

Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion

VON ULRICH SCHEUNER

Sozialer Wandel und Gewalt

Die im Juli 1966 in Genf abgehaltene Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ stellt in der Entwicklung der gesellschaftspolitischen Diskussion in der Ökumene einen tiefen Einschnitt dar. In ihr trat zum ersten Male in gesammelter Form die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit im Sinne einer durchgreifenden revolutionären Veränderung hervor, wie sie von einer neuen theologischen Strömung, der zuerst in Amerika aufgekommenen¹ „Theologie der Revolution“ vertreten wurde und wie sie in dem leidenschaftlichen Verlangen der Entwicklungsländer nach sozialem Wandel und Aufstieg zum Ausdruck kam. Hatte schon die Themenstellung von der Gegenwart als einem „Zeitalter der Revolution“ gesprochen — freilich mehr im Sinne umwälzender technischer und sozialer Entwicklung —, so bildete auf der Konferenz das Eintreten der Christen für einen revolutionären Wandel und die Anwendung revolutionärer Methoden — Shaull hob die Bedeutung der Bildung kleiner Guerilla-Gruppen hervor — eine von vielen Seiten erhobene Forderung. Auf diesem Hintergrund nahm auch der Konferenzbericht das Problem gewaltsamen Handelns auf und erkannte in besonderen Situationen die gewaltsame Aktion als letzte Auskunft an.²

Das Neue an dieser Fragestellung lag unter anderem daran, daß damit die Frage der sozialen Gerechtigkeit und ihrer Verwirklichung zu der Anwendung von Gewalt in Beziehung gesetzt wurde. In der früheren sozialetischen Erörterung im ökumenischen Bereich waren die beiden Problembereiche des sozialen Wandels und der Gewaltanwendung keineswegs übersehen, aber jeder für sich in getrennten Zusammenhängen behandelt worden, die Gewalt dabei ausschließlich in Verbindung mit den Beziehungen unter den Staaten und der Aufgabe des Friedens.

Die Genfer Konferenz gab zum Problem der Gewalt in der innerstaatlichen Entwicklung nur einige Hinweise, die sie durch die Herausarbeitung der Rolle des Rechts als Ordnungsmacht, aber auch als Weg der Reform vertiefte. Sie verwies den Gebrauch von Gewalt, dessen Gefahren sie nicht verkannte, auf extreme Situationen und forderte die Begrenzung in der Verwendung. Sie erkannte freilich an, daß versteckte Gewalt auch schon in der Verteidigung eines ungerechten

Herrschaftssystems entfaltet werden kann. Aber darüber hinaus gab der Bericht nur einige Grundlinien und ließ die weiteren ethischen Fragen offen.³

Die Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution als Lehre von dem die bestehende Ordnung transzendierenden Streben nach sozialer Veränderung und einer Aufnahme marxistischer Vorstellungen der gesellschaftlichen Entwicklung ist seither in breitem Umfang auch in der Bundesrepublik aufgenommen worden.⁴ In dieser Debatte wurden sowohl die sozialetischen Impulse einer solchen Lehre für das aktive Wirken der Christen für die Zukunft und die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit deutlich wie das Bekenntnis zu einer als permanente Veränderung gedachten Revolution und das hier liegende Moment einer säkularen Heilslehre. Die Möglichkeit der Gewaltanwendung blieb dabei im Blick, aber mehr als Randproblem, ohne weitere Untersuchung zu erfahren. Auch die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 hat in der Klärung der hier anstehenden Fragen eigentlich keinen Fortschritt gebracht. Sie nahm in mehreren Sektionsberichten, im Ergebnis zurückhaltender als die Genfer Konferenz, Stellung. Betont wurde auf der einen Seite das ethische Ungenügen einer auf Erhaltung des Bestehenden ausgerichteten Einstellung der Christen angesichts einer Unrechtssituation, auf der anderen Seite die moralische Zweideutigkeit gewaltsamer Umwandlungen und die Forderung nach einer Strategie gewaltloser Veränderung. Der Begriff der Revolution wurde ausdrücklich nicht mit einem Vorgehen unter Gewalt gleichgesetzt.⁵

Diese Aussagen übernahmen nicht die Ansätze, die das christliche Handeln ganz in den Kreis der gesellschaftlichen Entwicklung einbeziehen und in der transzendierenden Neugestaltung die Verwirklichung des christlichen Zeugnisses suchen. Sie stellten aber die Pflicht des Christen klar heraus, in Situationen der sozialen Spannung und Ungerechtigkeit nicht dem Gedanken der Bewahrung der Ordnung den Vorrang zu geben, sondern dem Gebot der eingreifenden Veränderung. Der revolutionären Gewalt wiesen sie als einem äußersten Mittel einen Platz an, stellten ihre Anwendung aber in die ernste Prüfung des Gewissens. Den Kirchen wurde vor allem der Weg zur Mitwirkung bei der Förderung des sozialen Umbruchs ohne Gewalt vorgezeichnet. Daneben blieben aber eine Reihe von tieferen Fragen offen. Wie verhält sich die Gewaltanwendung im innerstaatlichen Bereich zu dem modernen Bestreben, die Gewalt im Völkerleben auszuschließen, im Hinblick auch darauf, daß Gewalt in der politischen Sphäre zum Bürgerkrieg und damit, dank des Eingreifens äußerer Mächte, in die Sphäre des kriegerischen Konfliktes übergehen kann? Vermag der Rückgriff auf Gewalt im äußersten Fall für den einzelnen zu rechtfertigen sein, kann die Kirche zu seiner Heranziehung raten oder ihn fördern? Lassen sich die Fälle, in denen der Aufrechterhaltung ungerechter, selbst mit Gewalt verteidigter Verhältnisse gewaltsam begegnet werden darf, näher in ihren Voraussetzungen umschreiben

und vermag die in langer Geschichte entwickelte Lehre vom Recht des Widerstandes hierzu beizutragen? Welches Gewicht kommt dem grundsätzlichen Gebot der Gewaltlosigkeit für den Christen zu?

