

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

nr. 68

Überwindung der Gewalt durch Gerechtigkeit

von Günter Baadte

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Viktoriastraße 76
4050 Mönchengladbach 1

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

Im Verlauf seiner Irlandreise, am 29. September 1979 richtete Johannes Paul II. in Drogheda eine Botschaft an das irische Volk, worin er zu Frieden und Versöhnung aufrief. Der Papst wandte sich mit inständigen Worten an die Gewalttäter selbst: „Auf den Knien flehe ich Euch an: Kehrt um vom Weg der Gewalt und kehrt zurück zu den Wegen des Friedens! Ihr mögt den Anspruch erheben, die Gerechtigkeit zu suchen. Auch ich glaube an die Gerechtigkeit und suche Gerechtigkeit. Gewalt aber verzögert nur den Tag der Gerechtigkeit. Gewalt zerstört das Werk der Gerechtigkeit. Die Gewalt in Irland wird schließlich das Land, das Ihr zu lieben behauptet, und die Werte, die Ihr zu lieben vorgebt, in den Ruin führen. Im Namen Gottes bitte ich Euch: Kehrt zurück zu Christus, der gestorben ist, damit die Menschen das Leben in Vergebung und Frieden haben.“ Mit dieser Absage an den Terror als Mittel der Politik stellt sich Johannes Paul II. in die Kontinuität einer Gewaltkritik, die von den letzten Päpsten mit zunehmender Dringlichkeit formuliert worden ist¹).

Neue Formen der Gewalt und Gewaltkritik

Die Tatsache, daß das Problem der Gewalt seit dem Ende der sechziger und in den siebziger Jahren in den Vordergrund der kirchlichen Äußerungen rückte, führt in weitreichende Zusammenhänge, die ihrerseits Gegenstand von zum Teil kontroversen Erklärungsversuchen sind.

Erinnert sei an jene neuen Formen der Gewalt und Gewaltkritik, die mit den Stichworten „Studentenrevolte“, „Vietnamkrieg“, „demonstrative Gewalttätigkeit“ nur unzulänglich angedeutet werden können. Diese Vorgänge wurden inzwischen publizistisch weitgehend überlagert und verdrängt, ja sie werden heute bereits „historisch“ behandelt²).

Wer über die Worte verfügt, besitzt den Zugang zur Sache. Die kulturelle revolutionäre Programmatik tendierte auf eine neue Sprach- und Sinngebung, auf einen semantischen Wechsel. Die politische Kultur der westlichen Demokratien wurde als „Gewalt des Bestehenden“ denunziert. Der Begriff „Gegengewalt“ wurde gängige Münze. Ein Mentor der Neuen Linken wie Herbert Marcuse hat der „oppositionellen Gewalt“ im Zusammenhang seines Entwurfs einer emanzipatorisch konzipierten Geschichtsphilosophie von „Natur“ aus ein „höheres Recht“ verliehen³). Ein weiterer Begriff machte Karriere: Die Rede von der „strukturellen Gewalt“ war nicht nur in intellektuellen Kreisen populär. Dieser Gewaltbegriff war von Johan Galtung als erweiterter Alternativbegriff zur „personalen Gewalt“ entwickelt worden. „Gewalt“ liegt demnach vor, „wenn Menschen so beeinflußt werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“⁴). In dieser Bedeutung wurde der Begriff zur Matrix einer Friedens- und Konfliktforschung, die sich als „kritische“ etablierte⁵).

In dem genannten Zeitraum wuchsen dem Gewaltproblem weltweite Dimensionen zu. Mit dem Blick auf die politischen, sozialen, rassischen und religiösen Kämpfe und Krisen in Afrika, Asien und Lateinamerika fanden sich die Kirchen Europas vor theologische Herausforderungen und sozialetische Bewertungsfragen gestellt, die mit dem Hinweis auf die eigenen Erfahrungen mit totalitären Systemen allein nicht abgegolten sind⁶⁾. Für die existentielle Spannweite mögen hier drei Namen stehen: Hélder Câmara und Martin Luther King mit ihrer Predigt der Gewaltlosigkeit und Camillo Torres, der sich für den Weg der Gewalt entschied und in den Untergrund ging.

Zur Analyse der Gewalttätigkeit

Wie hat die Kirche die neuartigen Erscheinungsformen der innerstaatlichen Gewalttätigkeit zu erklären versucht? Diese Frage soll anhand zweier Dokumente beantwortet werden, die von Paul VI. stammen.

Über das Phänomen der Gewalt ist dieser Papst nicht zur Ruhe gekommen. Die Gewalt hat ihn gerade wegen ihrer irrationalen Aspekte zu immer neuen Stellungnahmen und Erklärungsversuchen provoziert. Sie hat ihn bis in seine letzten Lebensmonate – die von der „Exekution“ seines Freundes Aldo Moro überschattet waren – verfolgt.

In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1978 stellt Paul VI. der allgemeinen Suche nach dem Frieden das „gewöhnliche Erscheinungsbild heutiger Gewalttätigkeit“ gegenüber und widmet diesem Komplex eine eindringliche Betrachtung. Seine Hauptthese lautet: „Jene Gewalttätigkeit entspringt einem Verfall des moralischen Gewissens.“ Im Zusammenhang damit entwirft der Papst eine Art sozialer und politischer Psychologie der modernen Gewalttätigkeit.

Er schreibt: „Die seelische Verfassung des gewalttätigen Menschen enthält in ihrer Tiefe auf perverse Weise das Motiv der Rache, also eines Verlangens nach Gerechtigkeit, das noch nicht Erfüllung fand.“ Dieses Motiv forme sich „in bitteren und eigensüchtigen Vorstellungen aus“; es kenne keine Regeln mehr: „Das Durchsetzbare tritt an die Stelle des Rechten“ und werde einzig „aus Furcht vor staatlichen und privaten Sanktionen“ begrenzt.

