam und die Erkenntnis der atomaren Bedrohung, für Evanston und den Hintergrund von Bürgerrechtskämpfen und McCarthyismus, für Neu-Delhi mit seiner vorausgehenden Diskussion über südafrikanische Rassenprobleme. Der Bericht dieser Vollversammlung greift aber auch wieder ausdrücklich zurück auf die Verurteilung des Krieges in Amsterdam (II, 64) und auf die Forderung der Abrüstung.

#### *Seit der Genfer Weltkonferenz von 1966*

Die Vorstellung, daß der ÖRK ein Konzept gewaltsamer Veränderung vertreten könnte, geht auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf

1966 zurück. Diese Expertenkonferenz bezog im Unterschied zu früheren Konferenzen in weit höherem Ausmaß als je zuvor nichtkirchliche Fachleute und römisch-katholische Teilnehmer ein. Mit den Ergebnissen dieser inoffiziellen Konferenz muß gerechnet werden, die amtliche Vollmacht der Teilnehmer ist hierbei jedoch noch weit geringer als die der Vollversammlungen und Zentralausschußsitzungen. Für den Bericht der Konferenz (Deutsche Ausgabe: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967) dürfen die Kirchen nicht korporativ verantwortlich gemacht werden. Die Konferenz legte die Ergebnisse dem ÖRK und dessen Mitgliedskirchen „zur Erörterung und zur Durchführung geeigneter Maßnahmen“ vor (Appell, S. 108). Und doch ist der Bericht dieser Konferenz, der in der Erwägung wirtschaftlicher und politischer Aktionen spürbar weiter geht als Vollversammlungsberichte und der diesen gegenüber auch eine genauere fachliche Diktion aufweist, nicht so einseitig für Umbruch und Revolution, wie häufig vorausgesetzt wird. Von der Genfer Tagung gingen Empfehlungen aus, die in Uppsala auf der Vierten Vollversammlung 1968 von den Kirchen angenommen und teilweise in den Sektionsberichten verarbeitet wurden. Gerade weil die fachgerechte Ausdrucksweise präziser ist, wirkt der „Appell an die Kirchen der Welt“ — ein vom Verlag gewählter Titel — noch heterogener als sonstige ökumenische Erklärungen. Auch dieser Bericht spiegelt den Prozeß der Meinungsbildung im Schoß der Kirche, den er selbst fördern soll. Das gilt besonders für eine Definition vertretbarer oder entschuldigbarer Gewaltanwendung.

In der Sektion I über „Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht“ wird angegriffen, daß „einzelne Gruppen Unzufriedenheit über die bestehenden Verhältnisse schüren, oder einen vorhandenen oder latenten Unwillen darüber organisieren“ (I, 49). Dieses Vorgehen wird abgelehnt, aber nicht etwa primär aus Überlegungen im Zusammenhang mit Christi Liebesgebot, sondern „um nicht Wege beschreiten zu müssen, die mit der angestrebten wirtschaftlichen Gerechtigkeit unvereinbar sind“. Auf jeden Fall ist hier, im wirtschaftlichen Kontext, keine Rede von Anstiftung zum offenen Aufruhr. Die Kirchen sollen erzieherisch zur Neuformierung des politischen Willens beitragen, um so das von ihnen jeher verfolgte Ziel der Gerechtigkeit als Vorstufe der Liebe zu erreichen.

Im Mittelpunkt der Sektion II „Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs“ steht die Macht, die vom Staat ausgeht. Christen sollen den rechten Gebrauch dieser notwendigen Macht fördern, die natürlicherweise auch dem Mißbrauch unterworfen ist (II, 4). Breite Strecken dieses Sektionsberichts lesen sich wie offizielle ökumenische Erklärungen, es gibt nur bescheidene Ansätze dazu, die Gewalt des Staates ausdrücklich einzuschränken. Gedanken und Formulierungen sind im ÖRK durch dessen Kommission für internationale Angelegenheiten bekannt, die sich an bestehenden Kräfteverhältnissen orientiert.

In der Definition staatlicher Macht spielen wirtschaftliche Gesichtspunkte eine Rolle, er hat „Recht und Pflicht . . . , die Wirtschaftspolitik zu steuern“ (II, 16). Auch hinsichtlich der Forschung und sonstigen staatlichen Planung erscheint das Urteil der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft fast allzu positiv.

