

durch Struktur aus — das haben wir von den sechziger Jahren gelernt, und das dürfen wir ebenfalls während der achtziger Jahre nicht vergessen. Heute aber müssen wir tiefer graben.

Um Ökume zu treiben, müssen wir wissen, was Kirche ist und was Welt ist, d.h. wir müssen die beiden zugleich in ihrer Unterschiedlichkeit und ihrer Unzertrennbarkeit kennen. Es ist jetzt Zeit, durch eine Wiederentdeckung und Neuerforschung unseres christlichen Schöpfungsglaubens Platz zu bereiten für eine die Authentizität der beiden kompromißlos respektierende Zusammenschau von Kirche und Welt.

Widerstandsrecht und Menschenrechte

Überlegungen zur Frage einer „Just Rebellion“ in der
ökumenischen Diskussion

VON WOLFGANG LIENEMANN

Auch wenn Chancen für friedlichen Wandel äußerst gering sein mögen:
es lohnt sich, sie zu erforschen. Steve Biko

I.

Als im Dezember 1977 das ÖRK-Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) sein Hintergrundpapier „Südafrika heute — Hoffnung um welchen Preis?“ veröffentlichte, geschah dies, um erstens auf die nach dem Tode Steve Bikos und den Bannverfügungen Justizministers James Krugers vom Oktober 1977 verschärfte Lage in der Republik Südafrika hinzuweisen und um zweitens eine Diskussion unter den Mitgliedern der ökumenischen Bewegung anzuregen, welche u.a. zu klären versuchen sollte, wie die verschiedenen Teile der Christenheit „in Solidarität mit dem Kampf der Unterdrückten um ihre Befreiung konkret handeln können“.¹ Das Hintergrundpapier hat zu dieser Frage selbst keine eindeutige Stellung bezogen, sondern vor allem Information über die zunehmende politische Repression in der Republik Südafrika vorgelegt, die insbesondere die Bannung oppositioneller Organisationen und das Verbot zweier kritischer Publikationsor-

gane betreffen. Damit sei der ohnehin schmale Spielraum für gewaltlosen Widerstand gegen die Apartheid derart eingeengt worden, daß nunmehr die Frage immer dringlicher werde, ob angesichts schwerer und anhaltender Menschenrechtsverletzungen der Übergang nicht nur zu illegalen, sondern auch zu gewaltsamen Widerstandshandlungen unausweichlich sei. Das Hintergrundpapier hat auf diese Frage selbst keine Antwort formuliert, aber zu bedenken gegeben, ob es für eine ökumenische Solidarität hinreichend sei, lediglich diejenigen *nicht verurteilen* zu wollen, die sich zu gewaltsamem Widerstand entschließen zu müssen meinen,² oder ob die neue Lage nicht erfordert, derartige Handlungen als „gerechte Auflehnung“ (just rebellion) ausdrücklich *anzuerkennen*. Dabei wurde über diese *Anerkennung* hinaus die Frage einer *Beteiligung* an entsprechenden Aktionen nicht zur Diskussion gestellt.

Diese Anfrage löste, wie erinnerlich, besonders in der Bundesrepublik Deutschland eine neue lebhafte und nicht gerade erfreuliche Diskussion um das PCR aus, in der vor allem der Hinweis auf Widerspruch stieß, daß Kirchen, die in ihrer Geschichte die Lehren vom „gerechten Krieg“ kaum in Frage gestellt haben, doch auch in Sachen eines legitimen Widerstandes Farbe bekennen müßten.³ Wohl am deutlichsten hat demgegenüber E. Wilkens in der Auseinandersetzung die Überzeugung vertreten, daß Kirchen, die unter teilweise großen inneren Schwierigkeiten sich von der ehrwürdigen Tradition des „iure bellare“ getrennt hätten,⁴ weil sie selbst schmerzhaft die Unseligkeit aller Gewaltstrukturen erfahren haben, diese Entscheidung nicht getroffen hätten, um nunmehr die Gewalt einer „gerechten“ Revolution zu billigen. „Wer die Lehre vom gerechten Krieg verwirft, darf keine Lehre von der gerechten Revolution vertreten.“⁵

Im folgenden soll nun nicht versucht werden, einen Überblick über die Reaktionen auf das Genfer Papier und insbesondere die Diskussion in der Bundesrepublik zu geben.⁶ Der Zentralausschuß des ÖRK hat bekanntlich in Jamaika im Januar 1979 beschlossen, das Mandat des PCR zu bestätigen, zu verlängern und zugleich einen Beratungsprozeß zu eröffnen, in dessen Verlauf eine umfassende Klärung der Probleme des PCR und eine Prüfung seiner Aufgaben für die 80er Jahre erfolgen sollen.⁷ Für die Zwecke dieses Beratungsprozesses dürfte es sinnvoll sein, daß die Vertreter der einzelnen Mitgliedskirchen des ÖRK u. a. ihre (bekannten) Urteilskriterien zur Geltung bringen und zur Diskussion stellen, denn nur so kann eine Verständigung über das erzielt werden, was trennt oder eint.

Die deutschen Kirchen werden dabei evtl. Anlaß haben, im Blick auf das südliche Afrika u. a. die Einsichten der Thesenreihe der Kammer der EKD

für öffentliche Verantwortung über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft“ (Gütersloh 1973) in den Beratungsprozeß einzubringen, denn hier wird in einer grundsätzlichen Besinnung das Recht zur Ausübung eines auch gewaltsamen Widerstandes ausdrücklich von der schweren und andauernden Verletzung der Menschenrechte durch den Staat abhängig gemacht (bes. These 7). Diese These steht in einer langen Tradition ethischen Nachdenkens über legitime Gewaltanwendung. Ihr Mangel, auch der ihrer beigefügten Erläuterung, besteht aber wohl darin, daß die Autoren nicht zu einer hinreichenden Präzisierung der Reichweite und Grenzen dieses Kriteriums gelangt sind, und diese Feststellung wird auch nicht durch die Erwägung der 10. These widerlegt. Überdies bleibt unklar, welche Traditionsstränge der überlieferten Lehren eines Widerstandsrechtes⁸ als gegenwärtig maßgeblich angesehen werden, denn es ist ein großer Unterschied nicht zuletzt im Blick auf mögliche Anwendungen und Konsequenzen, ob man etwa den reformatorischen Auffassungen vom Widerstand, der vorkantischen Tradition des rationalen Naturrechts, der Widerstandslehre Kants oder dem Art. 20 Abs. IV des Grundgesetzes der BRD, der ein positives Widerstandsrechts statuiert, folgt. Angesichts der Tatsache, daß die Thesereihe der Kammer selbst nicht näher erläutert bzw. begründet, welcher dieser Traditionslinien zu folgen sie für geraten hält, sondern Motive verschiedener Herkunft nebeneinander stellt, könnte es lohnend sein, auf dem Wege einer historischen Vergewisserung zu präzisieren, welchen Gesichtspunkten der europäischen Tradition des Widerstandsrechtes besondere Beachtung zukommt, wenn man versuchen will, auf die Genfer Anfrage hinsichtlich einer „just rebellion“ zu antworten. Natürlich ist eine derartige Besinnung für sich allein nicht hinreichend, wenn man nach ethischen Kriterien hinsichtlich möglicher Widerstandsformen gegen das südafrikanische Apartheidssystem fragt. Hinzutreten muß immer eine möglichst genaue Analyse der Lage, die den Zusammenhang betrachtet, auf den hin die Gehalte der großen Rechtstraditionen zur Geltung gebracht werden sollen.⁹ Im Gegenzug zur Kontextanalyse ist es aber auch erforderlich, sich der großen europäischen Traditionen von Normen und Rechtsbegriffen zu erinnern. Alle Kulturen haben Erfahrungen gemacht im Umgang mit Gewalt, und besonders dort, wo sich diese Erfahrungen in einem systematischen Nachdenken über Bedingungen und Kritik einer Rechtsordnung niedergeschlagen haben, verdienen diese Resultate eines uns historisch gewordenen Nachdenkens im Blick auf heutige Kontexte eine besondere Aufmerksamkeit. Die Epochen mögen verschieden sein, aber es gibt gleichsam avancierte denkerische Antworten auf ihre bleibenden Probleme, und man sollte sie

nicht ohne Not ignorieren oder vergessen. Derartige Positionen in die ökumenische Diskussion einzubringen — ohne Bevormundung, aber auch ohne falsche Bescheidenheit —, könnte eine Aufgabe der nordatlantischen Kirchen und Theologien sein. Zu diesem Zweck sollen im folgenden einige historische Erfahrungen im Umgang mit Widerstand, Gewalt und Recht in Erinnerung gerufen werden, die Resultat kollektiver europäischer Lernprozesse sind und philosophisch-systematische Reflexionsform gewonnen haben. Es geht vor allem um einige Grundannahmen des rationalen Naturrechts (II). Sodann wird die teilweise auf diesen Traditionen fußende einschlägige Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft“ in den wichtigsten Punkten und mit kritischen Anmerkungen kurz vorgestellt (III), um anschließend von dort aus einige Linien zur ökumenischen Diskussion zu ziehen, besonders zum oben genannten Genfer Papier.