Die Frage der Gewalt trat erneut in Erscheinung, als der Exekutiv Ausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Tagung in Arnoldshain am 2. September 1970 den Beschluß faßte, Mittel aus einem ökumenischen Sonderfonds an Organisationen zur Bekämpfung der rassistischen Unterdrückung in Unterstützung ihrer Ziele zu geben, obwohl diese die Anwendung von Gewalt nicht ausschließen. Wiewohl diese Zuwendung ihre Verwendung an die Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Ökumenischen Rates band, erhob sich doch in einer Reihe von Mitgliedskirchen das Bedenken, ob hiermit nicht mittelbar die Gewaltanwendung von seiten der Kirchen sanktioniert werde oder eine Identifizierung mit den Zielen dieser Bewegungen erfolge. Diese Fragen sind seither erörtert worden, und sie werden Anlaß geben, die Probleme der Haltung der Christen gegenüber der Verwendung gewaltsamer Mittel bei der gesellschaftlich-politischen Aktion erneut zu durchdenken. Wenn hierzu ein Beitrag gegeben werden soll, so wird es richtig sein, zunächst den Blick auf die Stellungnahme der ökumenischen Aussage zur Gewalt in dem Bereich zu richten, in dem dies bislang geschah, im Felde der internationalen Beziehungen.

Gewalt im Zusammenleben der Völker und Staaten

Die neuere Entwicklung im Gebiet des internationalen Rechts unter den Staaten ist durch das universale Bestreben gekennzeichnet, Gewalt und Krieg als Mittel der internationalen Politik auszuschließen. Nach beiden Weltkriegen entstand ein starker Impuls in dieser Richtung, beidemale nicht ohne im Lauf der Jahre zu gewissen Enttäuschungen angesichts einer unvollkommenen Realisierung dieses Zieles zu führen. Aber die Bemühungen in der Staatenwelt haben doch zu dem Ergebnis geführt, daß in der Verfassung der Vereinten Nationen, und diese nimmt insoweit nur einen allgemein anerkannten Satz des Völkerrechts auf, die Anwendung von Gewalt im Verkehr der Staaten untersagt wird. Nur in zwei klar umrissenen Ausnahmefällen bleibt die Gewaltanwendung erlaubt: einmal zur Selbstverteidigung — zu der auch andere Staaten sich dem Opfer eines Angriffs unterstützend anschließen dürfen — und sodann in Ausführung der vom zuständigen Organ der Vereinten Nationen beschlossenen Maßregeln der Sanktion gegen Verletzungen des Paktes.⁶ Die christlichen Kirchen haben diese Entwicklung seit dem Zweiten Weltkriege mit Zustimmung aufgenommen und unterstützt. In zahlreichen Erklärungen ist ausgesprochen worden, daß die Erscheinung des Krieges in der heutigen Welt, vor allem nach der Entstehung der Gefahr eines nuklearen Krieges, keinen Platz mehr finden darf.⁷ Die Kirchen haben sich freilich nicht in ihrer Gesamtheit den Standpunkt einer bedingungs-

losen Gegnerschaft gegen Krieg und Gewalt zu eigen gemacht. Die Meinungsverschiedenheiten, die schon die Amsterdamer Erklärung von 1948 feststellte, zwischen einem pazifistischen Standpunkt voller Ablehnung der Gewalt und einer Auffassung, die ungeachtet der Einsicht, daß der Krieg kein Akt der Gerechtigkeit mehr sein kann, den Krieg in Verteidigung des Rechts als letztes Mittel zuzulassen, finden sich noch in dem Bericht von Uppsala.⁸

Mit dieser grundsätzlichen Einstellung zu Krieg und Gewalt im Völkerleben ist jedenfalls nicht vereinbar die Führung von Kriegen, die nicht zur Verteidigung erfolgen, sondern die bestimmte moralisch begründete Ziele verwirklichen sollen. Die ältere Lehre vom gerechten Krieg ließ Kriege zu, wenn für sie rechtfertigende Gründe angeführt werden konnten; in diesem Falle konnte der Krieg auch von derjenigen Seite, die sich auf solche rechtfertigenden Gründe stützte, eröffnet werden. Die moderne völkerrechtliche Regelung hat sich von der Doktrin des gerechten Krieges entfernt und erklärt die Eröffnung von Feindseligkeiten, den Beginn der Gewalthandlung als den entscheidenden Schritt, den sie als Unrecht ansieht, ohne Rücksicht auf die Gründe, die hierzu leiten. Das ist ein Standpunkt, dem ein gewisses formales Element innewohnt, der aber eine mißbräuchliche Berufung auf moralische Gründe zum Kriege ausschließt und — ungeachtet der Schwierigkeiten einer Definition des Begriffs des Angriffs — doch ein in vielen Fällen sicheres Urteil über die Verantwortung für den Beginn des Krieges erlaubt.

Es gibt freilich in der internationalen außerkirchlichen Diskussion eine Linie, die wieder eher zur Idee des gerechten Krieges in einem bestimmten Falle zurücklenkt. Die sowjetische Völkerrechtswissenschaft vertritt den Standpunkt, daß ein in Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechts geführter Kampf unterdrückter Völker in Wirklichkeit als Verteidigung erscheine und daher gerechtfertigt sei. Sie hat hierbei allein den Kampf um die Dekolonisation im Auge.⁹ Diese Rechtfertigung von „Befreiungskriegen“ wird von den Staaten der westlichen Welt nicht anerkannt. Man wird aber nicht übersehen, daß der starke Anteil der Länder der Dritten Welt in den Vereinten Nationen auf die dort geäußerten Auffassungen und Anschauungen einen erheblichen Einfluß üben. Die Betonung des Selbstbestimmungsrechts als Grundlage der Dekolonisation findet hier eine starke Stütze. In einem wichtigen, wenn auch nicht im formalen Sinne bindenden Dokument, der Erklärung der Vollversammlung über „Grundsätze des internationalen Rechts über freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen Staaten“ vom 24. Oktober 1970, wird ausgesprochen, daß die Anwendung von Gewalt, um Völker ihrer nationalen Identität zu berauben, eine Verletzung ihrer unveränderlichen Rechte und des Grundsatzes der Nichtintervention bedeutet. Aus dieser Formel ließe sich der Schluß ziehen, daß Widerstand gegen eine Macht, die Völker ihrer Freiheit beraubt — und gedacht ist an koloniale Mächte —, Verteidigung und mithin erlaubt sei. Unmittelbar davor findet sich freilich ein

