

# Christliche Ethik in der pluralen Gesellschaft

Autor(en): **Beutter, Friedrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **34 (1978)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879031>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## Christliche Ethik in der pluralen Gesellschaft

Christen sind Menschen, die in konkreten Staaten, d. h. in konkreten gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Verhältnissen leben. Sie leben mit vielen Menschen zusammen, die weder ihr Glaubensverständnis noch ihre Leitvorstellungen über die Gestaltung der persönlichen Existenz und der Gesellschaft teilen, wenngleich bei letzterem gemeinsame Werte artikuliert werden, wie z. B. die Diskussion um Grundwerte in jüngster Zeit immer wieder zeigt.

Diese Erfahrung sehr unterschiedlicher Denkansätze, Vorstellungen, Konzeptionen, Normierungsansprüche bei Einzelnen sowie in Gross- und Kleingruppen der Gesellschaft meinen wir, wenn wir von Pluralismus reden. Vielleicht ist das Gemeinte unter der Bezeichnung plural am ehesten ohne vorgängig wertende Belastung ausgedrückt.

### 1.

Im Bereich katholischer Theologie war Karl Rahner einer der ersten, der auf die *Tatsache des Pluralismus* in der heutigen Welt aufmerksam machte und eine Reihe von Konsequenzen daraus vorlegte. Es sei gestattet, einige seiner Grundgedanken kurz in Erinnerung zu rufen.

Schon die Deutung des einzelnen Menschen als Individuum und Person verweist auf Pluralismus als «Index der Kreatürlichkeit»<sup>1</sup>. Ferner: Die heute ungeheuer angewachsene Stoff-Fülle jeder Einzelwissenschaft, die Vielheit ihrer Inhalte und die Kompliziertheit ihrer Methoden gestaltet für Einzelne und Gruppen Durchblick und Synthese der gesamten Wirklichkeitserkenntnisse als nahezu undurchführbar. Eine zutreffende allgemeinverbindliche Anschauung der Welt ist heute für die meisten Menschen unmöglich. Karl Rahner ist auch für einen gläubigen Christen der Auffassung, «dass eine direkte christl. weltanschaul. Synthese im Unterschied zu früher für den Einzelnen weithin gar nicht mehr möglich ist, auch wenn er zu den 'Gebildeten' gehört»<sup>2</sup>. Zu den ethischen Konsequenzen aus der Tatsache des Pluralismus zählt er Toleranz als Respektierung der Freiheit und des Gewissens wie auch Erkenntnis und Annahme des heutigen Pluralismus. In späteren Veröffentlichungen hat er von diesen Grundlagen her zur Deutung von Pluralismus in der Theologie und in der Philosophie eine Reihe von Beiträgen vorgelegt.<sup>3</sup> In unserer gesamten Mentalität stecke ein nicht mehr adäquat aufarbeitbarer Pluralismus, der «zu den unvermeidlichen Charakteristika der geistigen

<sup>1</sup> K. Rahner, Pluralismus: Lex. f. Theol. u. Kirche, 8 (21963), Sp. 566.

<sup>2</sup> Ebd. Sp. 567.

<sup>3</sup> K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: Schriften zur Theologie, 9 (1970), S. 11–33; Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie: ebd. 10 (1972), S. 70–88, bes. 79–81, wo er S. 80 meint, vor dem Philosophen von heute stehe «ein vom einzelnen nicht mehr bewältigbarer Pluralismus von Philosophien».

Situation von heute»<sup>4</sup> gehöre. Die Tatsache bleibe bestehen, dass es in derselben Gesellschaft, die in einem bestimmten geographischen Raum lebt, einen unaufhebbaren Pluralismus gibt. Dieser bewirkt, dass es «keiner bestimmten Gruppe in der weltlichen Welt mehr gelingt, die weltanschaulichen Meinungen der ganzen Gesellschaft in ihrem Sinne zu homogenisieren»<sup>5</sup>.