Schließlich formuliere ich einige Fragen, einige Vorbehalte und einen Vorschlag zur weiteren Diskussion (IV).

Das aktuelle Ziel dieser Überlegungen ist der Versuch, auf die Genfer Frage nach den möglichen Gründen einer heutigen „just rebellion“ eine vorläufige Antwort zu geben, bei der die Gehalte der europäischen Traditionen nicht preisgegeben werden. Das Resultat wird sein, daß es im südlichen Afrika heute im strengen Sinne nicht um Rebellion oder Revolution, sondern um „Konstitution“, also die Einrichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung, geht.

II.

Wer als Europäer die rechtlichen und ethischen Aspekte der Befreiungskämpfe im südlichen Afrika verstehen will, tut gut daran, sich an die eigene Befreiungsgeschichte zu erinnern. Die bürgerliche Demokratie der Neuzeit, wie wir sie in den westeuropäischen Ländern kennen, wie sie aber dem verbalen Anspruch nach in sehr vielen Verfassungen auch anderer Staaten in der Welt geltend gemacht wird, ist Ergebnis eines Prozesses, der jedenfalls in den Augen der alten politischen Herrschaftsinstitutionen alle Merkmale *historischer Illegitimität* trägt. Aber schon die vorkantische neuzeitliche Tradition der Naturrechtslehre vom Widerstandsrecht hatte eindeutig revolutionäre Implikationen.¹⁰ Sie zielte insbesondere in ihren Lehren vom Tyrannenmord und vom Sozialvertrag nicht nur auf die Ersetzung ungerecht handelnder Herrscher, sondern auf die Bedingungen der Einrichtung eines rechtmäßigen Zustandes als solche.

Die Grundzüge der Lehre vom Widerstandsrecht im vorkantischen Naturrecht lassen sich in ganz groben Strichen etwa folgendermaßen darstellen: Ausgangspunkt ist in der Regel ein Staatsverständnis, das diesen als Ergebnis eines Vertrages der einzelnen vergesellschafteten Subjekte (*pactum unionis civilis*) betrachtet. In bezug auf diesen ursprünglichen Vertrag, aber auch hinsichtlich des ihn ausgestaltenden Organisationsvertrages (*pactum ordinationis civilis*), d. h. die Art und Weise, wie der ursprüngliche Sozialvertrag dann institutionell ausgeformt wird,¹¹ sind die Einzelsubjekte als frei und gleich vorgestellt — nicht „frei“ indes im Sinne irgendwelcher Ansprüche an den Staat, sondern „frei“ im Sinne einer gleichen Teilhabe am Akt der Errichtung der Verfassung. Die verfassungsmäßig und gesetzlich zu ordnende Herrschaft im Staate nimmt in der Regel ihren Ausgang bei der Vorstellung der Volkssouveränität — eine Lehre, deren Tradition zurückreicht bis zum ersten „Friedensforscher“ der Neuzeit: Marsilius von Padua¹². Diese Volkssouveränität kann im Wege des Sozialvertrages auf einzelne Subjekte übertragen werden; insofern ist der Sozialvertrag auch ein Herrschaftsvertrag (*pactum subjectionis*) und begründet als solcher wechselseitige Verpflichtungen zwischen Herrscher und Beherrschten: dem Herrscher obliegt die Sorge um das öffentliche Wohl, die *salus publica*, und dem Volk kommt Gehorsam zu hinsichtlich der den Staatszwecken dienenden Anordnungen. Beharrlicher und schwerer Mißbrauch der Herrschaftsbefugnis — das ist Konsens dieser staatsrechtlichen Tradition — berechtigt das Volk zum Widerstand auch gewaltsamer Art, schließlich auch zur Absetzung des Tyrannen. Dies ist die Grundfigur eines breiten Stromes europäischen Naturrechtes, das weit über Kant hinaus in Geltung stand.

In dieser vertragsrechtlich argumentierenden Theorie konkretisiert sich die herrschaftliche Aufgabe zunächst nicht primär in der Sicherung von Menschen- oder Grundrechten. Achenwall, dessen Naturrecht über Jahrzehnte Kant als Vorlesungskompendium diente, umschreibt die Herrschaftsaufgaben näherhin als Hilfe, Schadensabwendung, Sicherheit, Vorsorge, Schutzgewährung usw.; die sog. unveräußerlichen Menschenrechte liegen dagegen noch gar nicht im Zentrum des rationalen Naturrechts, jedenfalls in dem Sinne nicht, daß von dort aus die Argumentation aufgebaut wäre. Dieses rationale Naturrecht war aber umgekehrt darin von revolutionärer Brisanz, daß es ein, ja, *das* grundlegende Menschenrecht gefordert hat: das Recht auf Recht. An die Stelle von Privilegien und herrschaftlicher Willkür soll die *Herrschaft des Rechts* treten: dies ist die eigentliche politische Revolution der Neuzeit.

Kant hat seine Lehre von Recht und Widerstand ganz von diesem Übergang her entworfen.¹³ „Die gesetzgebende Gewalt“, so heißt es im § 46 des Staatsrechts der Metaphysik der Sitten, „kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.“¹⁴ Ist aber dieser etabliert, so die Theorie Kants, dann soll kein Widerstand mehr zulässig, ja nicht einmal logisch sinnvoll zu denken sein, allerdings unter den Voraussetzungen, daß jeder rechtliche Zustand seinem Begriff nach die Möglichkeit legalen Wandels enthält, dieser wiederum durch öffentliche Kritik (Kants „Palladium der Feder“) hinreichend ermöglicht ist und letztlich die ultima ratio der Auswanderung offen steht. Unter einer Verfassung, die diese Bedingungen erfüllt, die also grundlegend das Recht auf Recht verwirklicht (wie immer es um dessen materiale Ausgestaltung, die stets veränderlich ist und bleibt, bestellt sein mag), gibt es kein Widerstandsrecht, weil friedliche Mittel der Veränderung gegeben sind.

Dagegen hat die naturrechtliche Tradition des Widerstandsrechtes dessen Legitimität in Abhängigkeit von Gerechtigkeitsvorstellungen gedacht, die teilweise den Umkreis des jeweils geltenden Rechts überschreiten. Insbesondere schwere und dauernde Verletzungen von Leben und Eigentum durch die Herrschaftsinstanzen geben danach den Bürgern — oder den gerade vom Bürger-Sein ausgeschlossenen Bewohnern eines Landes — das Recht zum Widerstand. Dabei ist von *elementaren* Rechten, die verletzt werden können, auszugehen, also nicht von solchen Rechten, die wie in der Gegenwart mehr oder weniger weitreichende Ansprüche an staatliche Leistungen zum Inhalt haben. Elementare Menschenrechte, deren Verletzung die Legitimitätsvermutung für einen Widerstand begründet, sind Rechte, die sich auf Leben und körperliche Unversehrtheit beziehen, vor allem aber die Garantien grundlegender Rechtssicherheit, also Schutz vor Willkür. Dazu gehören insbesondere rechtliche Grundregeln, die man als Justizgrundrechte bezeichnet. Lange vor der Kanonisierung der allgemeinen Menschenrechte ist besonders in England um diese Justizgrundrechte gekämpft worden.

Man muß nun allerdings sowohl für das klassische Naturrecht wie für die kantische Auffassung die Rahmenbedingungen dieses Widerstandsrechtes präzisieren. Es hat wie die Menschenrechte seine Ausformung unter Voraussetzungen erhalten, die in modernen Staaten nicht mehr gegeben sind. Für das klassische Naturrecht war politische Herrschaft in *einer Person* verkörpert, gleich, ob diese als erblich oder vertraglich legitimiert galt. Das Widerstandsrecht wurde als Widerstand gegen Personen wahrgenommen, und darum war seine extreme Möglichkeit der Tyrannenmord. Für diesen gab es schon vorneuzeitlich in der klassischen Lehre seit Thomas v. Aquin zwei Begründungen: die *Usurpation* der Herrschaft und steter und schwerer *Mißbrauch* der Herrschaft. Diese Theorie konnte — weil sie so scharf personenbezogen ist — im deutschen Widerstand gegen Hitler aktualisiert werden, denn der NS-Unrechtsstaat stellte sich tatsächlich in *einem* Tyrannen dar, wurde von diesem allein repräsentiert und hing weitgehend auch in seinem faktischen Bestand von dessen Existenz ab.