Gewalttätigkeit sei nicht Tapferkeit. Sie sei vielmehr „die Explosion einer blinden Energie, die den Menschen, der sich ihr überläßt, entwürdigt, weil sie ihn vom Niveau der verständigen Überlegung auf die Ebene der Leidenschaft herabzieht“. Der Gewalttäter nutze den Schock und das Entsetzen der Betroffenen aus. Die Gewalttätigkeit sei daher antisozial, nicht nur wegen ihrer konspirativen Methoden. Sie decke gewisse Formen des „kollektiven Egoismus“, woraus „gleichsam zwangsläufig kriminelle Handlungen“ entstehen, „die mitunter zu Formen eines erbarungslosen Terrorismus pervertieren“.

Im Jahr davor hatte Paul VI. seine Ansprache an das Diplomatische Korps vom 15. Januar 1977 unter das Thema „Die Spirale der Gewalt durchbrechen“ gestellt. Auch dieser Text sei ausführlich zitiert, zumal darin das christliche Verständnis von Personalität und Solidarität als Kriterium der Gewaltkritik dient.

Paul VI. will nicht bei den Symptomen verweilen, er sucht in das Labyrinth der Gewaltverflechtung einzudringen, in jenen Bereich „der inneren Gewalt, die von politischen Gruppen getragen wird“:

„Zunächst finden wir im allgemeinen eine bewußt einseitige Sicht der Wirklichkeit: Man will nur die Entzweiung schaffende Ungerechtigkeit wahrhaben, übersieht aber die Solidarität, welche die Geschichte zwischen den Menschen und Gruppen aufgebaut hat.

Sodann tut sich ein Abgrund auf angesichts der manichäischen und pharisäischen Darstellung der Verantwortlichkeiten: Das Übel sind immer und in jedem Fall die anderen. Man entfernt sich von der Wirklichkeit und läßt die in ihr verborgenen Elemente der Einheit absterben.

Totalitäre Ideologien verschärfen noch die Gegensätze, indem sie die Menschen und Gruppen rigoros aufteilen: hier in ‚Ausgebeutete und Ausbeuter‘, dort in ‚Freunde und Feinde‘. Der Geist, eigentlich zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Hinführung der Menschen zum Dialog bestimmt, wird mißbraucht, um die Lüge zu verhüllen und den Haß zu schüren.“

Der Papst erinnert weiterhin an Erscheinungen wie das Zerbrechen des Konsenses über unersetzliche sittliche Werte, an die bekannte Erfahrung, wonach mit dem Autoritätsverlust der Staatsgewalt eine Zunahme partikularer Gewalttätigkeit einhergeht, und fährt fort: „Anderswo verhärtet sich die Macht, unterdrückt den Gegner sogar mit der Folter, wenn es trotz äußerster und dauernder Brutalität nicht gelingt, jeglichen Widerstand zu entmutigen und zu ersticken.“

Wie kann die Kette der Gewalttätigkeit durchbrochen werden? Die Antwort Pauls VI. ist alles andere als sensationell. Zum einen fordert er schlicht dazu auf, wieder zu lernen, „an die Wirklichkeit loyal heranzugehen“. Zum andern glaubt er, daß der Überzeugung zum Durchbruch verholfen werden muß, „daß trotz innerer Zerrissenheit des einzelnen und der Gesellschaft“ – er erinnert hier an die Lehre von der Erbsünde – die menschliche Existenz „in ihrem innersten Wesen von Solidarität und Einheit gekennzeichnet bleibt“. Dies gründe in der Geschöpflichkeit des Menschen, dem christlichen Gebot der Nächstenliebe, der gegenseitigen Achtung und Versöhnung.

Zur Problematik des gerechten Krieges

Die Lehre vom „gerechten Krieg“ bildete durch Jahrhunderte die christliche Antwort auf die Frage nach der Erlaubtheit der Gewaltanwendung im zwischenstaatlichen Bereich.

Indem diese Lehre den Krieg einerseits als gegebene Tatsache voraussetzt und andererseits als Bestandteil der politisch-moralischen Ordnung anerkennt, vollzieht sie einen weitreichenden Schritt. Daraus folgt, daß der Krieg stets auf die Geltung des Rechts und die Durchsetzung der Gerechtigkeit bezogen bleibt, und weiterhin, daß die zum Krieg führenden bzw. die den Krieg auslösenden Handlungen der personalen Entscheidung, d. h. dem vernünftigen Urteil unterliegen, des weiteren aber auch der rationalen Kritik zugänglich sind. Von daher erst wird die spezifische Dimension der politischen Verantwortung sichtbar. Von daher wird es verständlich, daß die Frage nach den Ursachen des Krieges zugleich die Frage nach der persönlichen Schuld miteinschließt.

Die christliche Vorstellung vom „gerechten Krieg“ geht auf Augustinus zurück. Thomas von Aquin hat ihr die „klassische“ Form gegeben. Nach ihm muß ein „gerechter Krieg“ drei Kriterien erfüllen: 1. Das Kriegführen ist nur der rechtmäßigen Autorität („*auctoritas principis*“) erlaubt. 2. Die Sache, für die gekämpft wird, muß eine gerechte sein („*iusta causa*“). 3. Wer den Krieg unternimmt, muß die Absicht hegen, das Gute zu fördern und dem Schlechten zu wehren („*recta intentio*“).

Die Lehre des Thomas vermochte wohl keine Kriege zu verhindern, sie stellt jedoch einen bedeutenden Versuch zur Begrenzung und Humanisierung des Krieges dar, der in seinen Grundzügen über die Neuzeit hinaus bis in die Moderne in Geltung blieb.