Fragend setzt sich der Bericht mit der christlichen Rolle in der Gestaltung des Rechts auseinander. Sollen Christen nur konventionelle Antworten geben, sollen sie sich an die „erlassenen konventionellen Eigentumsgesetze“ halten? Sollen sie es sogar dann tun, wenn in verfassungsmäßigem oder gesetztem Recht keine Vorkehrungen für grundlegende Veränderungen getroffen sind? „Viele Christen sehen nicht nur, daß solche revolutionären Handlungen, die von anderen unternommen werden, zu entschuldigen sind, sondern sie erkennen es als ihre Pflicht, aktiv mitzumachen“ (II, 29). Diese Formulierung wird häufig als Unterstützung des Umbruchs betrachtet, während sie doch nur zeigt, wie die Konferenzteilnehmer mit der Abgrenzung des Erlaubten ringen. Es wird von einem „Recht der Revolution“ gesprochen, man unterscheidet zwischen der schöpferischen und schützenden Funktion des Rechts und fragt nach deren Verhältnis zueinander. Es werden aber nur Fragen gestellt, keine Regeln, keine Antworten, keine Anweisungen gegeben. „Ist es je zu rechtfertigen“, heißt es ganz spürbar reserviert, „wenn Christen sich nicht nur an gewaltsamen politischen oder anderen sozialen Umstürzen, die gegen die Gesetze des Staates gerichtet sind, beteiligen, sondern sogar Initiative dafür ergreifen?“ Daß diese Fragen überhaupt inoffiziell gestellt werden, ist erstaunlich und zeigt die Veränderung der letzten fünfzig Jahre, aber sie bieten keine neuen Handlungsnormen, sondern stellen nur die alten in Zweifel.

Die erhebliche Ausweitung der ökumenischen Bewegung hat die Entscheidung über berechnete Auflehnung erschwert. Zwar ist der Staat nicht mehr die letzte richterliche Instanz, zwar identifizieren die Teilnehmer Gottes unsichtbare Ordnung nicht mehr unmittelbar mit der greifbaren des Staates, aber es gibt auch (noch) keine Maßstäbe für eine dem Christen erlaubte Aktion. Das Recht des einzelnen soll gewahrt sein, die Individualsphäre soll geschützt werden, der Mensch soll menschenwürdig leben und sich selber verwirklichen können. Staat und Kirche sind, je für sich, für den einzelnen da. An die Christen werden Forderungen und Fragen gestellt, die sie verantwortlich erfüllen und beantworten sollen. Die entscheidende Frage ist und bleibt nicht nur das Motiv seines Handelns, sondern — wie es in dem Abschnitt „Gewaltlosigkeit und Gewalt“ (II, 83—85) heißt — die „Methoden seines Widerstandes, die ein Christ zu Recht anwenden darf“. Von Christen wird gefordert, nach „friedlichen und verantwortlichen Formen des Handelns in der Gesellschaft zu suchen“. Gewaltlosigkeit sei eine Methode, die der Christ kennen und beharrlich anwenden solle, Gewalt

könne nur als eindeutig letzter Ausweg offenbleiben. Sie müsse „als eine letzte Möglichkeit betrachtet werden, die nur in außergewöhnlichen Situationen gerechtfertigt ist“. Angesichts ihres revolutionären Engagements wissen Christen nicht, wie sie sich entscheiden sollen, sie „warten mit unruhigem Gewissen auf das Verständnis und die Führung der Kirche“ (S. 171: II, 83–85). Die Konferenz fordert, daß sich die Kirchen mit der Problematik der Gewaltanwendung aktiv und theologisch auseinandersetzen und Maßstäbe entwickeln, die einerseits der Forderung der Gerechtigkeit als einer Vorstufe von Liebe entsprechen, andererseits aber vor allem die Versöhnung zum Ausdruck bringen, die Christus gelebt und gelehrt hat. Die Vierte Vollversammlung in Uppsala gibt darauf ebenfalls keine eindeutige Antwort, ja sie nimmt wieder eine vorsichtigeren Haltung ein.

Die Vierte Vollversammlung beschäftigt sich mit dem Problem der Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse in den Sektionen III und IV, d. h. einmal unter vorwiegend wirtschaftlichen, zum anderen unter politischen Gesichtspunkten. In der Sektion III werden in der Untersektion „Politische Bedingungen der Weltentwicklung“ ein „Programm zur gerechten Neuverteilung des Eigentums“ gefordert sowie „eine revolutionäre Neugestaltung der Sozialstrukturen“ (III, 15).