Die Konsequenz aus dieser Tatsache heisst für die Christen nichts anderes als dieses: Weder einzelne Christen noch amtliche kirchliche Stellungnahmen können in solcher Situation für sich in Anspruch nehmen, das Ganze in eine vollgültige Synthese von Einheit und Wahrheit zu bringen. Ob man allerdings so weit gehen muss, den christlichen Glauben lediglich als «partikuläres Moment»<sup>6</sup> bei der Orientierung in der heutigen Welt zu bestimmen, ist eigens zu prüfen. Festgehalten werden darf doch auch dieses: Christlicher Glaube und christliche Verkündigung verstehen sich auch in der pluralistisch strukturierten Welt als Lebensvollzug, der zur Sinnfrage menschlicher Existenz nach wie vor das umfangreichste und auf ganzheitliche Erfassung gerichtete Spektrum einbringt. Insofern steht christliches Glauben und Leben nicht einfachhin partikulär neben anderen, heute tonangebenden und das heutige Leben normierenden «Mächten».

In den letzten Jahrzehnten hat die Dimension des Politischen einen immer breiteren Raum eingenommen, eine Tatsache, der sogar eine Gesetzmässigkeit zugeschrieben wird, wenn man z. B. vom «Gesetz wachsender Staatstätigkeit» spricht. Dem Politischen wird nicht selten die umfassendste Normierung (nicht nur Organisierung) des menschlichen Lebens zugemutet, wengleich die Tatsache bleibt, dass das Politische sich nicht als ganzheitliches Phänomen zu präsentieren vermag. Wie wäre sonst als sinnvoll zu deuten, dass sich z. B. in einem Vielparteiensystem (dieses ist selbst Zeichen von Pluralismus) sehr unterschiedliche, mit starken Gegensätzen sich widerstrebende Parteiprogramme miteinander messen und parlamentarische Opposition mit Alternativvorschlägen gegen eine Regierung zum Erscheinungsbild des Politischen selber gehört. Dies heisst doch auch: Das Politische ist nicht die alle menschlichen Lebenshorizonte und -vollzüge integrierende Kraft; es kann also auch nicht mit umfassendem Normierungsanspruch auftreten.

In ähnlicher Weise tritt nicht selten der Bereich des Wirtschaftlichen und der neuzeitlichen Technik mit umfassenden Normierungsansprüchen auf, wenn z. B. das wirtschaftlich oder technisch Mögliche oder wissenschaftlich Bewiesene den ausschlaggebenden Verhaltensparameter darstellen sollen.

Bei der Kompliziertheit des modernen Pluralismus überfrachten sich derartig tonangebende Bereiche ideologisch und manipulatorisch<sup>7</sup>, wenn sie den Teilbereich, in dem sie lebenswichtige Funktionen für das Wohl von Menschen und ganzen Gesellschaften innehaben, als einziges Verhaltensmuster anbieten. Es

<sup>4</sup> Rahner, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*: ebd. 10, S. 269.

<sup>5</sup> Ebd., S. 268.

<sup>6</sup> Ebd., S. 269.

<sup>7</sup> G. Merk, *Zur Begrenzung der Offensivwerbung*, = *Volkswirtschaftl. Schriften*, 267 (1977).

kommt dann zu Totalitarismen und Monismen, denen ja gerade im Namen des Pluralismus seit seinen Anfängen entgegengetreten wurde.<sup>8</sup>

Ein Teilbereich darf sich nicht für das Ganze halten. Dies wird eine Stossrichtung christlicher Lebensorientierung und ethischer Verkündigung bleiben, allen totalitären Ansprüchen zu begegnen, aus welchem Bereich auch immer sie kommen. Dies gilt nicht nur für das Verhältnis Glaube und Politik (und dem institutionellen Verhältnis Staat–Kirche), sondern ebenso vom kritischen Verhältnis gegenüber dem technisch und wissenschaftlich Machbaren, das wegen der heutigen Umweltprobleme sich nicht mehr unbesehen auf Wachstums- und Fortschrittsgläubigkeit berufen kann.