Wogegen aber leistet man Widerstand, wenn ein Herrscher bzw. seine Herrschaft, genauer eine Unrechtsherrschaft, sich gerade nicht primär in *Individuen* konkretisiert? Was ist der Gegenstand von Widerstand in einem System von „Gesetzen“, zu deren Anwendung ein breites und austauschbares Personal bereitsteht, seien es die Agenten einer Klasse, seien es die Vertreter einer Rasse? Man muß hier terminologisch unterscheiden: Widersetzlichkeit gegen den einzelnen Herrscher mit dem Ziel seiner Ablösung ist der klassische Fall des Widerstandes. Widersetzlichkeit gegen eine herrschende Schicht, Klasse oder Rasse und zugleich Widersetzlichkeit gegen die von ihr bestimmten und sanktionierten Rechtsprinzipien als solche mit dem Ziel, eine neue Rechtsordnung zu errichten, sollte man „Revolution“ nennen.¹⁵ Wenn es nicht darum geht, ein altes Recht zu bewahren und den Herrscher zu seiner Beachtung zu zwingen, sondern darauf ankommt, entweder neues oder überhaupt erst Recht zu instituieren, handelt es sich um einen Vorgang einer Neuordnung, der in der Tradition des neuzeitlichen Staatsrechts Revolution heißt. (Das ist u.a. auch deshalb wichtig, weil die EKD-Thesenreihe von 1973 von „Widerstand“ auch dort redet, wo sie der Sache nach von „Revolution“ sprechen müßte.) Man überläßt sich darum einer gewissen Begriffsverwirrung, wenn man im Blick auf Südafrika von „Widerstand“ oder „just rebellion“ redet — es sei denn umgangssprachlich und nicht in einem strengen Sinne —; wenn man dagegen die Begriffe nicht verwirren, sondern wissen will, wovon man redet, wenn man bestimmte Worte gebraucht, dann muß man ehrlicherweise, etwa wie E. Wilkens, davon sprechen, daß hier das Problem der legitimen Revolution bzw. der Legiti-

mität der Revolution zur Diskussion steht. Obwohl es um dieselbe Sachlage geht — denn nichts ändert sich ja dadurch, daß man andere Worte gebraucht —, jagt aber schon die Frage nach der Legitimität der Revolution Schrecken ein. Die Angst vor der „Furie des Verschwindens“, wie Hegel die französische Revolution genannt hat, löst seit Robespierre solche Horrorgefühle aus — nicht nur bei Europäern, sondern auch in Südafrika —, und doch verdanken die Völker Europas und Nordamerikas diesem Ereignis einen großen Teil ihrer politischen Freiheiten. Die europäischen Revolutionen sind insofern Grund und Teil auch des ethischen Nachdenkens in der BRD, und die EKD selbst steht in dieser Tradition, sofern sie die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates, der ein Kind der europäischen Revolutionen ist, anerkennt.

III.

Die Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft“ von 1973 hat gemäß dieser Tradition einen äußerst engen Zusammenhang von Widerstand und Menschenrechten hergestellt. Die einschlägige 7. These (22 ff.) ist freilich, trotz eines zunächst scheinbar eindeutigen Wortlautes, im Gesamtzusammenhang der Thesenreihe sehr schwer in ihrem sachlichen Gehalt zu beurteilen. Zunächst klingt es so, als würde unmittelbar angeknüpft an die vorkantische Tradition naturrechtlicher Lehren über das Widerstandsrecht, wenn es heißt: „In der Rechtswissenschaft wird die Ausübung des Widerstandsrechtes überwiegend von schweren und andauernden Verletzungen der Menschenrechte durch den Staat abhängig gemacht. Dem wird sich die ethische Beurteilung im Augenblick anschließen müssen.“¹⁶ In der Erläuterung wird ausdrücklich Bezug genommen auf Resultate neuzeitlichen Nachdenkens über das Staatsrecht. Sodann wird angemerkt, daß das Problem und der Umfang einer möglichen Beschränkung von Menschenrechten in verschiedenen politischen und sozialen Kontexten unterschiedlich zu beurteilen sind. Darin zeigt sich die Einsicht in den situationsrelativen Charakter von Normen. Aber welche Kriterien sind dann geltend zu machen im Blick auf die Frage des Widerstandes, wenn man von vornherein einer kontextabhängigen Konkretisierung und Konkretisierungsbedürftigkeit der Menschenrechte das Wort geredet hat? Was bedeutet es, wenn man nicht in der Lage ist, den Kanon der Menschenrechte klar zu definieren? Die Erläuterungen zu dieser These erweisen sich bei näherem Zusehen nicht nur als erstaunlich verschwommen, sondern auch als teilweise

bedenklich. Zunächst wird eine der herkömmlichen Begründungen des Widerstandsrechtes, nämlich der Rekurs auf eine „überpositive Rechtsidee“ abgelehnt, da eine solche Rechtsidee in einer pluralistischen Gesellschaft nicht hinreichend eindeutig geltend gemacht werden könne.¹⁷ Ebenfalls erwecken die Erläuterungen zur These den Eindruck, daß die Berufung auf Menschenrechte die Unsicherheiten eines Rekurses auf ungeschriebene Gesetze vermeiden könne. Die Menschenrechte sollen nämlich als „zugleich konstituierendes und eingrenzendes Prinzip des Rechtsdenkens“ gelten. Die inhaltliche Bestimmung, auf die nun alles ankäme, fällt jedoch so aus, daß im Einzelfall die Legitimität von Widerstand vermutlich jederzeit bestritten werden kann. Es heißt nämlich im Blick auf Umfang und Grenzen der Menschenrechte: „Allgemein anerkannt ist wohl, daß das Leben und die Unversehrtheit der Person, die Würde des Menschen, die Freiheit seines Denkens und Redens zu den Menschenrechten gehören“ (24). Dieser Satz könnte einem Lehrbuch des rationalen Naturrechts entlehnt sein. Dann aber liest man unmittelbar anschließend: „Aber schon diese Begriffe verschwimmen in ihren Grenzzonen, und überdies muß auch der moderne Staat das Recht haben, im Einzelfall in sie einzugreifen.“ Gewiß, dieser Satz soll wohl vor allem, wie die gesamte Erläuterung zur These, eher als Problemanzeige denn als Lösungsvorschlag verstanden werden, aber diese Formulierung, wenn man sie wörtlich nehmen darf, kann *auch* als Legitimierung der Freiheit zur Willkür aufgefaßt werden.¹⁸ Selbst in den sog. besonderen Gewaltverhältnissen — beim Militär, in der Verwaltung, im Zivildienst, im Gefängnis — darf der Staat zwar die Freiheit, im Kriegsfall auch die Unversehrtheit tangieren, aber schwerlich die Würde des Menschen oder seine Gewissensfreiheit. Die Thesenreihe ist hier zumindest unpräzise und erweckt den Eindruck, daß letztlich der Staat in Fragen des Menschenrechtsschutzes zu entscheiden habe. Dann aber kann auch von einem Widerstandsrecht ernsthaft nicht mehr die Rede sein.