Passus in dem Dokument, der es Staaten strikt untersagt, subversive terroristische oder bewaffnete Aktivität auf ihrem Boden zu dulden, zu organisieren oder zu fördern, die auf die gewaltsame Beseitigung der Regierung eines anderen Staates oder auf Eingreifen in einen Bürgerkrieg dort gerichtet sind.¹⁰ Diese Aussage würde es als völkerrechtlich unstatthaft erscheinen lassen, wenn ein Staat von seinem Boden aus bewaffnete Einfälle in benachbarte Staaten unterstützt oder duldet. Das dürfte der bisherigen Anschauung des Völkerrechts entsprechen. Die Nebeneinanderstellung der beiden Gesichtspunkte — Verbot der Intervention und Selbstbestimmungsrecht — in der neuen Erklärung der Vereinten Nationen zeigt, daß an diesem Punkte sich Meinungsverschiedenheiten herausgebildet haben. Im Schoße der Vereinten Nationen würde heute angesichts ihrer Zusammensetzung eine Mehrheit von Mitgliedern möglicherweise der Ansicht zuneigen, unter bestimmten Umständen Kämpfe unterdrückter Völker gegen ihre Beherrscher kolonialen Gepräges als eine Art Verteidigung aufzufassen.

Diese Entwicklung wirft schwerwiegende Fragen auf. Sie zeigt zunächst, daß an diesem Punkte kolonialer Befreiungskämpfe keine einheitliche Auffassung mehr besteht, obwohl man wohl auch nicht ohne weiteres von Änderung des bisherigen Rechts sprechen kann. Es bleibt aber zunächst die Frage, wann ein solcher Fall vorliegt? Wer kann das Selbstbestimmungsrecht anrufen? Sicherlich wird damit nicht Teilen bestehender Staaten der Dritten Welt ein Recht zur Lösung zugestanden; die nigerianischen Vorgänge haben das auch in der Haltung der anderen Staaten deutlich gezeigt. Tiefer reicht die Frage, ob an dieser Stelle die Auffassung wieder zu der älteren Lehre des gerechten Krieges zurückkehrt, die für bestimmte moralisch gerechtfertigte Ziele den Krieg erlaubt?¹¹ Könnten nicht auch in anderen Zusammenhängen — etwa zum Schutz der Menschenrechte — Gründe für ein bewaffnetes Hinübergreifen über Staatsgrenzen und für ein Eingreifen anderer Staaten gefunden werden? Diese Überlegungen zeigen, daß hier sorgsame Abgrenzungen und Erwägungen notwendig sind, um die Erhebung unterdrückter Völker zu beurteilen, ohne die Grundlagen der heutigen Ablehnung von Krieg und Gewalt im internationalen Leben zu erschüttern.

Die Lösung dieser Fragen kann sicherlich nicht allein in einer Trennung gewaltsamer Veränderungen rein interner Wirkung und solcher mit internationalen Auswirkungen erfolgen. Ein Blick auf die letzten zwei Jahrzehnte lehrt, daß aus internen Auseinandersetzungen Bürgerkriege und aus diesen ein internationaler Konflikt erwachsen kann. Auch greift heute in Asien wie in Afrika die aus benachbarten Staaten gewährte Hilfe für Befreiungsbewegungen über die internationalen Grenzen hinweg. Der Weg zurück zur Doktrin vom gerechten Krieg oder der gerechten Revolution, die auch im internationalen Maßstab Gewalt rechtfertigt, würde keine sichere Antwort ermöglichen und würde den Grundlagen der neueren christlichen Stellung zum Kriege widersprechen, die das

„juste bellare“ nicht mehr annehmen kann. Eine Lösung bietet sich wohl nur in einer schärferen Klärung dessen, was Gewalt und was Abwehr der Gewalt darstellt. Diesen Weg hat auch die Sodepax-Konferenz über den Frieden vom 3.–9. April 1970 in Baden (Österreich) eingeschlagen, die wohl als einzige christliche Stimme bisher den Zusammenhang der Problembereiche der Verwerfung des Krieges, besonders des Atomkrieges, und der Behandlung der Gewalt gegen Unterdrückung erörtert hat. Auch in diesem Bericht gehen die beiden Aussagen — Verurteilung des Krieges und Widerstand gegen Unterdrückung — noch gesondert nebeneinander her, aber die innere Verknüpfung beider Fragen wird erkannt. Der Bericht geht auch darauf aus, den Begriff der Gewalt in einem sehr weiten Sinn dort, wo Diskrimination und starre Autoritätsübung vorliegt, anzunehmen. Das ist richtig in dem Sinne, auf diese verdeckten Formen psychischer „Gewalt“ zu weisen und die christliche Verantwortung zu schärfen, aber in diesem Maß lägen keine Grundlagen für gewaltsamen Widerstand vor. Für Lateinamerika und Afrika wird dann auf besondere Situationen hingewiesen, in denen der Befreiungskampf als einziger Ausweg erscheint, um der bestehenden als „institutionalisierte Gewalt“ bezeichneten Ordnung zu begegnen.