Das Faktum heutiger Pluralität in nahezu allen Lebensbereichen bringt so seine eigenen Probleme, die letztlich darin gründen, dass jeder als pluralistisch zu kennzeichnende Bereich für sich nur partikuläre Aspekte zur Wahrheitsfindung und Sinndeutung beizutragen vermag. Man kann und muss daher sagen: Der Pluralismus besitzt für sich keine ganzheitlich prägende und integrierende Kraft. Der Naturwissenschaftler A. M. Klaus Müller hat diesem Sachverhalt mit folgenden Worten Ausdruck gegeben: «Das Prinzip Überleben nötigt uns, das Ganze unseres Könnens, Wissens, Liebens, Glaubens und Hoffens ins Spiel zu bringen, und gerade darin die etablierte Wissenschaft wie die etablierte Religiosität zu transzendieren. Der Überwindung des partikularen Denkens muss die Überwindung des partikularen Glaubens entsprechen. Dies führt in die Weite ökumenischer Offenheit zwischen den Kirchen.»<sup>9</sup>

Je mehr von diesem Ganzen oder wenigstens der Sehnsucht nach dem Ganzen in einem pluralen Sektor aufscheint, desto höher kann sein Beitrag eingestuft werden. Gestufter Pluralismus hat Raum für Unterscheidungen von mehr und weniger, gerade im Blick auf Sinndeutung und Orientierungshilfen. Hier bleibt christlich ethischer Verkündigung ein hoher Rang vorbehalten, aber auch grosse Verantwortlichkeit.

## 2.

Christliche Ethik versteht sich grundlegend als Dienst am ganzen Menschen und am gesamthaften Wohl der Gesellschaft. Sie wollte nie fraktionierter oder partikulärer Dienst sein. Jedoch musste auch christlicher Lebensvollzug in den letzten Jahrzehnten immer stärker zur Kenntnis nehmen, dass die gläubige Existenz in *Bedingtheiten* verbleibt, besonders in denen der (raum- und zeitbedingten) Leiblichkeit und der Geschichtlichkeit. Auch die christliche Lebensorientierung ist in konkrete geschichtliche, kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse hinein verflochten. Es gibt für sie keinen welt- oder zeitunabhängigen Horizont. Dem entsprechend lässt sich die Auffassung generalisieren, dass vom Menschen und

<sup>8</sup> W. Jahrow, Pluralismus: F. Karrenberg (Hrsg.), *Evangel. Soziallexikon* (41963), Sp. 971 f.

<sup>9</sup> A. M. K. Müller, *Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielvorstellungen* (1972), S. 177.

seiner Lebensorientierung «bestenfalls in einem jeweils kulturspezifischen Sinn gesprochen werden kann»<sup>10</sup>. *Kulturspezifisches* Erkennen und Sprechen betrifft nicht nur einzelne Menschen (z. B. Vertreter theologischer Ethik), sondern auch Verlautbarungen oberster kirchlicher Leitungsorgane. So hat man in den letzten Jahren deutlicher erkannt, wie problematisch etwa päpstliche Enzykliken sein können, wenn sie in bestimmten Fragen sich an die ganze Welt wenden, und das heisst auch, sehr unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse ansprechen bzw. bessern wollen. Der Wirklichkeit näher dürfte es nicht selten sein, wenn z. B. sozialetische Verkündigung sich bewusst etwa auf westeuropäische Verhältnisse beschränkt dartut.<sup>11</sup>

Zusammenhängend mit dem kulturspezifischen pluralen Horizont hat sich in den vergangenen Jahren vor allem an zwei hauptsächlichen Problemkreisen die ethische Diskussion vertieft. Auf der einen Seite im Bereich der ethischen *Normen* und besonders ihrer Begründung<sup>12</sup>, auf der anderen Seite am Problem der ethischen *Autonomie*<sup>13</sup>. Durch beide Problemkreise zieht sich wie ein roter Faden die Würdigung der menschlichen Freiheit heute als ein umfassender Dienst zur Befreiung des Menschen von den vielfältigen Formen des Unguten im eigenpersönlichen und gesellschaftlichen Verantwortungsbereich, insbesondere von menschenunwürdigen Formen des Ungerechten und Unsozialen, der Unterdrückung, Diskriminierung und Manipulation. Die Stossrichtung zielt auf Dienst an allem Menschenwürdigen und der Absage an alles Unmenschliche. Befreiung im Kontext des von Jesus Christus angebotenen und gekündeten Heiles (Erlösung) zu halten, dessen gläubige Annahme zu einem Leben und Handeln aus der von Gott geschenkten Liebe (=Agape) zu führen vermag, wird ein dauerndes Grundanliegen christlicher Ethik bleiben. In diesem Kontext kann man dann durchaus die Meinung vertreten: «Heil in Christus bedeutet folglich immer auch Befreiung und zwar im doppelten Sinn von personaler Erlösung von Sünde . . . wie von struktureller Ungerechtigkeit und Gewalt»<sup>14</sup>.