Der Kontext der Thesen enthält darüber hinaus Hinweise, die die Vermutung nahelegen, daß die Legitimität des Widerstandsrechtes unter einschränkendere Bedingungen gestellt werden soll als in weiten Teilen der naturrechtlichen Traditionen. Dies wäre allenfalls vertretbar, wenn man davon ausgehen könnte, daß der Anspruch der Thesen sich auf gesellschaftliche Zustände beschränkt, von denen man sagen kann, daß sie unter der Voraussetzung eines ausgebildeten Rechtsstaates bestehen. Wenn z. B. Justizgrundrechte unbezweifelbar gelten, läßt sich kantisch so argumentieren, daß gegenüber einer solchen staatlichen Gewalt keine Befugnis zum Widerstand gegeben ist. Diese Argumentation trägt beispielsweise auch die

5. These (18 ff.), die von der Legitimität des staatlichen Gewaltmonopols unter Berufung auf die V. Barmer These handelt.¹⁹

Problematisch wird die These, wenn man auf dieser Grundlage politische und gesellschaftliche Verhältnisse meint beurteilen zu können, die nicht in den Umkreis europäischer Rechtstraditionen fallen. Die Thesenreihe stellt nämlich schon mit dem ersten Satz ihrer Einleitung klar, daß sie sich als Beitrag zum ökumenischen Gespräch versteht, also nicht nur konzipiert ist für Verhältnisse, von denen man sagen kann, daß eine Verfassung und minimale rechtsstaatliche Prinzipien schon in Geltung sind. Immerhin stimmen die gesamtökumenische Meinungsbildung und die Auffassungen im Bereich der EKD zunächst darin überein, die Beachtung von Menschenrechten heute als entscheidendes Kriterium der Legitimität jeder Staatsgewalt zu betrachten. Umstritten sind jedoch die daraus sich ergebenden Konsequenzen sowie die Bestimmung der Reichweite und des Geltungsanspruchs derartiger Menschenrechte. Vermutlich ließe sich noch Einverständnis darüber erzielen, daß es auf der ganzen Erde keinen Staat gibt, der von sich behaupten könnte, daß in seinem Bereich nicht nur die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948, sondern auch die Menschenrechtspakte von 1966 voll verwirklicht wären. Es zeichnet sich jedoch seit langem eine Tendenz zu einer differenzierenden, gewichtenden Beurteilung von Menschenrechten ab. Die Thesenreihe der EKD hätte gewonnen, wenn sie etwas stärker die in anderen ökumenischen Dokumenten auftauchenden Argumente berücksichtigt hätte, die zu einer derartigen Gewichtung vorstoßen. Man kann nämlich im Bereich der kodifizierten Menschenrechte unterscheiden zwischen fundamentalen oder unabdingbaren Menschenrechten und solchen, die wünschbar, ausbaubar oder gar quantifizierbar sind. Zu den fundamentalen Menschenrechten gehören das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Gewissens- und Religionsfreiheit, Gleichheit vor dem Gesetz, die Justizgrundrechte und politische Beteiligungsrechte (Wahlrecht). Ausbaubare Rechte dagegen sind jene, die einen darüber hinausgehenden Anspruch auf Staatsleistungen begründen. Dieser Unterscheidung entspricht die historische Tatsache, daß Menschenrechte ursprünglich z. T. sog. negative Kompetenznormen darstellen, d. h. Regeln, nach denen die Ausübung staatlicher Gewalt unaufgebbaren Beschränkungen unterworfen sein soll. Die soziale Grundlage dieser Art von negativen Kompetenznormen, Abwehrrechten, war eine bestimmte ökonomische Ordnung, denn in dem gegen den staatlichen Eingriff geschützten Bereich sollten und wollten die Bürger in freier Konkurrenz ihre Bedürfnisse und Wünsche selbst regulieren. Insofern gehört der Katalog der Menschen-

rechte der französischen und amerikanischen Verfassung in den Kontext einer bestimmten Wirtschaftsordnung, und darum ist hier etwa das Recht auf Eigentum unabdingbar. Es ist aber keineswegs sicher, daß diese Kontextverhaftung der ursprünglichen Menschenrechtskataloge in einer bestimmten Wirtschafts- und Eigentumsordnung auch *systematisch* notwendig ist. Ich sehe jedenfalls nicht, warum die unabdingbaren Menschenrechte — das Recht auf Recht, auf Leben, Gewissensfreiheit, politische Gleichheit — nicht auch unabhängig von der ökonomischen Verfassung eines Landes realisierbar sind. Dann ließe sich sagen: Unabdingbare Menschenrechte sind solche, die zum Recht des Menschen gehören, aber dem Staat zunächst keine besonderen Leistungen abverlangen. Solange sie den Staat zwingen, sie zu beachten, aber nicht zugleich bestimmte Ansprüche zu sichern, scheinen solche Menschenrechte als ebenso unabdingbar wie systemunspezifisch zu sein.

Daß die Thesen der Kammer keine Rechtfertigungsmöglichkeit für ein — im Grenzfall ja immer auch der Möglichkeit nach: gewaltsames — Widerstandsrecht sehen, sofern die Grundbedingungen der Rechtsstaatlichkeit gegeben sind, dürfte sich auf dem Hintergrund europäischer Rechts-traditionen von selbst verstehen. Aber die Normallage eines erst in Jahrhunderten befriedeten Europa ist nur in engen Grenzen mit außereuropäischen Verhältnissen vergleichbar, und dann wird die Frage des Widerstandes mit Notwendigkeit erneut virulent. Um derartigen Lagen Rechnung zu tragen, formuliert die Thesenreihe „Bedingungen für die ausnahmsweise Anwendung von Gegengewalt“. Die einschlägige 10. These (28) heißt im vollen Wortlaut:

„Gewaltanwendung setzt wegen ihrer prinzipiellen Gefährlichkeit voraus, daß ohne sie eine Änderung unmenschlicher Lebensumstände ausgeschlossen ist. Sie kann also erst dann ernstlich in Betracht gezogen werden, wenn alle anderen Wege zur Besserung der Verhältnisse versagt haben oder doch völlig aussichtslos sind. Selbst dann müssen noch weitere Bedingungen erfüllt sein: Es muß ein realisierbares Konzept einer neuen, funktionsfähigen Ordnung vorhanden sein, die die bekämpfte alte Ordnung ersetzen kann. Die angestrebte Ordnung muß ihrerseits am Gedanken der Menschenrechte ausgerichtet sein und auch den bisherigen Unterdrückern Lebensraum gewähren. Die Gewaltanwendung muß ein erfolgversprechendes Mittel zu dem festumrissenen Zweck sein, eine bestehende gewaltsame Unterdrückung in überschaubarer Zeit zu beseitigen.“²⁰

Insofern die These „die ausnahmsweise Anwendung von Gegengewalt“ nicht auf die Wiederherstellung einer überlieferten, aber verletzten Ord-

nung beschränkt, sondern ausdrücklich von einer „neuen funktionsfähigen Ordnung“ spricht, deckt sie damit nicht nur den Fall des Widerstandes, sondern auch der Revolution ab. Beider Legitimität wird bestimmten Kriterien unterworfen, und es ist zu fragen, ob diese im südlichen Afrika gegeben und nachweisbar sind.

Zuvor seien noch einige Fragen bezüglich der Thesenreihe erwähnt. Eine bislang kaum beachtete Problematik der Thesen sowie neuerer Stellungnahmen aus dem Bereich der EKD zeigt sich, wenn man denjenigen Argumenten nachgeht, deren Kurzformel lautet: Wenn und weil es nach evangelischer Auffassung keinen gerechten Krieg geben darf, so und dann auch keine gerechte Revolution (vgl. Einführung der Thesenreihe, S. 9 f.). Man lehnt heute mit erstaunlicher Einmütigkeit die Theorie des gerechten Krieges ab²¹ und verwirft in vermeintlicher Folgerichtigkeit auch die Theorie einer gerechten Revolution. Fast möchte es scheinen, als nähere man sich den Auffassungen der historischen Friedenskirchen, wenn zu lesen ist: „Die Entscheidung, an einer kriegerischen oder gewalttätigen revolutionären Auseinandersetzung teilzunehmen, kann nur als Gewissensentscheidung von den Betroffenen selbst im Konflikt zwischen gegensätzlichen Grundanforderungen getroffen werden.“²² Damit wird an der alten, wenn auch selten befolgten Einsicht festgehalten, daß Gewaltanwendung nur als *ultima ratio* erwogen werden soll. Ähnlich argumentieren die Thesen zu „Gewalt und Gewaltanwendung“ (bes. die 10. These, 28 f.); und die Stellungnahme des Rates der EKD vom 25.9.1978 verwirft ebenfalls die Vorstellung einer „just rebellion“, weil sie „ebenso irreführend wie der Begriff des gerechten Krieges“ sei.²³ Gleichwohl werden aus diesen Grundüberzeugungen nicht, wie man erwarten könnte, pazifistische Konsequenzen gezogen. Dies gibt Anlaß, nach der inneren Stimmigkeit der Parallelisierung von Krieg, Revolution, Widerstand und „rebellion“ hinsichtlich der Verwerfung jeglicher Gewalt zu fragen.