Der Begriff der Revolution, von Lateinamerikanern und anderen Vertretern der Entwicklungsländer und von nordatlantischen Progressiven auf und seit der Genfer Konferenz gern und oft angewandt, löst bei Kirchenführern Europas und Nordamerikas unbehagliche Erinnerungen aus. Die Französische und die Russische Revolution sind für europäische und selbst für die weniger historisch bestimmten amerikanischen Vorstellungen noch immer furchtbare Erfahrungen reiner Unmenschlichkeit, die auch angesichts jüngerer und vielleicht schrecklicherer Ereignisse nichts von diesem beispielhaften Charakter eingebüßt haben. In beiden Fällen richteten sich die revolutionären Kräfte auch gegen die Kirche, proklamierten Atheismus und enteigneten die kirchlichen Güter. Die große Revolution dieses Jahrhunderts war außerdem mit viel Leiden für die Geistlichkeit verbunden. Die Französische Revolution, ein Ausdruck der Aufklärung, hat in der säkularen Geschichtsschreibung längst positive Züge angenommen, aber Revolution bleibt im kirchlichen Unterbewußtsein nach wie vor ein schockierender Ausdruck. Gefühlsmäßig und weil sie davon abhängig sind, identifizieren sich die Vertreter der institutionellen Kirche noch immer weitgehend mit nationalen Regierungen als dem Ausdruck einer verlässlichen Ordnung, und die ökumenische Erfahrung ergibt erst allmählich eine andere politische Perspektive.

Diese Beziehung und das Gespräch seit 1966 sind vorauszusetzen, wenn Sektion III in Uppsala feststellt, daß revolutionäre Veränderungen „moralisch gesehen zweideutig“ sind (II, 15). Das mag allzu vorsichtig klingen, distanziert

sich aber von dem, was nach der Genfer Weltkonferenz so einseitig und damit irreführend als „Theologie der Revolution“ bezeichnet wurde und was den ÖRK von da an bis hinein in die jüngste Erklärung über den Rassismus belastet. Was sachlich für die Kirchen aber einigermaßen verbindlich ist, steht nicht im Bericht der Genfer Konferenz, sondern im „Bericht aus Uppsala“, und dort werden die Kirchen aufgefordert, zur „Entwicklung einer Strategie von Revolution und zu sozialem Umbruch ohne Gewalt beizutragen“ (III, 15). Dabei wird deutlich gesagt, daß Revolution „nicht mit Gewalttätigkeit gleichgesetzt werden darf“ (ebda.). Die Delegierten fordern die Mitgliedskirchen auf, schöpferisch an einer gerechten Neuordnung der Verhältnisse dort zu arbeiten, wo die bestehenden Formen Menschen unterdrücken oder unwürdig behandeln. Das soll vorwiegend durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung geschehen (III, 19), vor allem aber durch den Einfluß in Predigt, Unterricht und theologischer Ausbildung. Gewalt wird abgelehnt.

Die Sektion IV steht in Uppsala bezeichnenderweise unter der Priorität der Gerechtigkeit vor dem Frieden, der Sektionsbericht heißt: „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten“. Der Sektionsbericht schließt sich an die Erklärung von Amsterdam an und verurteilt den Krieg als politisches Mittel, weil er unvereinbar sei mit Christi Lehre und Vorbild. Es ist aber in erster Linie Pflicht der Regierung, den Krieg zu verhindern. Nach wie vor besteht in Uppsala die Meinungsverschiedenheit zwischen den absoluten Pazifisten und den Friedenswilligen, die begrenzte Gewaltanwendung für unumgänglich halten. Die Vierte Vollversammlung fordert für den Fall einer kriegerischen Auseinandersetzung, daß wenigstens der Kampf auf die militärische Ebene beschränkt bleibt (IV, 14). Durch militärische Macht allein könne keine neue Ordnung geschaffen, sondern eher dadurch verhindert werden. Die Delegierten von Uppsala befürworten nicht nur die Kriegsdienstverweigerung, sondern auch zivilen Ungehorsam, wenn Menschen an der Herstellung von Massenvernichtungsmittel beteiligt werden sollen (IV, 21). Auch eine selektive Kriegsdienstverweigerung, d. h. die Weigerung, an einem bestimmten Krieg mitzumachen, soll anerkannt werden. Gegenüber früher bedeutet dies eine erweiterte Entscheidungsfreiheit für den Christen.

Im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Gerechtigkeit — Sektion III und IV überschneiden sich thematisch in diesem wie in anderen Punkten — wird in Sektion IV die „Zuflucht zur Gewalt“ als Verzweiflungsakt und als „letzter Ausweg“ betrachtet. Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit fordere zur Gewalt, zum Aufruhr heraus. Die Vollversammlung hält „Gewalt und passives Nichthandeln“ unter solchen Bedingungen für gleichermaßen verwerflich. Sie fordert Änderungen der Lebensbedingungen durch gewaltlose Maßnahmen (IV, 30). Es ist inter-

essant festzustellen, daß die weitergehenden Formulierungen, die eine Anwendung von Gewalt nahelegen oder auch als Entschuldigung herangezogen werden könnten, im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Gesichtspunkten geäußert werden. Auf politischem Gebiet wird auch in Uppsala nach wie vor von der Vorstellung ausgegangen, daß durch die Instrumente der Vereinten Nationen Normen geschaffen wurden, die sich weltweit durchsetzen lassen und die Anwendung von Gewalt überflüssig machen. Das Thema ist aber nicht ausführlich behandelt, es verschwindet hinter dem dominierenden Thema der Entwicklungshilfe, dem sich auch die Gewaltanwendung unterordnet.