Wenn im Verlauf des 20. Jahrhunderts die Konzeption des „gerechten Krieges“ erschüttert wurde, so hatte dies teils historisch-faktische, teils innere Gründe. Das, was der im 16. Jahrhundert lehrende spanische Moraltheologe Francisco de Vitoria als theoretische Möglichkeit bereits erahnen ließ, nämlich den beiderseits (subjektiv) gerechten Krieg, trat während des Ersten Weltkriegs in einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß ein, wenn auch infolge der seit dem August 1914 entfesselten Kriegsschuldpropaganda dieses Dilemma weitgehend verdeckt worden ist.

Durch die Entwicklung thermonuklearer Waffen, die den Großmächten in einer vielfachen Übervernichtungskapazität zur Verfügung stehen, wurde das überlieferte Kriegsbild revolutioniert. Der Satz „Alle Menschen sind sterblich“ wurde durch den Satz „Die Menschheit als ganze ist tötbar“ ersetzt⁷⁾.

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre kam es im Zusammenhang mit der Frage nach einer möglichen atomaren Bewaffnung der Bundeswehr zu einer Auseinandersetzung, die als politisch-ethische Großkontroverse in die Kirchengeschichte der Nachkriegszeit eingegangen ist⁸⁾.

Auf katholischer Seite wurde die Diskussion bezeichnenderweise unter der Fragestellung „Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?“⁹⁾ geführt. Dabei spielte ein Zitat von Pius XII. eine zentrale Rolle. Dieser hatte in einer Ansprache vor dem 8. Internationalen Ärztekongreß am 30. September 1954 in Rom die Frage nach der Erlaubtheit

des ABC-Krieges gestellt und wollte sie nur für den Fall gelten lassen, wo dieser Krieg zur Selbstverteidigung und zur Abwehr eines evidenten Unrechts „von äußerster Schwere“ als unvermeidlich angesehen werden mußte. Er fuhr fort: „Aber selbst dann muß man sich mit allen Mitteln bemühen, ihn mit Hilfe internationaler Vereinbarungen zu verhindern oder für seine Anwendung genügend klare und enge Grenzen zu ziehen, damit seine Wirkungen auf die strengen Erfordernisse der Verteidigung beschränkt bleiben. Wenn dennoch die Anwendung dieses Mittels eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß sein Gebrauch als unsittlich verworfen werden. Es würde sich dann nicht mehr um „Verteidigung“ gegen Unrecht und notwendige „Sicherung“ rechtmäßigen Besitzes handeln, sondern einfachhin um die Vernichtung allen Menschenlebens innerhalb des Aktionsbereichs. Dies ist aus keinem Grunde erlaubt.“

Eine Position, die erhebliche Interpretationsprobleme aufwarf, nahm Gustav Gundlach ein, indem er die Erörterung der Kontrollierbarkeit des Kernwaffeneinsatzes „auf den menschlichen Akt der Anwendung“ bezog¹⁰). Demgegenüber bestanden Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann auf dem Postulat der Kontrollierbarkeit der Wirkung und machten geltend, daß Kampfmittel, die „in sich unzulässige Zerstörungswirkungen“ hervorbringen, „in sich unsittlich“ seien¹¹). Von anderer Seite hingegen (im „Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Aufrüstung“ der 7 Moralthologen vom 5. Mai 1958) wurde die Auffassung, daß die „Wirkung der atomaren Kampfmittel“ sich der menschlichen Kontrolle „völlig entzieht“ unter Berufung auf gewissenhafte Sachkenner als „unzutreffend bezeichnet“¹²). Die Diskussion vererbte. Die Aporien blieben ungelöst.

Im April 1963 veröffentlichte Johannes XXIII. die Enzyklika „Pacem in terris“. Dieses Rundschreiben war – nach den Weihnachtbotschaften Pius XII. – richtungsweisend. Es führte die Diskussion über den „gerechten Krieg“ nicht eigentlich fort, sondern unternahm vielmehr den Versuch, eine konsequente Lehre vom Frieden und der aktiven Teilnahme daran zu entwickeln.

Der in der Enzyklika enthaltene Satz, im Atomzeitalter widerstrebe es der Vernunft, „den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten“ (Nr. 127), wurde oft bemüht, es blieb jedoch umstritten, ob damit auch der Verteidigungskrieg gemeint sei.

Auch das II. Vatikanische Konzil hat sich mit dem schwierigen Problem auseinandergesetzt. Es trug insofern zu einer Klärung bei, als es einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprach: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt“ und nach der Erschöpfung aller Möglichkeiten einer friedlichen Regelung („Gaudium et spes“, Nr. 79). Das Konzil hat auf diese Weise der Gewaltanwendung wie der Gewaltlosigkeit eine Grenze gesetzt.

Auf der anderen Seite haben die Konzilsväter den „totalen Krieg“ verurteilt, und zwar bedingungslos. Es handelte sich hier um die schärfste Mißbilligung des Konzils überhaupt.

Die Verurteilung der Gewalt im Aggregatzustand des Krieges wird auch auf die exzessiven Rüstungsanstrengungen ausgedehnt. Die Forderung nach einer Beendigung des Wettrüstens und nach einer internationalen Rüstungsbegrenzung gehört seit Leo XIII. (1878–1903) zum festen Bestandteil der vatikanischen Friedenspolitik. Auf dieser Linie liegt auch das von der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“ erstellte Dokument „Der Heilige Stuhl und die Abrüstung“, das Anfang 1976 von Msgr. Cheli den Vereinten Nationen zugeleitet wurde. Darin wird die unabhängig von Angriffsabsichten bestehende und die der staatlichen Kontrolle entgleitende Eigendynamik des Wettrüstens als die Hauptgefahr gesehen. Der Rüstungswettlauf wird kurzerhand mit einer „dem Wahnsinn verfallenen Maschine“ gleichgesetzt¹³).

Gewaltsamer Widerstand?