Dabei ist daran zu erinnern, daß bis in die frühe Neuzeit Krieg und Widerstand sehr häufig und besonders in naturrechtlicher Tradition in mancherlei Hinsicht analog betrachtet wurden. Der rechtmäßigen Gewalt im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit gebührt danach Gehorsam, auch im Kriegsfall, und zwar um des Schutzes des Nächsten willen. Die Abwehr einer Aggression von außen und die Entartung der ursprünglich rechtmäßigen obersten Gewalt bilden die Gründe, die eine Beteiligung von Christen am Gewaltgebrauch rechtfertigen.²⁴ Es gilt nun weithin als eine spezifische Leistung des europäischen Völkerrechts — und nicht der Theologie! —, die Lehre vom gerechten Krieg überwunden zu haben, weil unter irdischen Be-

dingungen die Hobbes-Frage nicht entscheidbar ist, welche Seite objektiv im Besitz der gerechten Gründe ist. An die Stelle des gerechten Krieges trat der rechtmäßige Feind, der *iustus hostis*, traten Regeln, die das Kriegführen einzugrenzen, zu „hegen“ versuchten. Diese „Hegung“ aber ist unter der Voraussetzung des denkbaren Einsatzes von Massenvernichtungswaffen nicht mehr möglich, und aus dieser Einsicht haben sowohl die ökumenische Bewegung wie der deutsche Protestantismus die Konsequenz gezogen, jedem künftigen Kriege von vornherein das Prädikat „gerecht“ abzusprechen. Eine vergleichbare Entwicklung derjenigen Tatbestände, auf welche das Widerstandsrecht traditionell bezogen ist, hat es jedoch nicht gegeben. In der Ethik der spanischen Barockscholastik, die das *Jus Publicum Europaeum* mit ermöglichte, findet man vielmehr neben der Abkehr vom gerechten Krieg zugleich in der Behandlung der Menschenrechte die wichtigsten Argumente vorgezeichnet, die das Recht zum (auch gewaltsamen) Widerstand auf die Verletzung eben dieser grundlegenden Rechte zurückführen.²⁵ Im Verhältnis zu den modernen militärischen Gewaltpotentialen der Staaten läßt sich noch viel weniger plausibel machen, daß damit automatisch die herkömmlichen Gründe zur Legitimation von Widerstand hinfällig wären — eher dürfte das Gegenteil gelten.

Ferner kann man die Parallelisierung von Gewalt im Krieg und im Widerstandsfall sowie ihre grundsätzliche Kritik wohl nur durchhalten, wenn man zwischen den in der Regel eher *spontanen* Gewaltmanifestationen im Falle von Widerstandshandlungen und den *planmäßigen* Vorbereitungen des Einsatzes von mehr oder weniger kontrollierter Gewalt im Falle des Militärs nicht genau unterscheidet. Widerstand und meist auch Revolutionen sind als Folge von Rechtsverletzungen und unterlassenen rechtzeitigen Reformen überwiegend *reaktiv*; die Anwendung militärischer Gewalt setzt dagegen systematische und langfristige *Vorbereitungen* voraus. Ich sehe nicht, unter welchen Annahmen, außer denen eines strengen Pazifismus, man hier einen scheinbar einheitlichen Gewaltbegriff durchhalten kann. Die Grundkonstellation des Widerstandes — „wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden“! — ist eine Situation der Ausweglosigkeit; darum hat Gewalt hier buchstäblich den Charakter eines letzten Mittels. Für welchen Krieg aber kann man angesichts der fast stets auch in Extremlagen immer noch denkbaren politischen Optionen sicher annehmen, er sei die *ultima ratio*? Der Zeitbezug von Widerstand und Krieg dürfte grundsätzlich zu unterscheiden sein, wenn man ethisch unbefriedigenden Äquivokationen des Gewaltbegriffs entgehen will.

Schließlich ist die Unterscheidung von Widerstand im Blick auf einzelne Rechtsverletzungen und Widerstand gegen eine insgesamt zum Unrecht pervertierte Rechtsordnung entscheidend. Zu prüfen ist stets, ob und wann die oben skizzierten Minimalbedingungen der Rechtsstaatlichkeit überhaupt gegeben sind. Dies dürfte nach herrschender Lehre im Völkerrecht, im Staatsrecht der Völker Europas und nach Meinung der meisten Stimmen im Bereich der EKD dann nicht der Fall sein, wenn dauernde und schwere Menschenrechtsverletzungen vorliegen. Nur wenn die Minimalbedingungen des Rechtsstaates gegeben sind, kann man mit Kant, dem scharfsinnigsten Kritiker des Widerstandsrechts, argumentieren, daß Gewalt, die neues Recht setzt, nichts anderes bedeuten würde, als aus dem (minimalen, aber immerhin:) Rechtszustand in den Naturzustand zurückfallen. Wenn aber die entscheidende Minimalbedingung das Grundrecht auf Recht und Gleichheit vor dem Gesetz sind, wenn vor allem zum minimalen Bestand der Rechtsordnung diejenigen Menschenrechte gehören, die dem Staat keine Leistungen abverlangen außer der, auf bestimmte Exekutionen seiner sonst ungeordneten Gewalt zu verzichten, dann ist dieser Kanon maßgebend dafür, daß man sagen kann, ob ein politisch-gesellschaftlicher Zustand rechtmäßig oder nicht rechtmäßig ist. Diese Minimalbedingungen sind noch nicht Rechte von der Art wie: Gleicher Lohn für gleiche Arbeit, sie besagen nicht automatisch, daß keine Einschränkungen von Grundrechten möglich wären. Minimalbedingung der Rechtsstaatlichkeit aber ist die Einhaltung derjenigen elementaren Menschenrechte, die vom Staat nicht materielle Leistungen der Daseinsvorsorge verlangen oder ihn gar unter einen utopischen Erwartungsdruck steigender Ansprüche setzen, sondern die den Staat daran hindern, Leben, Freiheit und politische Gleichheit seiner Bürger zu verletzen.

Wenn aber diese Minimalbedingungen nicht gegeben sind, kann man auch mit Kant präzisieren, was das Recht auf eine Revolution bedeutet. Vorher gilt nach Kant, daß eine Gewalt, die ein neues Recht aufrichtet, in den Naturzustand zurückfallen würde, von dem auch Luther gemeint hat, daß ihm gegenüber selbst ein Minimum an Ordnung vorzuziehen sei. Ordnung heißt aber immer: rechtliche *verfaßte* Ordnung. Zu dieser gehört aber in der europäischen Neuzeit — besonders klar wiederum bei Kant — unabdingbar die Volkssouveränität, in der die verfassungsgebende Gewalt des Volkes gründet.²⁶

Nun ist leicht zu sehen, daß man nicht sagen kann, daß das *Volk* der Republik Südafrika eine *Verfassung* über sich beschlossen habe. Die Rassenzugehörigkeit fungiert ja gerade als Ausschlußregel, als Grenze politischer

Freiheit und Gleichheit. Daraus wird man folgern müssen, daß sogar noch vor der Frage nach der inhaltlichen Ausformung bzw. Verletzung konkreter Menschenrechte²⁷ von der Republik Südafrika gilt, daß man sie überhaupt nicht in dem Sinne als Rechtsstaat bezeichnen kann, daß man behaupten dürfte, ein Volk habe sich eine Verfassung gegeben.²⁸ Ein Staat auf der Basis der Rassenideologie, zumal diese in der Form des allgemeinen Gesetzes auftritt, muß, kantisch gesprochen, als im Naturzustand befindlich angesehen werden. Den Naturzustand überwindet man aber nur so, daß das souveräne Volk eine Verfassung über sich selbst beschließt. Dann ist aber die Errichtung einer derartigen neuen Ordnung keine Rebellion oder Revolution, sondern als Ausgang aus dem Naturzustand überhaupt erst der Beginn eines rechtlich geordneten Zustandes, eine Konstitution.

Von Kant läßt sich indes auch lernen, daß, wer auf Gewalt meint zurückgreifen zu müssen, erneut den Naturzustand, also einen Zustand ohne Recht, herbeiführt. Gleichwohl hat Kant Revolutionen, wenn sie einmal erfolgreich sind, d.h. wenn sie zu einer neuen Ordnung der Herrschaft des Rechtes geführt haben, zumal einer menschenrechtsorientierten Ordnung, Legitimität nicht abgesprochen.²⁹ Er hat aber — entgegen den Auffassungen des deutschen staatsrechtlichen Positivismus eines Anschütz oder Jellinek — die Legitimität der neuen Ordnung nicht fundiert im faktischen Machtbesitz des neuen Herrschers. Seine These von der rechtsschöpferischen Potenz der Revolution — natürlich nicht einfach der Gewalt — bedeutet mehr, als daß die Bürger stets den jeweils neuen Machthabern Gehorsam schulden. Kant geht darüber weit hinaus. Vielmehr wird Gehorsam der Bürger erst mit dem Inkrafttreten der neuen Verfassung den durch sie legitimierten neuen Herrschern geschuldet. Die Legitimität der Revolution liegt gleichsam in der Erneuerung des Gesellschaftsvertrages als dem originären Akt, mit dem der Naturzustand, die chaotische Anarchie, verlassen wird. Der Gesellschaftsvertrag als Akt, wodurch „sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert“, verlangt die aktive Teilhabe der Staatsbürger, und zwar in geordneter und von einer gewissen Größe des Gemeinwesens ab in repräsentativer Form. Nicht die Tatsache der Revolution, auch nicht der faktische Machtbesitz bilden nach Kant den Geltungsgrund der neuen Ordnung, sondern die Verfassung, die das Volk sich selbst gibt. Die Errichtung einer Verfassung ist der Ausgang aus dem Natur- und der Übergang in den Rechtszustand, in dem dann kein Widerstand mehr rechtlich zulässig ist, wenn dieser auch inhaltliche Kriterien der Legitimität enthält.³⁰

IV.

Nach diesem freilich sehr vereinfachenden Überblick über historische Grundstellungen zum Problemkreis von Widerstand und Revolution und zur Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung läßt sich, so denke ich, die Frage einer „just rebellion“ bzw. eines (notfalls dann wohl auch: gewaltsamen) Widerstandes differenzierter beurteilen. 1971 hat dazu der Zentralausschuß des ÖRK in Addis Abeba folgende konsensfähige Formulierung gefunden: „Die Kirchen haben stets für die Befreiung der Unterdrückten und der Opfer von Gewaltmaßnahmen, die grundlegende Menschenrechte verletzen, einzutreten. Er (sc. der Zentralausschuß, W.L.) weist darauf hin, daß Gewalt vielfach der Aufrechterhaltung des Status quo inhärent ist. Dennoch kann und will der ÖRK sich nicht völlig mit einer politischen Bewegung identifizieren noch richtet er die Opfer des Rassismus, die sich zu Gewaltanwendung als letztem Ausweg gezwungen sehen, um erlittenes Unrecht wiedergutzumachen und den Weg in eine neue, gerechtere Gesellschaftsordnung zu öffnen.“³¹ Darüber hinausgehend hat nun das „Hintergrundpapier“ vom Dezember 1977 gefragt — nicht behauptet! —: „Kann allein die Weigerung, diejenigen zu richten, die für eine gerechte Sache kämpfen, schon ein ausreichender Solidaritätsbeweis sein?“ Das Papier fixiert präzise die Hintergründe dieser Frage nach dem Tode Steve Bikos und der Bannurteile und Verhaftung nach dem 19. Oktober 1977. Bislang hat niemand die Analyse und Resultate des Papiers schlüssig widerlegen können; der Rat der EKD hat sich in seiner „Stellungnahme“ vom September 1978 diese Lagebeurteilung ausdrücklich zu eigen gemacht. Das Papier behauptet: „Mit dem Verbot praktisch aller verbleibenden friedlichen Möglichkeiten, Widerstand gegen die Apartheid zu leisten, hat die südafrikanische Regierung angekündigt, daß sie gewillt ist, ihre Gegner mit allen Mitteln zum Schweigen zu bringen.“ Man könnte auch sagen, daß seither die Minimalbedingungen eines Rechtsstaates und damit der staatlichen Legitimität nicht mehr gegeben sind. In *dieser* Situation wird *gefragt*, was unter einer „gerechten Rebellion“ zu verstehen sei und ob ihre Voraussetzungen in der Republik Südafrika gegeben sein könnten. Man bedenke: Die Betroffenen *bestimmen* nicht selbst: so ist es, sondern fragen in der gegebenen Situation: Meinen andere Christen — zumal nach langem Nachdenken über diese Probleme — es könne so sein? Die Thesen der EKD formulieren eine Fülle von Einschränkungen und Bedenken gegen jeden gewaltsamen Widerstand, die ernst zu nehmen sind. Die Frage ist, ob die Kriterien der 10. These (28 f.) erfüllt sind. Mir scheint, daß dies der Fall ist:

- Die Menschenrechte werden in der Republik Südafrika massiv und fort-dauernd verletzt.^{31a}
- Die Suche nach gewaltlosen Konfliktlösungen dauert nunmehr etwa 30 Jahre, also die Lebensspanne einer Generation.
- Es ist nach menschlicher Einsicht nur schwer zu sehen, wo noch Ansatzpunkte friedlichen Wandels in Südafrika aufgewiesen werden können.^{31b}
- Schließlich gibt es Konzepte für eine neue, funktionsfähige Ordnung, die auch den bisherigen Unterdrückern Lebensraum gewährt.

Demnach müßte die EKD, wenn sie ihre selbstgewählten Kriterien anwendet, auf das Genfer Papier bejahend antworten, allerdings m.E. mit der Präzisierung, daß es gar keine „gerechte Rebellion“ geben kann, wohl aber, daß ein Kampf um die Errichtung einer neuen Verfassung und einer daran gebundenen *rechtmäßigen* Herrschaft angesichts der geschichtlichen Umstände als legitim gelten muß.

Zwei Bedenken gegen diese Folgerung sind gleichwohl geltend zu machen. Ich füge am Schluß eine Überlegung an, die wieder zurück zu Kant führt.

Ein letztes Kriterium der EKD-Auffassung wurde bislang vernachlässigt. Dieses Kriterium heißt, daß Gewalt immer „ultima ratio“ sein muß. Was aber heißt „ultima“, letzte Möglichkeit? Nach *menschlichen* Maßstäben mag es sein, daß in Südafrika die bekannten Möglichkeiten friedlichen Wandels ausgeschöpft sind. Aber bedeutet dies, daß, wenn Menschen nicht weiter wissen, auch schon alles gedacht, gesagt und probiert wäre? Der bei Theologen viel mißbrauchte Satz, daß bei Gott nichts unmöglich sei, läßt es theologisch eigentlich gar nicht zu, von einer „ultima ratio“ zu reden. Kann der Christ nicht hoffen, daß selbst dann, wenn nach menschlichen Maßstäben nichts mehr möglich ist, immer noch Möglichkeiten verbleiben, die weiter reichen als die Erfahrung lehrt, die man im Augenblick hat? Der Glaube, der sein Geschick Gott anheim stellt, geht ja vermutlich nicht auf in den Erfahrungen, die er in und mit seiner sozialen und politischen Welt macht. Wer dennoch meint, es gebe nur noch ein wirklich *letztes* Mittel, kann dann nur Gewalt *riskieren*, aber nicht *legitimieren*. Jedenfalls kann er auf sie nicht mehr rational planend, vorbereitend, strategisch setzen. The-tisch formuliert: Wer Gewalt wirklich nur als *ultima* ratio anerkennt, kann ihre planmäßige Vorbereitung nicht legitimieren.

Ein zweites Bedenken hängt mit dem ersten zusammen. Ich vermute, daß derjenige, der nicht mehr glauben mag, daß die wirklich letzten Mittel allein in göttlicher Verfügung existieren, gezwungen ist, seine eigenen Mittel als letzte auszugeben. Von letzten Mitteln, von einer ultima ratio der

Gewalt — sei es im Rassenkrieg, sei es im Ost-West-Krieg — spricht, wer eigentlich nicht mehr daran glaubt, daß es eine Politik des Eschaton im Sinne menschlich nicht verfügbarer Mittel geben könne. Die Versuchung, selbst über die Ultimität, das, was als letzte Handlungsmöglichkeit gelten soll, zu verfügen, hat bekanntlich seit Kaiser Konstantin die Christenheit begleitet. Um so wichtiger wäre es, daß man heute vielleicht doch wieder etwas mehr, als das üblich ist, lernt, auf die Stimmen der historischen Friedenskirchen zu hören, die sagen, daß selbst dort, wo die menschlichen Wege und Möglichkeiten enden, es immer noch besser ist, auf göttliche Hilfe zu vertrauen, als sich mit eigener Gewalt zu helfen. Wer hier A sagt, muß auch B sagen, und nicht nur mit den Friedenskirchen die Gewalt in Südafrika kritisieren, sondern auch andernorts.³³