### 3.

Das Zuletztgenannte sei Stichwort für eine kurze Exemplifizierung ethischer Verkündigung. Wenngleich letzte Erfüllung des ethisch Gesollten auch für Chri-

<sup>10</sup> F. X. Kaufmann, *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*: F. Böckle (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput* (1966), S. 53.

<sup>11</sup> F. Furger, *Hilfe zur Freiheit. Ethische Verkündigung in einer pluralistischen Gesellschaft*: *Studia moralia*, 15. Festschr. B. Häring (1977), S. 715.

<sup>12</sup> U. a. J. Sauer (Hrsg.), *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik* (1977), mit Beiträgen von A. Auer, J. Gründel, R. Hofmann, A. K. Ruf, B. Stoeckle; K. Demmer & B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion* (1977), mit Beiträgen zur Begründung sittlicher Normen von J. B. Lotz, B. Häring, H. Rotter, Ph. Schmitz, H. Weber, F. Scholz, B. Schüller, L. Vereecke.

<sup>13</sup> U. a. F. Böckle, *Fundamental-moral* (1977), bes. S. 48–92.

<sup>14</sup> Furger (A. 11), S. 713.

sten unter eschatologischem Vorbehalt steht, bleibt doch die Aufgabe, das ethisch Wertvolle und Gute in der konkreten geschichtlichen Epoche in deutlichere Erkenntnis und Argumentation zu bringen. Dies gilt in unseren Tagen in besonderer Weise vom *Gewalthandeln*.

Bei der Analyse des modernen Gewaltproblems kommt Ulrich Matz zu der Feststellung, «dass die Gewalt ihrer Natur nach . . . ein schlechthin antisoziales und im strengen Sinne inhumanes Mittel ist: Die Gewalt beendet jede Art sozialer Beziehung»<sup>15</sup>. Bei diesem Verständnis erscheint Gewalt nicht einfachhin als unvermeidliches Existential, sondern als ein gefährlicher, im einzelnen Menschen und in den gesellschaftlichen Gruppierungen und Strukturen steckender Defekt, der theologisch mit Sünde in Verbindung gebracht wird<sup>16</sup>, also grundsätzlich der menschlichen Verantwortlichkeit unterstellt bleibt. Diese Deutung von Gewalt wird es nicht leicht haben, Gewaltanwendung als sittlich gut darzutun; nicht einmal für den Fall unumgänglich notwendiger Gewaltanwendung (darüber später) wird man von einem ethischen Wert sprechen können. Gewaltanwendung ist immer ein Übel, auch im ethischen Sinne; denn in jedem Falle ist Gewaltanwendung mit Wirkungen verbunden, die man nicht als wünschenswert, sozial oder menschlich ansprechen kann. Überall, wo Gewalt angewendet wird, haben Menschen zu leiden, wird ihnen Übel zugefügt, sei es durch «nackte» physische Gewalt (Schläge, Fesseln, Folter, Terror, Geiselnahme, Gewehrkugeln, Bomben), sei es durch subtile Formen sog. «sanfter» (psychischer) Gewalt (Manipulation, Übertölpelung, Verführung, Lüge, Betrug).

Weil Gewalt sich in vielen Gestalten zeigt, war und ist es schwierig ihr beizukommen, auch wenn die staatliche Autorität sich mit dem äusserst missverständlichen Attribut des Gewaltinhabers (Staatsgewalt, Gewaltenteilung, staatliches Gewaltmonopol) zu erkennen gibt. Der Staat wird, wenn durch Gewalt definiert, von einer Grenzsituation her begriffen, die ihm in der Regel nicht erspart bleibt, aber ebenso wenig sein vielschichtiges Handeln auf den richtigen Nenner bringt.