Im März 1948 veröffentlichte Max Pribilla in den „Stimmen der Zeit“ einen Aufsatz über die „Grenzen der Staatsgewalt“¹⁴). Der Jesuitenpater ging darin auf die „jüngste Entwicklung“ ein sowie auf das neuartige Phänomen, „daß nicht etwa nur ein Alleinherrscher, sondern eine Partei oder ein weltanschauliches System den Terror ausübte und die Staatsgewalt mißbrauchte“. Im Hinblick darauf gelangte er zu dem Schluß: „In einer solchen Zeit können sich Lagen ergeben, wo es *nicht* genügt, daß die Christen beten und dulden, sondern auch die ernste Pflicht an sie herantritt, zu ihrer Verteidigung Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen“. Pribilla war sich bewußt, daß er mit dieser Aussage „vom Bekannten zum Umstrittenen“ vorstieß. Die Tragweite der von ihm gezogenen Konsequenzen kann nur im Zusammenhang mit der christlichen Lehre vom Widerstandsrecht ermessen werden, wie sie seit dem Mittelalter entfaltet worden war. Die Frage nach der Gewaltanwendung spitzte sich hier auf den Tyrannenmord zu. Dieses gewaltsame letzte Mittel wurde vereinzelt bejaht, entsprach aber zu keinem Zeitpunkt der geltenden kirchlichen Auffassung. Im Gefolge der Französischen Revolution blieb die Erörterung des aktiven Widerstandsrechts weitgehend verpönt. Damit einherging eine sei es legitimistischen, sei es harmonistischen Ordnungsvorstellungen verhaftete Abwehr revolutionärer Ideen und Bestrebungen. Leo XIII. hat den gewaltsamen Widerstand „von unten“ verworfen. Seinen Standpunkt formulierte er in seiner Enzyklika „Quod Apostolici muneris“ vom 28. Dezember 1878 folgendermaßen: „Wenn es jedoch zuweilen vorkommt, daß die öffentliche Gewalt von den Fürsten ohne Überlegung und über das Maß ausgeübt wird, so duldet die Lehre der katholischen Kirche nicht, daß man sich auf eigene Faust gegen sie

erhebt, damit nicht Ruhe und Ordnung noch mehr gestört werden und die Gesellschaft dadurch in noch höherem Maße Schaden leidet.“ In seinem an die französischen Katholiken gerichteten Rundschreiben „Au milieu des sollicitudes“ vom 16. Februar 1892 unterschied er zwischen etablierter und legislatorischer Gewalt und riet den Bestand der ersteren zu achten, den Mißbrauch der letzteren mit „allen legalen und erlaubten Mitteln“ zu bekämpfen.

Von Pius XI. wurde eine Auffassung vertreten, von der mit gutem Grund gesagt werden kann, daß sie mit der uneingeschränkten Ablehnung jeder gewaltsamen Form des Widerstands zumindest unvereinbar ist. Dies läßt sich dem Textzusammenhang seiner Enzyklika an die mexikanischen Bischöfe vom 28. März 1937 entnehmen. Darin schließt er eine „gewaltsame Verteidigung“ („violencia defensiva“) unter Wahrung bestimmter Prinzipien nicht aus.

Von hier aus läßt sich eine Brücke zu jener berühmten Nr. 31 aus „Populorum progressio“ schlagen, die, was das Violenz-Problem betrifft, in Lateinamerika zahlreiche Kommentare hervorrief. Die Enzyklika jedenfalls hält generell daran fest, daß jeder „revolutionäre Aufstand“ („seditiones et motus“) „neues Unrecht“ zeuge, „neue Störungen des Gleichgewichts“ mit sich bringe und „neue Zerrüttung“ hervorrufe. Ausgenommen davon wird jedoch der „Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt“.

Hier besitzt jedes Wort sein eigenes Gewicht. Der Rückgriff auf die Gewalt erscheint als extreme Lösung. Der revolutionäre Aufstand wird allenfalls als ein Akt kollektiver Notwehr akzeptiert. Mit andern Worten, es wird kein „Recht auf Revolution“ verkündet, das als Legitimation eines zielgerichteten Geschichtsverlaufs zur Selbstverwirklichung (Emanzipation) der Menschheit diene. Die Schleusen der Gewalt werden nicht entriegelt. Der Passus steht unumwunden in der Tradition der christlichen Theorie des Widerstandsrechts.

Wie sehr Paul VI. daran gelegen war, in dieser Frage allzu weitgehenden Auslegungen zu begegnen, zeigt die Vielzahl seiner Äußerungen, zu denen er sich im Laufe des Jahres 1968 veranlaßt sah.

In seiner Audienzansprache anläßlich des ersten Jahrestages seiner Entwicklungsenzyklika am 26. März 1968 verwahrte er sich gegenüber der Auffassung, daß er der „Theologie der Revolution und Gewalt“ den Weg geebnet habe, als er „im Namen Gottes die äußerst schwerwiegende Not, die ein großer Teil der Menschheit erleidet,“ angeprangert hatte.

Während seiner Reise nach Kolumbien im August des gleichen Jahres hat Paul VI. zum Thema der Gewalt mehrmals Stellung genommen. So in seiner Ansprache vor dem Eucharistischen Kongreß in Bogotá, so auch anläßlich der Eröffnung der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats. In seiner Schlußrede an die Campesinos in Mosquera rief er dazu auf, das „Vertrauen nicht auf Gewalt und Revolution zu

setzen“; eine solche Haltung widerspreche dem Geist des Evangeliums und sei überdies dem sozialen Aufstieg, den sie zu Recht erstrebten, eher hinderlich als förderlich.

Diese Botschaft vom friedlichen Weg der menschlichen Entwicklung hat Paul VI. sieben Jahre später in einem Schreiben „Evangelii Nuntiandi“ wiederholt. Johannes Paul II. hat sie unlängst in Lateinamerika bekräftigt.