In der Tat liegt wohl im internationalen Feld — und dies haben wir zunächst im Auge — die Lösung nur darin, daß unter ganz bestimmten Umständen eine bestehende tatsächliche Gewalt — etwa die Aufrechterhaltung eines von den Vereinten Nationen verurteilten kolonialen Regimes — als unrechtmäßig erscheinen kann und daher auch der von den Betroffenen geführte Kampf gegen die Staatsgewalt internationale Legitimierung gewinnt. Es mag sein, daß sich künftig solche Maßstäbe für eng begrenzte Fälle kolonialer Domination rechtlich ausbilden. In jedem Fall wird ein Eingreifen dritter Staaten in solche Konflikte noch besonderer Rechtfertigung bedürfen, wie sie derzeit etwa für die gegen Südrhodesien verhängten wirtschaftlichen Sanktionen in Resolutionen der Vereinten Nationen und ihres Sicherheitsrates vorliegen. Der Gedanke der Abwehr, der Verteidigung gegen Unrecht, erscheint hier anwendbar, soweit die Erhebung im Lande selbst als letztes Mittel begründet wird. Für fremde Regierungen dürfte hingegen wohl nur der Auftrag einer internationalen Organisation zureichen, um ein Eingreifen zu legitimieren. An dieser Stelle mögen ethische Rechtfertigung und rechtliche Grundlage sich nicht decken. Nicht selten verweist — Luther ist diesen Weg bei dem Urteil über das Widerstandsrecht der Fürsten gegen den Kaiser gegangen — die ethische Überlegung auf das rechtliche Urteil. Aber es wird auch Fälle geben, in denen sie über die formale Abgrenzung des Rechts hinaus Handlungen um ihrer inneren Ausrichtung willen auch gegen bestehendes Recht legitimieren kann.

Dieser Ausblick in das internationale Feld war nötig, um die weiteren Zusammenhänge aufzuzeigen. Über Gewalt und Gewaltlosigkeit kann nur eine Aus-

sage gemacht werden, wenn die neuere Stellungnahme zum Kriege und die hier entstehenden Probleme in Verbindung zu der neuen Anschauung von der Rechtfertigung gewaltsamer gesellschaftlicher Veränderung gesetzt werden. Sonst könnten sich hier Widersprüche entwickeln. Wenden wir uns nun der Frage der Gewalt vom Boden der inneren staatlichen Ordnung zu. Sie führt uns zugleich zu der Tradition des Widerstandsrechts auch im christlichen Bereich.

Staatliche Ordnung und revolutionäre Veränderung

Wenn wir den Bereich der internationalen Beziehungen verlassen, so bietet sich in manchen Zügen ein anderes Bild dar. Im Völkerleben geht heute das Bestreben dahin, einen Ausgleich unter den Nationen im Wege der friedlichen Zusammenarbeit — oder wenigstens der Koexistenz — zu finden und die Gewalt als Mittel des politischen Handelns auszuschließen. Hier wird die Methode der Gewaltlosigkeit verfolgt, sicherlich nur mit begrenztem Erfolge in der Realität, aber doch jedenfalls unter Einsatz einer bedeutenden moralischen und rechtlichen Anstrengung. Im zwischenstaatlichen Feld ist die Gewaltanwendung, außer in der Verteidigung eines Landes oder im Auftrag einer regionalen oder universalen Staatenorganisation, rechtlich unzulässig und entbehrt grundsätzlich jenseits dieses eng begrenzten Raumes legitimer Anwendung bewaffneter Macht der Rechtfertigung. Daher bietet hier die ethische Rechtfertigung der Gewaltübung jenseits des so umschriebenen Raumes zulässiger Machtanwendung ein nicht einfaches Problem. Anders sieht es hingegen aus, wenn wir die innere Ordnung des Staates ins Auge fassen. Hier kann es seit jeher keine Forderung einer Gewaltlosigkeit geben, da der staatliche Lebensprozeß selbst auf die Ausübung von Macht gegründet ist und in bestimmten Fällen auch physische Gewalt angewendet wird. Daher ist hier nicht der Gegensatz von Gewalt und Gewaltlosigkeit das entscheidende Kriterium, sondern die Legitimität der Machtausübung. Der Kern dieser Frage liegt in dem Verhältnis der Bürger zum Staate, in der alten Grundfrage des politischen Gemeinwesens nach seiner Aufgabe, seinen Grenzen und seiner Legitimation. Nicht alle Gewalt, die der Staat übt, ist ohne weiteres legitim, aber wo liegt die Grenze, an der das Recht des Staates endet und sein Handeln die legitimen Grenzen überschreitet?

In diesem Zusammenhang werden auch die Maßstäbe für die Beurteilung revolutionärer Veränderungen in einem Gemeinwesen liegen. Faßt man den Begriff der Revolution, wie es oft im angelsächsischen Bereich geschieht, weiter und unterstellt ihm auch Vorgänge tiefgreifender politischer oder sozialer Umgestaltung, die nicht gewaltsam vor sich gehen, so erscheinen solche Ereignisse als Einschnitte der staatlichen Entwicklung, die nicht als solche ethische Fragen aufwerfen. Im Gegenteil, die ökumenische Stellungnahme hat seit 1945 immer wieder die Forderung nach Herbeiführung notwendiger sozialer Wandlungen hervor-

gehoben. Nur dort, wo diese Veränderungen in gewaltsamer Form vor sich gehen, tritt das Problem der Legitimierung von Mitteln auf, die in den normalen staatlichen Lebensprozeß durch das Gebot des Rechtsfriedens ausgeschlossen sind. Sicherlich genügt zur Rechtfertigung gewaltsamer Schritte nicht ihr Zweck, etwa die Verfolgung fortschrittlicher Tendenzen. Nur und insoweit solches Handeln unter besonderen Umständen als Abwehr besonderen Unrechts erscheint, wird eine Rechtfertigung erkennbar.