Die gesellschaftliche Realität zeigt sich immer wieder mit Gewalttätigkeit durchsetzt. Dennoch ist aufs Ganze erkennbar, dass keine Gesellschaft aufgefunden werden kann, deren Menschen nicht an Kontrolle, ja an Begrenzung und Eindämmung der Gewalt interessiert wären. Ein individual- und sozialetischer Impuls zur Eindämmung, sogar Überwindung von Gewalt ist durch viele pluralen Interessenlager hindurch unverkennbar. Wenn trotz einem gelebten Ethos des Gewaltverzichtes durch Einzelne und Gruppen und entgegen international vereinbarter Ächtung der Gewaltanwendung Gewalt immer wieder und in neuen Formen aufsteht, wird man die Bemühungen zur Eindämmung von Gewalt nicht gering veranschlagen. Sie beruhen hauptsächlich auf zwei Grundlagen: Die eine ist die

<sup>15</sup> U. Matz, *Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution* (1975), S. 53; ähnlich H. Kuhn, *Macht – Autorität – Gewalt*: E. J. M. Kroker (Hrsg.), *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft* (1976), S. 22; vgl. S. 233.

<sup>16</sup> W. Pannenberg, *Aggression und die theologische Lehre von der Sünde*: Zs. f. Ethik 21 (1977), S. 161–173; H. Oberhenn, *Gewalt*: B. Stoeckle (Hrsg.), *Wörterbuch christlicher Ethik* (1975), S. 109.

ethische Fundierung des Respektes vor der Menschenwürde. Es gibt Einsichten in Grundwerte, hinter die man nicht mehr zurück kann. Es gibt die Unbeliebigkeit der sittlichen Erkenntnis, die trotz allem Unvollkommenen Fortschritt bedeutet. Die andere ist der Ausbau des gesetzten Rechtes durch eine Vielfalt von Regeln. Rechtlich geregeltes Leben will – das ist eine Grundidee des Rechts – ohne Gewalt auskommen und bestehende Konfliktsituationen mit humanen Mitteln austragen (vgl. Prozessordnungen). Staatliche Strafandrohungen sind zu verstehen als Warnungen davor, solche Handlungen in Gang zu setzen. Im Blick auf eine Rechtsordnung, die auf Gewalt sehr differenziert reagiert (z. B. auf Mord anders als auf Notwehr), will und muss der neuzeitliche Staat eine Fülle von (kontrollierbarer) Macht in sich vereinen, um nach innen und aussen der Gewalt zu wehren mit den Mitteln des Rechts, letztlich – sollte das Recht gebrochen werden – mit Gewalt. Es gehört zu den Grundaufgaben des Staates, Gewalt aus seinem Wirkungsbereich zu verbannen, weil er grundsätzlich im Gegensatz zu Gewalt zu stehen hat. Deswegen muss er Gewalt bekämpfen, wenn nötig mit Gewalt. Hier tritt das in Erscheinung, was als legale bzw. rechtmässige öffentliche Gewalt<sup>17</sup> bezeichnet wird. Sie muss eingebunden sein in (gerechte) Grundgesetze, die sich an den Menschenrechten orientieren, und in eng umschriebene, gesetzlich vorher festgelegte Tatbestände, in denen staatliche Gewaltanwendung als ultima ratio zur Erfüllung unerlässlicher Gemeinwohlziele als notwendig erscheint.<sup>18</sup> In einem rechtsstaatlichen System ist es der Störer der Rechtsordnung, der die gesetzliche Gewalt auslöst, nicht der Staat und seine Organe.

Nach aussen wird Gewaltanwendung des Staates gegen einen «ungerechten» Angreifer nicht anders begründet. Moraltheologische Argumentation bedient sich des Verteidigungsmodelles und hält auch für Christen Gewaltanwendung für möglich, wenn bestimmte enge Bedingungen erfüllt sind (allerletztes Mittel, ausschliesslicher Dienst der Verteidigung, angemessene militärische Mittel, maximale Schadensbegrenzung, verantwortbare Zielsetzung zum Zweck der Wiederherstellung des Friedens, ständige Bereitschaft zu Verhandlungen<sup>19</sup>). Die oft missverstandene «Lehre vom gerechten Krieg» will und kann keine Rechtfertigung des Krieges sein. Ihr Ziel ist letztlich: «Gänzliche Überwindung des Krieges» und «dauernde Sicherung des Friedens»<sup>20</sup>.