### Zusammenfassung

Mit dem Thema der Gewalt oder der Gewaltlosigkeit hat sich die ökumenische Bewegung immer auseinandergesetzt, hat aber bis heute nicht die eindeutige Formulierung gefunden, die nach weitgehender Übereinstimmung im Evangelium Christi begründet liegt. Ökumenische Erklärungen sind ein Kompromiß, sie bleiben auf halbem Weg stehen, sie suchen zunächst einmal Gerechtigkeit. Um diese Gerechtigkeit einzelnen und Völkern zugute kommen zu lassen, werden bestimmte Schritte befürwortet, die je nach den Zeitumständen andere Schwerpunkte erkennen lassen. Folgende Grundgedanken sind zu erkennen:

1. Die Kirche soll sich für weltweite Gerechtigkeit einsetzen, und diese Gerechtigkeit muß mit rechten Mitteln verwirklicht werden.
2. Gewaltlosigkeit wird als rechtes Mittel angesehen, stellt aber nicht die einzige Methode dar. Sie wird vor allem in den Fällen unwirksam, in denen wirtschaftlicher Druck ausgeübt wird.
3. Der Staat besitzt die legitime Gewalt und muß anerkannt werden. Christen sollen auch in ihnen feindlichen Systemen politisch mitarbeiten, um so die Verhältnisse gewaltlos zu ändern. Von einer Auflehnung der Kirche gegen den Staat ist nicht die Rede, aber der einzelne kann sich unter bestimmten, nicht näher definierten Bedingungen gegen den Staat auflehnen.
4. Gewalt hat den Charakter einer letzten Möglichkeit und muß bei einzelnen wie in internationalen Konflikten als Verzweiflungstat betrachtet werden. Gewalt ist von denjenigen, die einen anderen Standpunkt vertreten, in Grenzfällen entschuldbar.
5. Revolution wird zunächst nicht als blutige Aktion verstanden, sondern als Druck auf die bestehenden Machtverhältnisse und als deren Veränderung.
6. Die Kirchen werden aufgefordert, Maßstäbe zu entwickeln, nach denen sich der einzelne richten kann. Diese Forderung zwingt die Kirchen, sich mit dem

Problem ständig und nicht von oben herab zu beschäftigen und Zweifelsfälle menschlicher Entscheidung zu verstehen und zu entschuldigen.

Im Verlauf der ersten Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung wandelt sich das Verhältnis zum Staat und zum einzelnen. Das Schwergewicht verlagert sich von der vollständigen Identifizierung mit dem Staat zu einer Anerkennung einer bestehenden Macht. Der Staat repräsentiert die Ordnung, in der der Christ lebt. Die Beurteilung des Völkerbunds und der Vereinten Nationen differiert zwar in diesen Jahren hinsichtlich ihrer Wirksamkeit, aber die übernationalen Organisationen werden grundsätzlich immer von der ökumenischen Bewegung anerkannt und als Instanzen verstanden, die im politischen Bereich Gewaltanwendung unnötig machen. Daraus erklärt sich die merkwürdige Einseitigkeit, daß Gewalt vorwiegend gefordert wird, um wirtschaftliche Ansprüche durchzusetzen. Selbst die Drohung mit Gewalt wird auf staatspolitischer Ebene abgelehnt, weil die Vereinten Nationen Ordnung schaffen können. Das politische Widerstandsrecht ist nur angedeutet, was angesichts der Widerstandsbewegung des Zweiten Weltkriegs verwundern könnte. Aber die Auflehnung dieser Jahre war eher die von einzelnen Christen — selbst in hohen kirchlichen Positionen — als die gemeinsame Bewegung von Kirchen. Erst in Uppsala wird unter dem Einfluß des Vietnamkriegs auf inneren Widerstand nachdrücklich hingewiesen.

In allen Erklärungen urteilt die ökumenische Bewegung bisher vom Gesichtspunkt des Staates her, nicht von dem des einzelnen Christen. Zwar wird die Not des Einzelchristen zunehmend anerkannt, aber die ordnende Macht des Staates wird hingenommen, mit der die Kirche mehr oder weniger verbunden ist. Schon allein um der Gerechtigkeit willen, die allein unter einer gewissen verlässlichen Ordnung möglich ist, wird offene Gewalt als gefährlich betrachtet und nicht generell in ökumenischen Erklärungen geduldet. Von einer Hinwendung zur Gewaltlosigkeit als politischem Prinzip kann allerdings auch nicht gesprochen werden. Es bleibt vor allem dem einzelnen Christen überlassen, sich nach Finnschätzung der Lage und im Lichte seiner christlichen Überzeugung zu entscheiden.