Im Grunde wird hier ein altes Problem des Verhältnisses des Christen zur Staatsgewalt sichtbar. In den politischen Institutionen hat die Christenheit nach dem Zeugnis des Römerbriefs gegebene Mächte anerkannt, denen der Christ als Bürger Folge schuldet, die freilich auch die Züge apokalyptischer Entartung annehmen können. In dieser Haltung liegen von Anfang an Grenzen des Gehorsams. Wo das staatliche Gebot gegen das göttliche Gesetz steht, wird der Christ aufgefordert, den Gehorsam der weltlichen Autorität aufzusagen. Die christliche Anschauung hat die weltliche Macht des Staates in ihrem Amte des Friedens und der Ordnung anerkannt, sie aber der Forderung der Gerechtigkeit unterstellt und Grenzen gesetzt. Die kirchliche Auffassung von der Macht des Staates hat im Laufe der Zeiten manche Wandlungen erfahren. Sie weist lange Perioden einer weitgehenden Rechtfertigung bestehender Herrschaft auf, aber sie kennt auch Epochen, in denen das christliche Bewußtsein sich gegen Unrecht im staatlichen Bereich gewandt und die Frage der Grenze legitimer Machtübung aufgeworfen hat. Die christliche Haltung hat so immer sich die Stellung eines Gegenüber und eines ethischen Urteils gegenüber dem Staate bewahrt. Daher kann sich die christliche Stellungnahme auch nicht mit einer bestimmten Staatsform allein identifizieren. Das hat gegenüber Neigungen nach dem Zweiten Weltkrieg, die Form der westlichen Demokratie zum allgemeinen Maßstab zu erheben, Hromadka oftmals ins Bewußtsein gerufen.¹⁴ Die ökumenische Auffassung hat in der Tat, zuweilen vielleicht in etwas formal-paritätischer Weise, danach getrachtet, sich jenseits bestimmter Ideologien und Staatsauffassungen in ihrem Urteil zu halten.

Die Frage der Grenzen legitimer Übung staatlicher Befugnis weist auf eine alte christliche Problematik, die ältere Zeiten in der Gestalt des Widerstandsrechts zu erfassen gesucht haben.¹⁵ Es ist zuweilen überraschend, wie wenig die heutigen Auseinandersetzungen um Revolution und Gewalt auf diese Linie zurückgreifen. Natürlich lassen sich ältere Thesen nicht einfach auf die Gegenwart übertragen. Aber jene ältere Theorie enthält doch manche wichtigen Hinweise. Das Mittelalter hat mit seiner Forderung einer Bindung des Herrschers an die Gerechtigkeit den Fürsten, der unter Mißachtung des Rechtes seine Herrschaft führte, im Bilde des Tyrannen gekennzeichnet und ihm gegenüber auch die Absetzung gerechtfertigt.¹⁶ Die Reformatoren sind bekanntlich solchen Gedanken mit großer Zurückhaltung begegnet. Ihr Streben war nicht auf Umwälzung der weltlichen

Ordnung gerichtet. Daher ist Luther dem Versuch, aus seinem Ringen um die Erlösung des Christenmenschen eine Bewegung sozialen Umsturzes zu machen, im Bauernkrieg mit so zorniger Härte begegnet. Auch sonst wahrte er die Grundlagen weltlicher Ordnung. Das Bündnis der protestantischen Fürsten gegen den Kaiser wollte er nur gutheißen, wenn die Juristen ihm deren Recht hierzu aufzeigten.¹⁷ Calvin lehnte ein allgemeines Recht aller zum Ungehorsam ab. Nur dort, wo bestimmten Gruppen (Ständen) ein Recht der Aufsicht gegenüber dem Tun des Fürsten eingeräumt war, wollte er ihnen ein Eingreifen gestatten.¹⁸ Erst die Nachfolger der Reformatoren haben dann im Verein mit zeitgenössischen ständischen Ideen den Gedanken des Widerstandes gegen ungerechte Herrschaft voll entwickelt und auch im Kampf gegen die bestehende Macht durchgesetzt oder durchzusetzen versucht.¹⁹ Von diesen, vornehmlich im calvinistischen Bereich, auftretenden Vorstellungen von der Bindung aller politischen Gewalt und der äußerstenfalls den ihr Unterworfenen zustehenden Befugnissen des Widerstandes und der Ersetzung ungerechter Obrigkeit sind weite Ausstrahlungen ausgegangen. Das englische 17. Jahrhundert vermittelte den Gedanken der angelsächsischen Tradition.²⁰ Die französische Revolution nahm die Idee der „résistance à l'oppression“ auf. Freilich fehlt es auch nicht an anderen Richtungen. Die lutherische Orthodoxie, in ihrer Ausrichtung auf die innere Erlösung des Menschen und der Distanzierung der Zwei-Reiche-Lehre von der Welt, hat weithin den Rat des leidenden Gehorsams auch gegenüber der ungerechten Herrschaft gegeben, und auch in England und Frankreich hat die Verteidigung fürstlicher Gewalt sich für die „passive obedience“ ausgesprochen.²¹ Im bürgerlichen 19. Jahrhundert trat dann die ganze Problematik zurück; man glaubte in der Schaffung geschriebener Verfassungen mit ihrer Sicherung und ihrer verfahrensmäßigen Begrenzung der Macht die Lösung gefunden zu haben.²² Erst in neuester Zeit hat das deutsche Verfassungsrecht — bei Einfügung des Notstandes in das Grundgesetz im Jahre 1968 — ein Widerstandsrecht als legalisierte Hilfe des Bürgers beim Verfassungsschutz eingefügt, im Ansatz der Normierung eines äußersten, den positiven Normkreis überschreitenden Rechtsgedankens in sich nicht ohne Widerspruch.²³