Monopolisierung und Kontrolle der Gewalt können die Übel der Gewaltanwendung eindämmen und mildern. Sie lösen das Gewaltproblem aber nicht, schon deswegen nicht, weil Regierungen, Polizei und Justiz nicht gegen Gewaltmissbrauch gefeit sind. Der Einwand, hiergegen könne man rechtlich aufgrund bestehender Gesetze vorgehen, trifft nicht immer, weil selbst im faktischen Rechtsstaat für viele Bürger Gesetze und Verordnungen wie ein «Irrgarten» in einer «unüber-

<sup>17</sup> H.-D. Bastian, Sicherheit und staatl. Gewaltmonopol: Zs. f. Ethik 20 (1976), S. 245–255.

<sup>18</sup> Matz (A. 15), S. 6.

<sup>19</sup> R. Gramm, Der Friede ist ein ernster Fall: Zs. f. Ethik 20 (1976), S. 278.

<sup>20</sup> K. Hörmann, Der 'gerechte Krieg' im christlichen Denken: R. Weiler & V. Zsifkovits, Unterwegs zum Frieden (1973), S. 361.

sichtlichen und eigengesetzlichen Apparatur»<sup>21</sup> erscheinen und weil auch Gesetze bestehen können, die nicht oder nicht mehr der gesellschaftlichen Realität entsprechen. Eines der bekanntesten Beispiele hierfür ist die Entstehung des Massenelendes des Proletariates im 19. Jahrhundert inmitten einer Fülle von Gesetzen. Es kann sich auch bei funktionierender öffentlicher Gewalt ein Unrechtskomplex bilden, den man heute als strukturelle Gewalt bezeichnet. In verdünnter Form zeigt sich dies heute bei Gesetzen und Verordnungen, die den Bürger unmittelbar betreffen, deren Ratio er aber nicht einzusehen vermag, z. B. im Steuer- und Sozialversicherungsrecht. Der gemeinsame Nenner der hier gemeinten Phänomene heisst nicht eigentlich Widerstand gegen die gesellschaftliche Autorität, gegen die Staatsgewalt, gegen Interessenverbände, die sich mit dem Staat verbinden, sondern gegen Entwicklungen, die der Staat als Wohltat anpreist, die aber als Plage und letztlich als Gewalttätigkeit empfunden werden.

Wo der Missbrauch der öffentlichen Gewalt offenkundig ist, ruft dies Widerstand gegen sie hervor. Das Widerstandsproblem ist wie das Gewaltproblem differenziert zu sehen und keineswegs ausdiskutiert. Die Formen des Widerstands müssen sehr verschieden sein, je nachdem ob verhütet werden soll, dass das Gemeinwohl korrumpiert wird, oder ob es bereits völlig korrumpiert ist. Für die letztere Situation hat Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* vom 26. 3. 1967 deutliche Aussagen gemacht:

Es gibt gewiss Situationen, deren Ungerechtigkeit zum Himmel schreit. Wenn ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie am kulturellen Aufstieg hindert und der Teilnahme am sozialen und politischen Leben beraubt, dann ist die Versuchung gross, solches gegen die menschliche Würde verstossende Unrecht mit Gewalt zu beseitigen. Trotzdem: Jeder revolutionäre Aufstand – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange andauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man darf ein Übel nicht mit einem noch grösseren Übel vertreiben<sup>22</sup>.