Theologische Rechtfertigung revolutionärer Gewalt?

Die Frage der revolutionären Gewaltanwendung wurde ausdrücklich im Kontext einer „Theologie der Revolution“ akut, die ihren publizistischen Höhepunkt in Westeuropa und Nordamerika etwa Ende der sechziger Jahre hatte¹⁵). Die Vertreter dieser Theologie sahen in der „Revolution“ die weltgeschichtliche Signatur der Gegenwart. Sie betrachteten es daher als ihre zentrale Aufgabe, den christlichen Glauben als eine „revolutionäre Perspektive und Verpflichtung“ zu begreifen, damit sich der Christ „in der Mitte der Revolution wie zu Hause fühlen“ kann¹⁶).

Was die Frage der Gewaltanwendung betraf, so wurde sie entweder der Vorstellung untergeordnet, daß „Revolution“, um Gottes Willen zu verwirklichen, nötig sei, oder sie verlor ihre ethische Erheblichkeit an den Primat eines in der Regel marxistisch konzipierten Praxisbegriffs. Vieles hing davon ab, was man unter „Revolution“ verstand.

Giulio Girardi – damals noch Philosophie-Professor an der Salesianer-Hochschule in Rom – verfaßte unter dem Titel „Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung“¹⁷) einen Essay, der ins Zentrum unserer Problematik führt.

Seine Thesen basieren auf einer strikten Trennung von biblischer Botschaft und weltverändernder Praxis. Der ersten wird von Girardi lediglich ein Vergangenheitswert zuerkannt, die zweite erklärt er zum Gebot der Gegenwart. Das Faktum, daß Christus „es vorzog, Opfer der Gewalt zu werden“, will er nur als heilsgeschichtliches Ereignis gelten lassen. *Er* habe seinen Sieg auf die Auferstehung vertagt. „Die Armen dagegen“, meint Girardi, „können nicht warten“ (S. 59). Folglich wird die heutige Verwirklichungsform des christlichen Liebesgebots einzig im Aufruf zu einer aktiven und radikalen Weltveränderung gesehen, deren Ziel es sei, „den Menschen aus allen Formen der Selbstentfremdung zu befreien“ (S. 45).

Als *die* Aufgabe der Stunde bezeichnet Girardi die Schaffung einer „neuen Erde“, in der der Mensch, von den „Zwängen der Natur“ befreit, „das Ziel, der Urheber und die Norm des Handelns ist“ (S. 14).

Ist das Handlungsziel Girardis eine Utopie, so ist seine Gewaltdiagnose der neomarxistischen Dialektik von „Gewalt“ und „Gegengewalt“ entlehnt. Damit verknüpft ist die Annahme einer weltweiten, antinomischen Klassenstruktur, deren Kampflinie zwischen den „kapitalistischen“ und

„sozialistischen“ Gewaltssystemen einerseits und den auf Befreiung drängelnden Kräften andererseits verlaufe. Letztere werden mit den Armen und Unterdrückten identifiziert. Nach Girardi steht es dem Christen nicht frei, sich für oder gegen den Klassenkampf zu entscheiden; ihm bleibt nur die Wahl auf seiten der Herrschenden oder der Beherrschten zu stehen.

Dies ist der Weg, auf dem Girardi sich der Frage der revolutionären Gewaltanwendung nähert. Er betont durchaus, daß „gewaltloses Handeln“ die beste Weise sei und bleibe, „revolutionäre Forderungen durchzusetzen“ (S. 61), ja Gewalt ist für ihm „in jedem Fall ein Übel“ (S. 63). Dennoch werde es zuweilen unumgänglich sein, „aus Liebe töten zu müssen“ (S. 67). Girardi findet das schrecklich. Die „Zuflucht zur Gewalt“ hält er jedoch für erlaubt, „wenn kein anderer Weg mehr offen steht“. Und nun folgen die entscheidenden Sätze: „Selbst wenn die Revolution sich der Gewalt bedienen muß, erfüllt sie sich trotzdem. Es ist nicht mehr die Gewalt, welche die Revolution macht, wenn auch die Revolution zuweilen Gewaltanwendung notwendig machen kann“ (S. 66).

Es wird hier vollends deutlich, wieweit Girardis Denken sich von den Kategorien des christlichen Widerstandsrechts entfernt. Wenn dessen Legitimationsgrundlage in einer dem politischen Handeln vorgegebenen Schöpfungsordnung gründet, so wird von Girardi die Gewaltanwendung im Vollzug einer Revolution gerechtfertigt, die im Dienst einer weltimmanenten Programmatik steht. Kurz, Girardi begründet die „Gewalt“ weder theologisch noch naturrechtlich, sondern utopisch. „Gewalt“ wird somit nicht je nach Lage der Dinge als *ultima ratio* legitim, ihr Gegegenstandsbereich wird mit Bezug auf den zukünftigen Idealzustand der Neuen Erde entgrenzt. Die fortwährenden Unvollkommenheiten des Menschen und der Gesellschaften sichern ihre permanente Präsenz.

Gewalt als „institutionalisierte Ungerechtigkeit“

Der Begriff „institutionalisierte Gewalt“ findet sich, was den kirchlichen Sprachgebrauch betrifft, erstmals im „Dokument von Medellín“, das die Entschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats aus dem Jahr 1968 enthält.

Der Ausdruck bezeichnet dort eine „Situation der Ungerechtigkeit“, die dann gegeben ist, „wenn durch Unzulänglichkeit der Strukturen der industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmen, der nationalen und internationalen Wirtschaft, des kulturellen und politischen Lebens 'ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie am kulturellen Aufstieg hindert', und auf diese Weise fundamentale Rechte verletzt werden“.