Blickt man zurück auf diese ältere Lehre des Widerstandes, so erscheinen viele ihrer Maßstäbe und Lösungen sicherlich zeitgebunden. Aber sie vermag auf der anderen Seite der Erörterung um die christliche Haltung zur bestehenden Ordnung des Gemeinwesens und ihren Grenzen wichtige Elemente zu vermitteln. Ich hebe vor allem drei heraus:

a) Sie vermag zu verdeutlichen, daß es nicht entscheidend auf die Frage der Gewalt ankommt — zumal der Begriff der Gewalt selbst sich auf Formen des indirekten Zwanges ausdehnen läßt —, sondern auf die Rechtfertigung der Machtübung, die hieraus sich ergebenden Grenzen der Macht und die Möglichkeit, daß

auch bestehende Macht in Unrecht und Unterdrückung übergehen kann. Die heute auftretende Neigung, von vornherein die Machtübung einer rechtmäßigen Staatsgewalt und die ihrer revolutionären Gegner gleichzusetzen,²⁴ findet freilich in der älteren Auffassung keine Stütze und sie dürfte auch vor dem biblischen Zeugnis zur weltlichen Ordnung keinen Bestand haben. Die Erneuerung des christlichen Glaubens richtet sich auf den Menschen, aus dessen Neuwerdung dann auch die Folgen für sein Verhalten zum Nächsten und in der Welt sich ergibt. Aber sie wird in ihrem Wesen nicht richtig verstanden, wenn man sie zur Lehre des sozialen Umbruchs ausdeuten will.²⁵

b) Voraussetzung einer Gegenwehr gegen bestehende politische Gewalten ist es, daß diese durch ihre Verletzung des Rechts und der sittlichen Grundsätze ihre Legitimation verloren haben, daß ihre Machtübung selbst den Charakter des Unrechts angenommen hat. Daraus ergibt sich, daß die Rechtfertigung revolutionärer Umwälzung nicht in den erstrebten Zielen gefunden werden kann, sondern in dem Unrecht, dem sie entgegentritt. An diesem Punkt erhebt sich die Frage der Maßstäbe. Woran ist hier Recht und Unrecht zu messen? Dabei kann ein Ausgehen vom positiven Recht kaum genügen, und es liegt nahe, daß an dieser Stelle die Berufung auf präpositive, naturrechtliche Grundsätze auftritt. Zum mindesten wird eine heutige Stellungnahme hier auf Grundsätze verweisen, die in der Gemeinschaft der Völker eine allgemeine Anerkennung als fundamentale Gebote ethischer Natur erhalten haben, wie dies für die Wahrung der Menschenrechte oder die Verwerfung rassistischer Diskrimination heute der Fall ist.

c) Die Vorstellung, ein Widerstandsrecht nur bestimmten bevorzugten Kreisen zu geben, gehört vergangener sozialer Anschauung an. Aber sie macht eines klar. Die Ausübung der Abwehr gegen bedrückende politische Macht, vor allem auch wenn sie selbst Gewalt und bewaffnete Handlungsformen annimmt, trägt eine ernste Verantwortung in sich. Sie kann nur das äußerste Mittel sein, nachdem die Aussicht, auf legalem Wege Abhilfe zu erlangen, geschwunden ist oder an der Natur des oppressiven Regiments scheitert.

d) Es bleibt daher die Frage der Gewalt, ist sie auch für die Rechtfertigung nicht entscheidend, von Bedeutung. Die christliche Lehre wird stets zuerst auf den Weg der inneren Überwindung des Unrechts, auf gewaltlose Formen der Änderung verweisen. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß in der Tat unter bestimmten Verhältnissen — es sei an Gandhi erinnert — solche Methoden zu erfolgreicher Einwirkung auf bestehende Situationen führen können.²⁶ Ebensovienig wie die christliche Haltung sich mit einem Standpunkt bloßer Ergebung in die überlieferte Ordnung zufriedengeben kann, sondern den Christen unter Verantwortung auch für sein Mitwirken in der Gemeinschaft und die Aufgabe der Überwindung bestehender sozialer und menschlicher Ungerechtigkeit weist, kann doch auch ohne weiteres das Prinzip der Veränderung Geltung besitzen.

Die christliche Anschauung kann sich nicht mit bestimmten Richtungen und Ideologien identifizieren dürfen, sondern sie muß nach einem Standpunkt jenseits ihrer suchen.

Die Gegenwart läßt noch neue Probleme erkennen. Sie lehrt, daß sich die Verantwortung des Handelns auch in ihren Formen äußert. Wo Ziele durch das Mittel der Geiselhaltung und Opferung Unschuldiger erstrebt werden, wird ebenso Unrecht gesetzt wie durch Torturen in der Verteidigung bestehender Herrschaft. Es ist Aufgabe der kirchlichen Erklärungen, dies mit Klarheit auszusprechen und dem Beginn einer Reihe unmenschlicher Handlungen um des „guten Zieles“ willen entgegenzutreten. Eine weitere schwere Frage ist es, ob die Rechtfertigung des auf die Umwälzung bestehender Verhältnisse gerichteten Handelns, und im äußersten Falle auch der Verwendung gewaltsamer Mittel, nur die Möglichkeit eröffnet, daß die christliche Anschauung den Handelnden als gerechtfertigt erachten kann — in diesem Sinne verweisen die Äußerungen von Uppsala auf das „Gericht“ und auf die „Schuld des Blutvergießens“²⁷ — oder ob die Kirchen selbst sich für ein solches Vorgehen einsetzen, es unterstützen können. Auch in der Geschichte haben die Kirchen wohl eher den Weg der begleitenden Rechtfertigung der umstürzenden oder abwehrenden Aktion als den der eigenen Teilnahme gewählt. Endlich ist in der Gegenwart auch immer zu beachten, daß stets auch die Gefahr besteht, daß die Hoffnung auf Veränderung in chiliastische Erwartung verkehrt wird und von dort her sich der Maßstab zur Beurteilung bestehender Verhältnisse ebenso wie der der anstehenden Hoffnungen verkehrt und verzerrt.