Die sog. Theologie der Revolution und bestimmte Formen der politischen Theologie haben solche Gedanken weiter ausgezogen und sprechen sich für gewaltlose und gewalttätige Aktionen aus, wenn die (soziale) Gerechtigkeit, der Dienst an unterdrückten Mitmenschen und damit die Solidarität es erfordern, um ungerechte soziale und politische Strukturen zu verändern<sup>23</sup>. Überblickt man die Diskussion um das Widerstandsrecht in den vergangenen Jahrzehnten, stellt man fest, dass innerhalb des moraltheologischen und sozialetischen Denkens auf der einen Seite eine Ausweitung begründeter Gewaltanwendung gegen Unrechtssysteme festzustellen ist. Selbst (revolutionärer) Umsturz und gewaltsame Verände-

<sup>21</sup> R. Hauser, *Sinn und Grenze politischen Gehorsams*: A. Kaufmann u. a., *Widerstandsrecht* (1972), S. 182. 179.

<sup>22</sup> Paul VI., *Populorum progressio*: H. Krauss: *Über den Fortschritt der Völker* (1967), S. 162 f.; vgl. M. Pribilla, *An den Grenzen der Staatsgewalt*: Kaufmann (A. 21), S. 226 f.

<sup>23</sup> H. Zwiefelhofer, *Kirchliche Lehre und Gewaltanwendung*: F. Nuscheler u. a.: *Christliche Revolution?*, = *Kirche und Dritte Welt*, 2 (1970), S. 82; vgl. S. 9 f.



rungen ungerechter politischer und sozialer Strukturen werden als zuzulassende Möglichkeit erachtet. Derselbe Gedanke, den wir früher schon bei der Rechtfertigung des Staatsgewalt antrafen, ist wirksam (wenn auch in umgekehrter Richtung), nämlich der Gewaltherrschaft mit Gewalt entgegenzutreten.

Andererseits wird die Gefährlichkeit der Gewalt klar gesehen. Der Hinweis, Gewaltanwendung in engen Grenzen zu halten, spricht dies aus. Gewaltanwendung darf nie für sich stehen. Gewaltanwendung – wenn anders nicht möglich – steht nur im Dienst hoher Gesellschaftswerte: Ermöglichung des Gemeinwohls und sozialer Gerechtigkeit. Weil diese Werte nicht verwirklicht würden, müsse ein bestimmtes Regime gewaltsam geändert werden. Es wird immer wieder unterstrichen, dass Gewalt nur zur Beseitigung unerträglicher Gewaltverhältnisse eingesetzt werde. Danach soll sie aufhören; eine Friedensordnung zum Wohl aller sei das Ziel. Hier schwingt wiederum der ethisch bedeutsame Gedanke mit, dass Gewalt für sich allein ausserstande ist, Werte zu verwirklichen, ja sie auch nur in den Blick zu bekommen. Gewalt ist eben «nackt», sie hat nichts anzuziehen. Das Wertvolle, das mit ihr angezielt wird, steckt nicht in der Gewalt, sondern in Werten wie Gemeinwohl, Menschenrechte, Personwürde, die im Grunde ohne Gewalt existieren und zum Tragen kommen können. Auch hier zeigt sich wiederum, dass Gewalt für sich nicht den Rang eines (ethischen) Wertes beanspruchen kann.

Nimmt man das Gesagte ernst, erscheint es unverstänlich, wie bestimmte Vertreter einer Theologie der Revolution die Revolution, d. h. gewaltsame Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sozusagen zur Mitte der Theologie machen können. Revolution ist so wenig wie Gewalt ein inneres Moment der Theologie. Wer sie unternimmt, muss sie verantworten. Die Theologie der Revolution, jedenfalls einige ihrer Vertreter, liefern demgegenüber im Vorhinein statt einer ethischen Befragung eine Rechtfertigung revolutionären Handelns. Paul VI. hat am 23. August 1968 in Bogota zugegeben, dass revolutionäre Praktiken ihre letzten Impulse in Gerechtigkeit und Solidarität haben können. Gleichwohl fährt er fort, «dass Gewaltanwendung dem Evangelium und dem Christentum widerspricht»<sup>24</sup>. Das Problem der Gewalt muss als ethisches Problem rehabilitiert werden, aber nicht um Gewalt zu verherrlichen, sondern um die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die jede Gewaltanwendung mit sich bringt.

In den heutigen ernsthaften ethischen Überlegungen geht es nie um Verherrlichung von Gewalt, sondern um die Frage, wie kann sie verringert, möglichst sogar zum Verschwinden gebracht werden. Dies alles berechtigt zu dem Schluss, dass überall dort, wo Gewaltanwendung festzustellen ist, auch ein (ethisches) Übel zu konstatieren ist. Diesem Übel mit Gewalt zu begegnen, wird unter bestimmten Bedingungen auch für Christen als (ethisch) möglich erachtet. Dem ist jedoch hinzuzufügen, dass sich das christliche Handeln dann auf einem Felde bewegt, auf dem einem grösseren Übel durch ein geringeres Übel begegnet werden soll. Wer sich aus guten Gründen zu solchem Vorgehen aufgrund persönlichen Gewissens entscheiden zu müssen glaubt, darf damit rechnen, dass ihm keine ethische Verurtei-

<sup>24</sup> K. Kraemer (Hrsg.), Paul VI. an die Welt (1970), S. 182.

lung widerfährt. Niemand wird jedoch den Weg der Gewalt als den «Weg zum Leben» oder den «Weg zum Guten» begründen können.

Es gibt keine ethische Einbahnstrasse, die als einzig sittlich mögliches Reagieren sagt: Gewalt soll man mit Gewalt bekämpfen. Im Gegenteil: Christen werden das Beispiel Jesu nicht übersehen können, dessen Leben von Gewaltverzicht ohne Einschränkung gezeichnet ist. «Dem entspricht, dass er das Liebesgebot bis zu seiner letzten – auch heut noch ärgerlichen – Konsequenz der Feindesliebe steigern und in paradoxer Weise den Verzicht auf jeden physischen Widerstand fordern konnte . . . Die überwältigende, entwaffnende Macht der Botschaft Jesu – damals wie heute – liegt nicht zuletzt in diesem grundsätzlichen Verzicht auf äussere Machtmittel<sup>25</sup>.»

Jesu Zeugnis des Gewaltverzichtes dürfte auch einiges Licht auf die Analyse der Gewalt werfen, die für sich nicht als (ethischer) Wert anzusprechen ist und schon deswegen aus dem sündelosen Verhalten des Herrn ausschied.

Viele (christliche) Menschen – gerade auch unserer Zeit – entscheiden sich für Gewaltverzicht. Wer keine Gewalt anwendet, schafft nicht jene Übel, die immer mit Gewaltanwendung verbunden sind; er schafft vor allem nicht jene «Spirale der Gewalt», die auf Gewalt mit je neuer Gewalt antworten lässt. Insofern ist Gewaltverzicht nicht mit ethischen Fragezeichen versehen. Aber man wird nicht übersehen dürfen: Gewaltverzicht ist für sich auch noch kein sittlicher Wert, sondern zunächst – bildlich gesprochen – ein leeres Blatt. Es muss erst beschrieben und ausgefüllt werden aus der Kraft der Liebe, der Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Güte, Solidarität. Andererseits gilt, dass dieses leere Blatt, auf dem sich schreiben lässt, nur der Christ wirklich zur Hand hat in einer bedrängten Situation, in der er auf Gewalt nicht aus Feigheit oder Gleichgültigkeit verzichtet, sondern dem Worte Jesu gemäss handelt: «Wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin» (Matth. 5, 39). Jesus wollte mit seiner Botschaft stets «ein 'Einvernehmen' mit dem Hörer erzielen»<sup>26</sup>; er will seinen Zuhörer nicht manipulieren, sondern überzeugen, er versucht ihn zur Einsicht zu bringen, «sein freies 'Einverständnis' zu gewinnen»<sup>27</sup>. Die Gottesherrschaft, die Nähe der Liebe Gottes fordert zu klarer Entscheidung und zielt auf echte Umkehr.

Dies muss wohl stets auch in der ethischen Verkündigung gesagt werden: Einvernehmliche, verständige, einsichtige mitmenschliche Verhältnisse sind in sich wertvoll. Durch Gewaltanwendung werden sie jedenfalls nicht verständlicher.

*Friedrich Beutter, Luzern*

<sup>25</sup> M. Hengel, *Christus und die Macht* (1974), S. 19; vgl. Matth. 5, 38–48; Mark. 8, 38.

<sup>26</sup> Hengel (A. 25), S. 21.

<sup>27</sup> Ebd.