Der Wortlaut ist sozusagen eine kombinierende und interpretierende Wiedergabe der entsprechenden Stellen (Nr. 30 und 31) in „Populorum

progressio“. Der Begriff „Gewalt“ ist hier nicht einem Zweck-Mittel-Schema eingefügt, sondern beansprucht einen beschreibend normierenden Sinn.

Indem das bischöfliche Dokument den Gewaltbegriff von den vorhandenen Mängeln und Systemfehlern her definiert, begrenzt es seine analytische Kompetenz, eröffnet jedoch auch neue Perspektiven. Gonzalo Arroyo etwa meint, daß dadurch das Verständnis für die „subversiven Gewaltaktionen“ erschlossen worden sei, worunter er nicht nur den politisch motivierten Untergrundkampf, sondern auch spontane Straßendemonstrationen, Arbeiter- und Studentestreiks, Besetzungen von Landgütern, Fabriken und Kathedralen subsumiert, blutigen Terror und Geiselnahmen nicht ausgeschlossen¹⁸).

Der Situation der „institutionalisierten Gewalt“ wird in dem Dokument von Medellin der Zielwert „Frieden“ gegenübergestellt, und seinerseits als „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“ beschrieben. Damit wird zugleich einer Selbstrechtfertigungsdiagnostik der Gewalttätigkeit die Anerkennung verweigert. Die Bischöfe optieren für den friedlichen Weg. Sie wenden sich an das Verantwortungsbewußtsein der „Privilegierten“. Sie warnen davor, „Revolutionen der Verzweigung“ zu provozieren. Sie hegen stattdessen den sehnlichen Wunsch, „daß die Dynamik des bewußt gewordenen und organisierten Volkes sich in den Dienst der Gerechtigkeit und des Friedens stellt“.

Die III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla hat die These von der „institutionalisierten Gewalt“ nicht dementiert, sondern bestätigt. Im Abschnitt „Evangelisierung, Ideologien und Politik“ des Schlußdokuments vom 13. Februar 1979 werden im Hinblick auf das politisch-gesellschaftliche Gesamtbild in den einzelnen Ländern u. a. deutliche „Anzeichen von Korruption und Gewaltanwendung“ festgestellt. Das Dokument fährt dann fort: „Diese Gewaltanwendung entsteht und wird gefördert durch die Ungerechtigkeit, die in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Systemen als institutionalisiert bezeichnet werden kann, sowie durch Ideologien, die sie zu einem Mittel der Machteroberung macht.“ Letzteres wird auf jene Gewaltregimes bezogen, wo die Berufung auf die „nationale Sicherheit“ einer Rechtfertigungsideologie gleichkommt.

„Angesichts der beklagenswerten Realität der Gewalt in Lateinamerika“ wollen sich die Bischöfe „mit aller Klarheit äußern“. Sie verurteilen „die physische und psychologische Folter, die Entführungen, die Verfolgung von politisch Andersdenkenden oder Menschen, die dessen verdächtig sind“, weiterhin den „Ausschluß aus dem öffentlichen Leben aufgrund abweichender Auffassungen“. „Mit dem gleichen Nachdruck“ verurteilen sie „die grausame und in ihrer Entwicklung unkontrollierbare Gewaltanwendung durch Terroristen und Guerilleros“. Der „Weg zur Freiheit“ sei auf keine Weise durch das Verbrechen zu rechtfertigen. Sie geben dafür eine dreifache Begründung: „Die Gewalt erzeugt unausweichlich

neue Formen der Unterdrückung und Sklaverei, die stets schwerer sind als jene, von denen befreit werden soll.“ Vor allem aber sei die Gewalt ein „Angriff auf das Leben, das allein vom Schöpfer abhängt“. Außerdem erkenne eine „Ideologie, die zur Gewalt greift, damit ihre eigene Unzulänglichkeit und Schwäche“ an.

Die lateinamerikanischen Bischöfe heben dagegen die besondere Verantwortung der Christen hervor, „auf jede nur erdenkliche Weise die gewaltlosen Mittel zu fördern, um . . . die Gerechtigkeit in den soziopolitischen und wirtschaftlichen Beziehungen wiederherzustellen“.

Nicaragua – oder der lateinamerikanische Ernstfall

Als in der Nacht vom 16. zum 17. Juli 1979 Anastasio Somoza Debayles Nicaragua verließ, bedeutete dies nicht nur das Ende seiner Gewaltherrschaft, sondern auch die Entscheidung in einem revolutionären Krieg, aus dem die Sandinistische Nationale Befreiungsfront (FSLN) als Sieger hervorging.

Die Haltung der nicaraguanischen Kirche zu diesem Konflikt soll hier anhand der Hirtenschreiben skizziert werden, womit der Episkopat unmittelbar vor, während und nach den Kämpfen, die zum Umsturz führten, in die öffentliche Auseinandersetzung eingriff.

Seit 1971 hatten die Bischöfe „ständig radikale Änderungen in den Strukturen“ des politischen und gesellschaftlichen Lebens gefordert. In einer am 8. August 1978 veröffentlichten Grundsatzerklärung der nicaraguanischen Bischofskonferenz hieß es, daß die Treue zu Christus der Kirche, d. h. den Gläubigen, die Pflicht auferlege, „für eine menschlichere und gerechtere Gesellschaft zu kämpfen“. „Selbst auf die Gefahr hin, falsch verstanden oder verfolgt zu werden“, habe die Kirche gegen „alle Arten von Unterdrückung“ ihre Stimme zu erheben. Damit verwirkliche sie den „fundamentalen Sinn des Gemeinwohls“ wie der apokalyptisch verheißenen Gerechtigkeit. Die Bischöfe zählten einerseits die ihrer Ansicht nach ungerechten Tatsachen auf und forderten andererseits ganz konkret eine Reihe politischer, sozialer, rechtlicher und wirtschaftlicher Reformen. Noch glaubten sie, daß es für eine Versöhnung nicht zu spät sei. Sie warnten jedoch vor dem Trugbild eines „Friedens ohne Gerechtigkeit“. Sie hielten es für illusionär, „zu versuchen, die Gewalttätigkeit derer zurückzuhalten, die Gerechtigkeit fordern, die es aber müde sind, andere Mittel anzuwenden“. Die Erklärung schloß mit einem Aufruf zur persönlichen Bekehrung, die Voraussetzung zur Erneuerung der Strukturen sei. Dies war ein letzter Versuch, den „kollektiven Selbstmord“ zu verhindern.