Es ist bemerkenswert, daß Überlegungen zu den komplexen Problemen der Gewaltübung auch die Stellungnahme in den Verhandlungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Addis Abeba vom 10.—21. Januar 1971 geleitet haben, die vor allem sich in seinen Aussagen zu der Unterstützung von Bewegungen gegen rassische Unterdrückung spiegeln.²⁸ Hier wird ausgesprochen, daß die Kirchen dort, wo grundlegende Menschenrechte verletzt werden, auf der Seite der Unterdrückten stehen sollten. Eine solche Aussage wird im Sinne der hier aufgewiesenen Anschauung von der ethischen Bindung und der Grenze jeder Machtübung begründet erscheinen. Auch ist der Hinweis berechtigt, daß auch die Erhaltung der Ordnung Gewalt einschließt, wengleich hieraus nicht der Schluß gezogen werden darf, gegen sie gerichtete Gewalt einfach mit der legitimen Staatsordnung gleichzusetzen. Zu Recht ist hier auch ferner erklärt, daß kirchliche Stellungnahme sich nicht vollständig mit einer Bewegung identifizieren kann. Hier ist das Problem angesprochen, inwieweit eine Kirche oder die ökumenischen Instanzen ihrerseits bestimmte auf revolutionäre Ziele oder Widerstand gerichtete Bestrebungen annehmen können.²⁸ Endlich enthält diese Stellungnahme in Addis Abeba die dringliche Aufforderung,

eine Studie über gewaltsame und gewaltlose Methoden des sozialen Wandels einzuleiten. Man wird dies Unternehmen besonders begrüßen dürfen, ohne freilich die hier in diesen Darlegungen auch nur anzudeutende Schwierigkeit einer solchen Stellungnahme zu unterschätzen.

Zum Abschluß richtet sich der Blick auf einen Zusammenhang, der uns noch einmal auch wieder in das internationale Feld zurückführt. Wenn in der Gegenwart der Gedanke an revolutionäre Veränderung und an gewaltsame Aktionen zur Lockerung verhärteter sozialer Mißstände ein so weites Echo gefunden hat, so mögen daran ideologische Tendenzen unserer Zeit ihren Anteil haben. Aber es spricht daraus auch die Not eines Zeitalters, das inmitten einer sich rasch verändernden technischen und gesellschaftlichen Umgebung die Notwendigkeit als dringlich empfindet, die tiefen Ungleichheiten in der sozialen Ordnung zahlreicher Länder, die Spannungen zwischen reichen und armen Nationen im Weltzusammenhang, aber auch die andrängenden Probleme der weltweiten Kommunikation aller Völker und Rassen in zeitlich bedrängter Nähe zu bewältigen oder wenigstens anzugreifen und wenigstens Lösungen anzubahnen. Von hier aus wird jedenfalls das christliche Bewußtsein den Ruf nach einem aktiven Eintreten der Christen für diese sozialen Erneuerungen zu hören haben und Offenheit gegenüber neuen, auch eingreifenden Umgestaltungen zu zeigen haben. Das führt erneut zurück zu der Aufgabe des Friedens auch im Völkerleben. Wie der Rechtsfriede innerhalb der Staaten ohne die Bereitschaft zu Reform und Neugestaltung nicht bewahrt bleiben kann, so wird auch im Zusammenleben der Staaten und Nationen die Erhaltung des Friedens nicht allein auf die Negation der Gewalt gestellt werden dürfen, sondern es muß der Friede durch ein aktives gestaltendes Handeln zur Behebung der Ursachen der Konflikte und Spannungen gesichert werden. Unter ihnen nehmen aber die tiefen Gegensätze sozialer Natur, die sowohl innerhalb der einzelnen Nationen bestehen und von hier aus möglicherweise in Gestalt von Unruhe und sogar Bürgerkrieg eine weite Auswirkung zeitigen können, wie die spannungsreichen Unterschiede in der Lebenshaltung der einzelnen Teile der Welt einen wichtigen Platz ein. Darum wird die soziale Erneuerung als Aufgabe unserer Zeit in diesem Punkte auch in ihrer grundlegenden Bedeutung für den Zusammenhang von Gewalt und revolutionärer Veränderung mit der Erhaltung des Friedens im staatlichen wie im zwischenstaatlichen Bereich sichtbar.⁸⁰

ANMERKUNGEN

¹ Die Grundlagen dieser amerikanischen theologischen Richtung legten Harvey Cox, Stadt ohne Gott (dtsh. Übers.), Berlin 1966, und Richard Shaull. Vgl. des letzteren Beitrag im Vorbereitungswerk für die Genfer Konferenz: Bd. I Christian Social Ethics in a Changing World, S. 23 ff. (Zusammenfassung in seinem Referat auf der Konferenz in dem deutschen Konferenzbericht: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967, S. 91 ff.)

² World Conference on Church and Society, Official Report, Genf 1966, Sect. III. Ziff. 82–85, S. 116 ff. (deutsch in: Appell . . ., S. 170 ff.)

³ Zur Würdigung der Fragestellung der Konferenz siehe Rendtorff, Ökumenische Rundschau 16, 1967, S. 86 f.; Krusche ebd. 17, 1968, S. 116 ff.

⁴ Vgl. Rendtorff-Tödt, Theologie der Revolution, 3. Aufl. 1969; Sammelheft der „Evangelischen Theologie“ 27, 1967, S. 629 ff. (mit Beiträgen von Shaull, Moltmann, Lodman u. a.). Für den Bereich der katholischen Auseinandersetzung siehe J. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, S. 99 ff. und dazu Hans Maier, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.

⁵ Bericht der Sektion III, 15–16 in Bericht aus Uppsala (Offizieller Bericht), Genf 1968, S. 48/49. Vgl. hierzu meine Äußerung in Ökumenische Rundschau 18, 1969, S. 99 f.

⁶ Siehe Ian Brownlie, International Law and the Use of Force by States, Oxford 1963, S. 112 ff., 328 ff. Rosalyn Higgins, The Development of International Law through the Political Organs of the United Nations, Oxford 1963, S. 197 ff. 222 ff.

⁷ Vgl. bereits die erste Vollversammlung in Amsterdam: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Tübingen-Stuttgart 1948, Bd. V, S. 118 f. Sektion IV, Nr. 7–10.

⁸ Bericht aus Uppsala, Sektion IV, Ziff. 11–14, S. 64 ff. Bemerkenswert ist es, daß Uppsala erstmals sich für den Gewissensschutz der Kriegsdienstverweigerer einsetzte (Sektion IV, Ziffer 21, S. 67).