Wie aber kann beides zusammengehen — der möglichst gewaltfreie Kampf und der Versuch der Errichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung auf der Grundlage der Volkssouveränität? Als in den 50er Jahren der African National Congress versuchte, diese Volkssouveränität zur Geltung zu bringen, und eine Freiheitscharta entwarf, folgte die politische Repression auf dem Fuße. Gleichwohl ist zu fragen, ob die Möglichkeiten legalen, friedlichen Wandels, die mit dem Gedanken der Errichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung des geschilderten Typs verbunden sind, wirklich schon ausgeschöpft sind. Anlaß zu dieser Rückfrage bieten in jüngster Zeit die Überlegungen zur Verfassungsreform in Südkorea nach dem Tode des Diktators Park sowie die Ergebnisse der Verhandlungen im Lancaster-House über die Zukunft Zimbabwes. Ich denke, daß die produktiven Möglichkeiten eines derartigen Rechtsdenkens im Blick auf die Situation im südlichen Afrika noch zu wenig erkundet sind. Mißverständlich ist freilich, wenn Vertreter von Befreiungsbewegungen auf die Frage nach ihren Zielen von „transfer of power“ sprechen oder lapidar erklären: Wir wollen die Macht! Gemeint ist offenkundig: majority rule. Aber auch das ist zu wenig. Gerade wenn es um die Ausübung einer Mehrheitsmacht geht, sind die abendländischen Kirchen und Christen ihren Schwestern und Brüdern in der Dritten Welt schuldig, auch zu denkerischen Differenzierungen anzuhalten. Auch die Christen in der Dritten Welt müssen lernen, zwischen Macht und Herrschaft zu unterscheiden. Hätte man nicht gesagt: Wir wollen die Macht, sondern: wir wollen die Herrschaft, wäre dies schon präziser gewesen. Herrschaft ist nach der klassischen Definition Webers die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts Gehorsam erzwingen zu können. Doch dies ist zunächst nur ein politisch-soziologischer Begriff ohne rechtliche Bedeutungsqualität. Das lateinische Äquivalent für „Herrschaft“ ist

„dominium“. Herrschaft, dominium, ist im Staat eine *rechtlich* geordnete Sozialbeziehung. Was heißt es dann, wenn ein Vertreter einer Befreiungsbewegung sich darüber aufklären läßt, was der legitime Sinn seiner Rede sein kann, wenn er sagt: „Wir wollen Macht“? Täte er nicht besser, und nützte es nicht auch seiner Sache mehr, wenn er nicht sagte: Wir wollen Macht, sondern: wir wollen die Herrschaft des Rechts? Eine Herrschaft des Rechts wird zwar durch Menschen ausgeübt, aber die Herrschaft ist nicht bestimmten Menschen eigen, sondern diejenigen, die sie ausüben, sind in *jeder* Machtausübung an Verfassung und Gesetze gebunden. Deshalb ist zu fragen, ob in dieser Richtung eines Anspruchs auf die Herrschaft des Rechts, und sei es in den skizzierten minimalen Bedingungen des Rechtes auf Recht, der Justizgrundrechte, der Gewissensfreiheit, in Südafrika alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind. Gewiß, das Volk als solches, schon gar die schwarze Mehrheit, kann unter den jetzigen Voraussetzungen über sich keine Verfassung beschließen. Aber würden nicht die Ängste der Weißen vor „majority rule“ dadurch verringert werden können, wenn es einen Verfassungsentwurf der Schwarzen gäbe, der eindeutige Bestimmungen gesetzlicher Art für denjenigen gesellschaftlichen Zustand enthielte, der dann errichtet werden muß, wenn die alte Ordnung zusammenbricht? Könnte es nicht sein, daß ein Verfassungsentwurf für Südafrika schon jetzt Minderheitenschutz, weitgehenden Rechtsschutz, Übergangsbestimmungen kodifizieren könnte, um denjenigen, die Furcht vor einer Revolution haben, wenigstens die Möglichkeit von Reformen plausibel zu machen?

Die Kirchen Westeuropas sind im Blick auf einen möglichen Beitrag zu einer solchen „Constituante“ viel stärker legitimiert und vielleicht auch besser ausgerüstet als etwa im Blick auf andere Aktivitäten im Bereich ökumenischer Beziehungen. Vielleicht wäre es dem Auftrag der Kirche angemessener, Verfassungsgespräche anzuregen und zu begleiten, als mit Unternehmern und Gewerkschaften über wirtschaftliche Fragen zu diskutieren? Keine Aktion verdient so sehr das Attribut der Gewaltlosigkeit, wie die Ausarbeitung einer Verfassung, die allen Bürgern gleiche Rechte gewährleistet und alle angemessen an ihrer Entstehung beteiligt.

Der Rat der EKD hat in seiner Stellungnahme vom September 1978 ausdrücklich den Gedanken einer „National Convention“ begrüßt. Daß dergleichen gegenwärtig innerhalb der Grenzen der Republik Südafrika durchführbar ist, wird man kaum annehmen dürfen. Wohl aber kann man über die Möglichkeit nachdenken, ob Verfassungsgespräche oder ähnliches nicht außerhalb des Territoriums des Apartheidstaates sinnvoll wären; diese Alternative könnte vor allem dann an Bedeutung gewinnen, wenn die

legale Dekolonisation Simbabwe auf der Basis der Londoner Vereinbarungen erfolgreich — und das heißt vor allem: friedlich — verläuft. Niemand wird sich freilich über die Schwierigkeiten einer derartigen provisorischen „Constituante“ täuschen dürfen. Einen solchen Versuch anzuregen und zu unterstützen stünde aber denjenigen Christen, Kirchen und Staaten gut an, die die Eindämmung der Gewalt im Rechtsstaat aufgrund ihrer historischen Erfahrungen als hohes Gut betrachten.

ANMERKUNGEN

- ¹ Anschreiben B. Sjollemas zum Hintergrundpapier „Südafrika heute — Hoffnung um welchen Preis?“, in: epd-Dok. 6/1978, 3-22 (3).
- ² So der Zentrallausschuß des ÖRK in Addis Abeba 1971; vgl. Protokoll und Berichte der 24. Tagung, Genf 1971, 69.
- ³ Vgl. Hintergrundpapier, 11.
- ⁴ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg, in: R. Steinweg (Hrsg.). *Der gerechte Krieg*, Frankfurt/M. 1980 (im Druck).
- ⁵ E. Wilkens, *Gewaltanwendung und gerechte Revolution*, in: epd-Dok. 17/1978, 9-23 (11). Vgl. dazu kritisch G. Grohs, *Gerechte Rebellion oder christliches Widerstandsrecht?*, in: ÖR 27, 1978, 401-407; sowie die Replik von E. Wilkens, *Gewaltanwendung und gerechte Revolution*, in: ÖR 27, 1978, 506-510; vgl. auch H. Gollwitzer, *Ist Gewalt das Vorrecht der Weißen?* in: *Deutsches Allg. Sonntagsblatt* v. 13. 8. 1978, 9.
- ⁶ Insgesamt kamen die weitaus meisten Beiträge aus der BRD. Eine Auswertung der Reaktionen zu Händen des Zentrallausschusses des ÖRK in Jamaika (Document No. 12E) haben W. Huber, Chr. Lienemann und Vf. vorgelegt; deutschsprachige Version in: epd-Dok. 6/1979, 53-58.
- ⁷ Vgl. den Beschluß in epd-Dok. 6/1979, 62-66.
- ⁸ Vgl. aus der zahlreichen Literatur K. Wolzendorff, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt* (1916), Neudruck Aalen 1968; H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, Darmstadt-Neuwied 1974; sowie den Aufsatzband A. Kaufmann (Hrsg.), *Widerstandsrecht*, Darmstadt 1972. — Aus theologischer Sicht vgl. jüngst M. Geiger, *Kirche, Staat, Widerstand* (Theol. Studien 124), Zürich 1978; vgl. ferner, mit zahlreicher Lit., E. Gerstenmaier/S. Grundmann, *Art. Widerstandsrecht und Widerstandspflicht*, in: *Ev. Staatslexikon*, 21975, 2891-2904.
- ⁹ Vgl. zur Lage im südlichen Afrika bes. die einschlägigen Bände des Katholischen Arbeitskreises *Entwicklung und Frieden* (KAEP), davon zuletzt Th. Hanf/H. Weiland/G. Vierdag, *Südafrika: Friedlicher Wandel?*, München — Mainz 1978. Zur besonderen Verantwortung der protestantischen Kirchen vgl. die Studie des Ecumenical Research Exchange (ERE): *Beziehungen westeuropäischer Kirchen zum südlichen Afrika — Zur Verantwortung der Kirchen im Kampf um Gerechtigkeit und Befreiung*, Rotterdam 1975 (auch als epd-Dok. zugänglich). — Zur Rezeption dieser Studie bes. in europäischen Kirchen und zu weiterführenden Überlegungen vgl. die Analysen in „*Western European Churches and Southern Africa*“ 2 vols., hrsg. v. P. E. Kraemer/K.-H. Dejung/A. Rousseau, Rotterdam 1979 (zu beziehen über ERE, Oostmaaslaan 950, Rotterdam).

- 10 Vgl. zum folgenden M. Köhler, Die Lehre vom Widerstandsrecht in der deutschen konstitutionellen Staatsrechtstheorie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, Berlin 1973.
- 11 Vgl. als Überblick W. Euchner, Art. Gesellschaftsvertrag/Herrschaftsvertrag, in: Hist. Wb. Philos. 3 (1974), 476-480.
- 12 Vgl. zur Vorgeschichte H. Fuhrmann, „Volkssouveränität“ und Herrschaftsvertrag bei Manegold von Lautenbach, in: FS Hermann Krause, Köln 1975, 21-42; vgl. auch P. Graf Kielmansegg, Volkssouveränität, Stuttgart 1977.
- 13 Zum Widerstandsrecht bei Kant vgl. D. Henrich (Hrsg.), Kant. Gentz. Rehberg, Frankfurt/M. 1967 (bes. die Einleitung); R. Spaemann, Moral und Gewalt, in: M. Riedel (Hrsg.) Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I, Freiburg 1972, 215-241; F. Linares, Beiträge zur negativen Revolutionstheorie, Percha 1975, 191 ff; P. Burg, Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974; E. R. Huber, Recht und Revolution, in: Neue Zürcher Zeitung (Fernaussgabe) v. 12. 5. 1978.
- 14 Kant, Werke, ed. Weischedel, Bd. IV, 432.
- 15 Zur Unterscheidung der verschiedenen Tatbestände vgl. näherhin K. F. Bertram, Widerstand und Revolution, Berlin 1964.
- 16 Was heißt „im Augenblick“? Ist hier eine okkasionelle Entscheidung gemeint?
- 17 Das ist übrigens, wenn ich auch nicht glaube, daß die Autoren der Thesenreihe das bedacht haben, ein Affront gegen diejenige Tradition des Widerstandsrechts, die sich auf ungeschriebene Gesetze beruft. Man kann mit dieser Ablehnung aber Gefahr laufen, erneut die Sittlichkeit von Widerstand an Erfolgskalküle knüpfen zu wollen — eine Verletzung des ethischen Ernstes von Widerstand, gegen die vor Jahren A. Arndt vehement protestiert hat (ΑΓΡΑΦΟΙ ΝΟΜΟΙ, in: A. Kaufmann a. a. O. (Anm. 8), 525-538), und deren Möglichkeit heute bedenklich vernachlässigt wird. Hätte Antigone nach dem *Erfolg* gefragt und nicht *allein* den ἀγραφοί νόμοι gehorcht — ihr Bruder wäre unbestattet geblieben!
- 18 Sollte der Begriff der „Unversehrtheit der Person“ wirklich in seinen „Grenzzonen“ verschwimmen? Es mag sein, daß diese Sätze unter dem Eindruck des deutschen Terrorismus der 70er Jahre geschrieben wurden; aber wäre da nicht erst recht besondere Sorgfalt erforderlich gewesen?
- 19 Auf Barmen V bezieht sich ebenfalls z. T. wörtlich die „Stellungnahme des Rates der EKD zur Situation in der Republik Südafrika“, epd-Dok. 38a/1978, 6 u. 10.
- 20 Dem Separatdruck der Thesen, Gütersloh 1973, 28, ist übrigens ein Druckfehler unterlaufen: es muß „Unterdrückern“, nicht „Unterdrückten“ heißen.
- 21 Daraus werden freilich keine Konsequenzen gezogen im Blick auf die ethischen Probleme der Strategie der Abschreckung. Kann man den gerechten Krieg verwerfen, ohne die Frage der sittlichen Berechtigung der Abschreckungsstrategie aufzuwerfen?
- 22 E. Wilkens, Gewaltanwendung und gerechte Revolution, a. a. O. (Anm. 5) 13.
- 23 epd-Dok. 38a/1978, 3; vgl. ebd. 10: „Eine theologische oder ideologische Rechtfertigung des Status quo in der Republik Südafrika ist abzulehnen. Es kann aber auch keine theologische Rechtfertigung des bewaffneten Kampfes zur Änderung der bestehenden Machtverhältnisse geben. Weder die Gewaltanwendung in einem Krieg oder in einer Revolution noch die gewaltsame Unterdrückung der gegen die Ungerechtigkeit gerichteten Opposition kann von der Kirche gutgeheißen werden.“ Unmittelbar vorher wird aber für geboten erklärt, Gruppen im südlichen Afrika zu unterstützen, „die eine glaubwürdige Alternative zum derzeitigen südafrikanischen Gesellschaftssystem anstreben und die Regierung an den Auftrag erinnern, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens für Recht und Frieden zu sorgen.“ Die V. Barmer These, der diese Wendung entnommen ist, enthält freilich (nach: „Vermögens“) die Worte: „unter Androhung und Ausübung von Gewalt“!
- 24 Genauer: legitimieren. M. W. wird in der Rechtstradition in der Regel zwar vom bellum iustum, aber kaum von einer revolutio iusta, sondern von einer revolutio legitima gespro-

- chen. Viele theologische Mißverständnisse in diesem Bereich gehen m. E. auf eine Verwechslung von *iustificatio* (sc. *impii*) und *legitimatio* (als einer Rechtsfigur) zurück, veranlaßt durch die äquivoke Übersetzung dieser Termini mit „Rechtfertigung“.
- ²⁵ Vgl. bes. Franciscus de Vitoria, *De indis recenter inventis et de Jure belli hispanorum in barbaros* (1539), ed. W. Schätzel, Tübingen 1952; zu diesem Komplex vgl. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950; J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier ³1972; H. E. Tödt, *Theologie und Völkerrecht*, in: C. Eisenbart/G. Picht (Hrsg.), *Frieden und Völkerrecht*, Stuttgart 1973, 13-169.
- ²⁶ Vgl. E. R. Huber, a. a. O. (Anm. 13), und im Blick auf die neuere Zeit K. v. Beyme, *Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes*, Tübingen 1968.
- ²⁷ Vgl. als neuere Überblick W. Baßmann (Hrsg.), *Menschenrechte in Südafrika*, München 1978; A. Sachs/H. Bernstein, *Die Gesetze der Apartheid*, Bonn 1976.
- ²⁸ Der „Republic of South Africa Constitution Act“ (No. 32 von 1961) verfügt hinsichtlich jedes Mitgliedes beider Häuser des Parlaments lapidar: „is a white person and is a South African citizen“ (Artt. 34d und 46c); zit. nach der Ausgabe des „Government Printer“, Pretoria 1967/68.
- ²⁹ Vgl. zum folgenden E. R. Huber, a. a. O. (Anm. 13).
- ³⁰ Steve Biko hat gesagt: „Wir fordern eine neue Verfassung. Solch eine neue Verfassung kann den Schwarzen nicht von den Weißen auferlegt werden. Sie muß das Ergebnis beiderseitigen Austausches sein. In ihr muß die Rolle aller südafrikanischen Bürger festgelegt sein, einschließlich der des weißen Mannes nach dem Übergang. Die weiße Teilnahme ist unerlässlich.“ Zit. nach D. Woods, Steve Biko. Stimme der Menschlichkeit, München 1978, 68.
- ³¹ A. a. O. (Anm. 2), 69.
- ^{31a} Vgl. auch H. Ruh u. a., *Menschenrechte und Antirassismus, Ein Programm für den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund*, Bern-Lausanne 1976.
- ^{31b} Vgl. aber Axel J. Halbach, *Die Zukunft Südafrikas: Möglichkeiten eines inneren Wandels*, in: *Europa-Archiv* 13/199, 409-418.
- ³² Man muß weiterfragen, ob dies nicht auch für die Verhinderung politischer Gewalt in der Gestalt des Militärs gilt. Das muß nicht sofortige Abrüstung bedeuten, aber wenn man überhaupt von einer *ultima ratio* auch im Blick auf Militärgewalt redet, dann muß man von dem Zeitbezug und von der Vorbereitung ihres Einsatzes her argumentieren. Luther hat bekanntlich lange gezögert, militärische Bündnisse, die dem Schutz der evangelischen Sache galten, zu bejahen.
- ³³ Vgl. auch die entsprechenden Kritiken am Genfer Hintergrundpapier vom Internationalen Versöhnungsbund und der holländischen Arbeitsgruppe „Betaald Antwoord“, beide in epd-Dok. 17/1978.