Auf den offenen Ausbruch der Kämpfe antworteten die Bischöfe am 2. Juni 1979 mit einer Botschaft an das „leidgeprüfte Volk“. In diesem Schreiben wurde ein entscheidender Schritt vollzogen: Die Bischöfe

erkannten das Recht auf den „revolutionären Aufstand“ („insurrección revolucionaria“) an, indem sie sich auf die in „Populorum progressio“ (Nr. 31) genannten Bedingungen beriefen. Die betreffende Passage lautet: „Die möglichen Ausschweifungen von revolutionären Aufständen tun uns weh und berühren uns, aber ,im Falle einer eindeutigen und fortdauernden Tyrannei, die die fundamentalsten Rechte der Person ernsthaft verletzt und dem allgemeinen Wohl des Landes schadet“, kann man ihre moralische und gesetzmäßige Legitimation nicht verneinen. Aus dieser Sicht rufen wir die Administration der Nation auf, eine Reihe von Vergehen gegen die bürgerliche Ordnung, die schon Gewohnheit bei uns geworden sind, festzustellen: Personen verschwinden, Verhaftungen ohne Grund, unerträgliche Geldstrafen, Folterungen, Ermordung von Unschuldigen, Liquidierung von Gefangenen, Schändung von Leichen, Hausfriedensbruch auch in Krankenhäusern, Kirchen und Schulen, Schließung von Rundfunkstationen, Verfolgung und Diffamierung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien.“

Gleichzeitig wandten sich die Bischöfe an die Aufständischen, indem sie die „Anwendung von terroristischen Methoden“ verwarfen, „ohne Einschränkung Mord und jede Verletzung von Menschenrechten“ verurteilten und erklärten: „Eine Revolution kann nicht eine Revolution des Volkes sein, wenn sie nicht vom Volk unterstützt wird.“

Die in dem Hirtenschreiben vorsichtig umrissenen Zukunftsvorstellungen orientierten sich am Bild einer eigenständigen, sozialen, weltanschaulich pluralen und politischen Alternativen gegenüber offenen Demokratie. Diese Linie wurde in der gemeinsamen Erklärung vom 30. Juli 1979 fortgesetzt, worin die Bischöfe zwei Wochen nach dem Machtwechsel in Managua den Ort der Kirche in der neuen Ordnung zu bestimmen suchten.

In ihrem jüngsten Schreiben vom 17. November 1979 bekennen sich die Bischöfe zur „nicaraguanischen Revolution“, der sie – in Erinnerung an das verpflichtende Erbe von Augusto César Sandinos – „den Charakter eines eindeutigen Kampfes um soziale Gerechtigkeit“, „die Bestätigung nationaler Werte und internationaler Solidarität“ zuerkennen. Das soll nicht heißen, daß sie in der Revolution einen „neuen Götzen“ sehen, „vor dem man sich unweigerlich beugen muß“. Die Bischöfe erklären vielmehr „Würde, Verantwortung und christliche Freiheit“ zu „unaufgebbaren Voraussetzungen einer aktiven Teilnahme am revolutionären Prozeß“.

Nein zur Gewalt – Ja zur Gerechtigkeit

„Man kann nicht ehrlicherweise die Gewaltanwendung anprangern, wenn man sich nicht zugleich darum bemüht, dieser durch mutige politische Initiativen zuvorzukommen, um die Bedrohung des Friedens

zu beseitigen, indem man die Wurzeln der Ungerechtigkeit bekämpft.“ Dieser Satz aus der Botschaft von Johannes Paul II. zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1980 enthält gleichsam die Quintessenz der kirchlichen Soziallehre zum Gewaltproblem.

Abschließend sei versucht, die wesentlichen Ansätze und Perspektiven der kirchlichen Gewaltüberwindungslehre in aller Kürze darzustellen:

1. Entscheidend ist die Botschaft des Evangeliums und dessen christologische Dimension. Jesus verstand sich nicht als Politiker, Revolutionär oder „Umstürzler von Nazareth“. Gerade durch ihn wurde der politische Messianismus von Grund auf revidiert. Im Bewußtsein den Willen Gottes zu erfüllen, war er bereit, sich bis zur Hinrichtung am Kreuz den weltlichen Gewalten auszuliefern. Die Anwendung von Gewalt lehnte er unmißverständlich ab; sie erscheint allenfalls als Versuchung. Jesus richtete seinen Ruf nach Umkehr an alle. Das Wesen seiner Sendung „besteht in der ganzheitlichen Erlösung, durch eine Liebe, die verwandelt, Frieden stiftet, verzeiht und versöhnt“ (Johannes Paul II.).

2. In der von Christus bewirkten Versöhnung findet der Glaubende seine Identität; er braucht sie nicht erst durch Handeln (Praxis) herzustellen. Die Wahrheit des Glaubens macht den Christen frei und verleiht ihm die Motivierung, sich den Mitmenschen zuzuwenden, die Gesinnung umzuformen und die Systeme und Strukturen zu vermenschlichen.

3. Jeder Mensch besitzt eine personale Würde und unveräußerliche Rechte, die – unter welchen politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen auch immer – nicht den Erfordernissen irgendeiner Strategie oder Ideologie geopfert werden dürfen.