⁹ Vgl. Völkerrecht. Lehrbuch hrsg. von D. B. Lewin und G. P. Kaljushnaja (Deutsche Übers.), Berlin 1967, S. 145: „Neben den friedlichen Mitteln erkennt das gegenwärtige Völkerrecht die Rechtmäßigkeit des bewaffneten Kampfes der unterdrückten Völker um die Verwirklichung ihres Selbstbestimmungsrechts an.“ Der Text verweist dann auf die Menschenrechte und das Selbstverteidigungsrecht. Eben hier liegt die Frage, wann ein Fall der Verteidigung vorliegt. Gleicherweise Gr. Tunkin (Hrsg.), Contemporary International Law, Moskau 1969, S. 53 (Verfasser Bobrov).

¹⁰ Vgl. den Text der Deklaration Res. 2625 (XXV) der Vollversammlung in UN Monthly 7, 1970, S. 99 ff.

¹¹ In der Tat wird dieser Zusammenhang hergestellt in einem Dokument eines Ausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (Sofia 1967), das hier nach dem Teilabdruck in dem Bericht der Sodepax-Konsultation über den Frieden, Baden 1970, zitiert wird (Peace – The Desperate Imperative, Genf 1970, S. 28). Dort werden gerechter Krieg und gerechte Revolution miteinander in Bezug gesetzt und als Weg zu gerechter Ordnung legitimiert. Eine Brücke wird zwischen Widerstand und Revolution geschlagen. Es fehlt bei dieser Äußerung die Hervorhebung der Gewalt als äußerstes Mittel; sie wird aus dem Zweck begründet, nicht aus dem Schutz der Person und des Rechts.

¹² Vgl. Peace, S. 13 f.

¹³ Vgl. Peace, S. 33 f.

¹⁴ Vgl. seine Rede in Amsterdam 1948 in: Die erste Vollversammlung Bd. IV, S. 134 ff.

¹⁵ In der großen Literatur über das Widerstandsrecht nimmt das Buch von Kurt Woldemorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, Breslau 1916, noch immer einen grundlegenden Platz ein. Vorzügliche Übersichten geben Ernst Wolf RGG³ Bd. VI, Sp. 1681 ff. und S. Grundmann, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 2502 ff.

¹⁶ Vgl. Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London 1961, S. 152 f. 203.

¹⁷ Karl Holl, Luther, 6. Aufl. 1932, S. 267 ff.

¹⁸ Vgl. J. Bohatec, Calvin und das Recht, Graz 1934, S. 133 ff. Zu Calvins Zurückhaltung gegenüber aktivem Widerstand in der französischen Entwicklung siehe R. Nürnberger, Die Politisierung des französischen Protestantismus, Tübingen 1948, S. 21 ff.

¹⁹ Richtunggebend hier Theodor Beza, De iure magistratum, gedruckt 1574 (Ausgabe Klaus Sturm, Neukirchen 1966) und die anonymen „Vindiciae contra tyrannos 1573 (Duplessis-Mornay oder Languet), auf denen die sog. monarchomachische Lehre fußt. Ein grundlegendes Zeugnis auch christlich motivierter Ausübung des Widerstandes ist die feierliche Entsetzung Philipps II. in den Niederlanden durch die Generalstaaten am 26. Juli 1581 (Text bei G. Griffiths, Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century, Oxford 1968, S. 510 ff).

²⁰ Grundlegend hier Locke, Two Treatises on Government II 203–220, und dazu John Dunn, The Political Thought of John Locke, Cambridge 1969, S. 165 ff.

²¹ Gegen eine Äußerung dieser Haltung, Robert Filmer's „Patriarcha“, richtete sich gerade das Werk Lockes. Gegen Auffassungen, die an den Hinweis auf die dulddende Einordnung anklingen, wendet sich H. Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus, München 1968, S. 75, in seiner Diskussion mit den Thesen von Uppsala.

²² Zu diesem Zurücktreten des äußersten Falles vor der rationalen Ordnung des Verfassungsdenkens, die darauf angelegt ist, die Machtübung zu regeln und zu begrenzen, siehe J. Isensee, Das legalisierte Widerstandsrecht, Homburg 1969, S. 59 f.

²³ Vgl. zu dieser inneren Widersprüchlichkeit der Legalisierung eines nicht rational regelbaren Extremfalls Isensee a. a. O., S. 96 ff.

²⁴ Dieser Gefahr entgeht die Darlegung bei Gollwitzer a. a. O., S. 75 ff. nicht. Rechtmäßige Ordnungsgewalt legitimer Staatlichkeit läßt sich nicht mit jeder anderen Form der Gewalt gleichsetzen. Es ist bezeichnend, daß Gollwitzer aus dieser These der Gleichsetzung aller Gewalt nur den Ausweg der Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg findet, um damit auch die gerechte Revolution zu begründen. Die Frage der Maßstäbe bleibt dabei ganz ungeklärt.

²⁵ Hierzu siehe Oscar Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, Tübingen 1970.

²⁶ Siehe das sehr instruktive und gehaltvolle von Adam Roberts herausgegebene Sammelwerk: Civilian Resistance as a National Defence, London 1967, in dem neuere Erfahrungen gewaltlosen Widerstandes eingehend erörtert werden.

²⁷ Siehe die Äußerungen in Sektion IV, Ziff. 30, S. 70, und Sektion VI, Ziffer 15, 17, S. 97/98.

²⁸ Dokument Nr. 55 (rev.): Programm zur Bekämpfung des Rassismus.

²⁹ Die Frage der Identifikation ist ausdrücklich auch ausgesprochen in der Entschlie-ßung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland betreffend das Ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus vom 21. Februar 1971 (ABL. der EKD, S. 149).

³⁰ Zu diesem Thema siehe die Aussagen der in Bossey im Sommer 1969 abgehaltenen Konsultation über Alternativen zum Konflikt. Auf der Suche nach Frieden. Hrsg. von Anwar M. Barkat, Genf 1970.