4. Die konkrete Entfaltung der dem Menschen eigenen Würde verlangt vielmehr, die Ursachen der Ungerechtigkeit zu bekämpfen.

5. Der christliche Weg zu mehr Gerechtigkeit, und damit zum Frieden, orientiert sich an der Konzeption einer „umfassenden Entwicklung“. Ein Denken und Handeln, das auf der Gewalt – sei es in ihren revolutionären, reaktionären, totalitären oder kriegerischen Formen – basiert, kann nicht integraler Bestandteil der christlichen Weltverantwortung sein. Extreme Gewaltanwendung bleibt ein letzter Ausweg – insofern er der Herstellung bzw. Wiederherstellung einer realen menschenwürdigen Ordnung und dem Wohle aller dient.

Anmerkungen

- ¹⁾ Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: Der Gewaltbegriff, von dem hier ausgegangen wird, orientiert sich am englischen Wortsinn von „violence“, einer Vokabel, die mit „Gewaltanwendung“ und „Gewalttätigkeit“ als etwas rein Physischem, Unrechtmäßigem und Verwerflichem assoziiert wird. Ähnliches gilt für den spanischen Wortgebrauch von „violencia“, der in Lateinamerika eine eigene Überlieferungsgeschichte und Aktualität besitzt. Demgegenüber tritt das Verständnis von „Gewalt“ als „Staatsgewalt“, „richterliche Gewalt“ (lateinisch „auctoritas“, „potestas“) im vorliegenden Zusammenhang zurück. Diese Wortbedeutung entspricht dem älteren Sprachgebrauch der kirchlichen Moral- und Rechtslehre. Als biblische Verweisstelle dient in der Regel der Satz aus dem Römerbrief (13,1): Es gibt keine Gewalt („potestas“) außer von Gott.
- ²⁾ Zum folgenden grundlegend: Ulrich Matz, Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution. Freiburg/München 1975.
- ³⁾ Herbert Marcuse, Psychoanalyse und Politik. Frankfurt/Wien 1968, S. 62 f.
- ⁴⁾ Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. rororo aktuell (1977) S. 9.
- ⁵⁾ Kritisch zur „kritischen“ Friedensforschung: Friedrich Tenbruck, Friede durch Friedensforschung? Ein Heilsglaube unserer Zeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 298 (22. 12. 1973) und Robert Spaemann, Verschärfter Friede. Die „kritischen Friedensforscher“ plädieren für Gewalt. In: Deutsche Zeitung (25. 4. 1975).
- ⁶⁾ Im Bereich der Evangelischen Kirchen Deutschlands (EKD) löste die Einrichtung eines Sonderfonds zur Unterstützung des Anti-Rassismus-Programms des ÖRK eine eingehende Diskussion über die Frage der Berechtigung revolutionärer Gewaltanwendung aus, die einer eigenen Darstellung bedürfte. Vgl. den Überblick bei Christel Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Antirassismus-Programms in der EKD. Stuttgart 1979.
- ⁷⁾ Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. München 1956, S. 242.
- ⁸⁾ Vgl. Michael Weinzierl, Die Christen und die Problematik des gerechten Krieges im Atomzeitalter. In: Gewalt und Gewaltlosigkeit. Hg. v. Friedrich Engel-Janosi, Grete Klingenstein, Heinrich Lutz. Wien 1977, S. 114–142.
- ⁹⁾ So der gleichnamige Titel der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 10. Hg. v. Karl Forster. München 1960.
- ¹⁰⁾ Die Lehre Pius XII. vom modernen Krieg. Ebd., S. 113.
- ¹¹⁾ Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegstheorie. Erwiderung an P. Gustav Gundlach S.J. In: Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionsbeiträge deutscher Katholiken. München 1960, S. 194.
- ¹²⁾ Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) S. 396.
- ¹³⁾ Zur Kontroverse über das „Cheli-Dokument“ vgl. Heinz Trettner, Der Hl. Stuhl und die Abrüstung. Anmerkungen zu einem römischen Dokument. In: Internationale Katholische Zeitschrift (2/78) S. 151–165. Raymund Schwager, Der Hl. Stuhl und die Abrüstung. Ebd. (6/78) S. 543–553. Heinz Trettner, Der Hl. Stuhl und die Abrüstung. Replik auf eine Replik. Ebd. (1/79) S. 82–91. Franz Furger, Bewaffnet – Gewaltlos? Überlegungen zur Rüstung und Verteidigung angesichts der Gewaltlosigkeitsforderung des Evangeliums. Ebd. (2/79) S. 152–166.
- ¹⁴⁾ Max Pribilla, An den Grenzen der Staatsgewalt. In: Stimmen der Zeit, 141. Bd. (1947/48) S. 410–427.
- ¹⁵⁾ Siehe die Beiträge in dem Band von Trutz Rendtorff und Heinz Eduard Tödt, Theologie der Revolution. Analyse und Materialien. edition suhrkamp 258 (1968) und in dem Sammelband Diskussion zur „Theologie der Revolution“. Hg. v. Ernst Feil und Rudolf Weth. München/Mainz 1969.
- ¹⁶⁾ Richard Shaull, Befreiung durch Veränderung. Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft. München/Mainz 1970, S. 95 (ff.).
- ¹⁷⁾ Mainz 1971. Der französische Originaltitel lautet „Amour chrétien et violence révolutionnaire“ (Paris, Les Editions du Cerf).
- ¹⁸⁾ Gonzalo Arroyo SJ, Die „institutionalisierte“ Gewalt in Lateinamerika. In: Christliche Revolution. Hg. vom Heinrich Pesch Haus. Mannheim/Ludwigshafen 1970, S. 92.

Zur Person des Verfassers

Günter Baadte, Wissenschaftlicher Referent der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach.