Entwurf eines Gutachtens zur Frage des Widerstandsrechts nach evangelischer Lehre

I.

In den protestantischen Kirchen finden wir kein einheitlich entwickeltes Recht eines Widerstandes gegen die Staatsgewalt und können ein solches auch nicht erwarten. Das liegt an der besonderen, mit der Reformation gegebenen Nebenordnung von Kirche und Staat, die die mittelalterliche Überordnung der Kirche über den Staat ablöst. Die Bekenntnisse der Reformationskirchen vertreten gemeinhin den Satz: „das Evangelium verbeut allein privatam vindictam[1], daß niemand der Oberkeit in ihr Amt greife" (Apol. Conf. XVI, 7, Vom weltlichen Regiment). Es wird darauf hingewiesen, daß das Evangelium nicht „neue Gesetze bringt im Weltregiment, sondern gebeut und will haben, daß wir den Gesetzen sollen gehorsam sein und der Oberkeit, darunter wir wohnen, es seien Heiden oder Christen, und daß wir in solchem Gehorsam unser Liebe erzeigen sollen" (XVI, 5).

II.

1. Für die dennoch bestehende Frage nach der sittlichen Erlaubtheit bzw. Berechtigung von Eidbruch und Tyrannenmord im Rahmen eines Widerstandsrechtes oder von revolutionärer „Notwehr" sind für die Auffassung des Protestantismus die einschlägigen staatspolitischen

[1] private Vergeltung

und staatstheoretischen Lehren der sog. Monarchomachen reformierter oder lutherischer Herkunft (vgl. vor allem O. v. Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880. 3. Aufl. 1913; K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. 1916) im einzelnen weniger entscheidend, als vielmehr:

a) im allgemeinen die Tatsache, daß von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 19. Jhdts. die Frage nach dem Widerstandsrecht des Volkes von ihren religions- bzw. konfessionspolitischen Anfängen her sich im Vordergrund des staatswissenschaftlichen Denkens gehalten hat.

b) im besonderen die theologisch-ethische Argumentation in der Erörterung des Widerstandsproblems, wie sie begegnet 1. bei den Reformatoren, 2. in den Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirchen, sowie 3. in der neueren protestantischen Theologie (vgl. u. a.: K. Müller, Luthers Aussagen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, S. B. Bayr. Akad. der Wiss. 1915; J. Bohatec, Calvin und das Recht, 1934, S. 133 ff; P. Althaus, Der Brief an die Römer = Das Neue Testament Deutsch, Bd. 6, 1935, S. 109 f, 1946 u. 1949, S. 112 ff; ders., Obrigkeit und Führertum. 1936, S. 54 ff, K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, 1938, S. 212 ff; ders., Die kirchl. Dogmatik III/4, 1951, S. 513 f, vgl. die Anlagen!).

2) Das Problem des Widerstandes des Volkes gegen einen ungerechten und unrechtmäßigen Herrscher spielt bekanntlich eine erhebliche Rolle in der Staatslehre des klassischen Altertums und dann erst wieder auf dem Hintergrund des Kampfes zwischen kirchlicher und staatlicher Autorität im christlichen Mittelalter. Die Theokratie des Alten Testamentes und der Tyrannenhaß des klassischen Altertums bieten zunächst die wesentlichen Motive und Gesichtspunkte an. Thomas von Aquin und vor allem sein Kommentator Kardinal Cajetan entfalten in einer für die Diskussion maßgeblichen Weise die Lehren von der Volkssouveränität und dem Tyrannenmord. Die Theorie der Volkssouveränität, die im 11. Jhdt. im Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium kirchlicherseits als polemische Waffe entwickelt wird, ausgestaltet im „Defensor pacis" des Marsilius von Padua (der Herrscher als „civis principans"[2]), und die unter naturrechtlicher Bezugnahme auf die römische lex regia entwickelte Konstruktion des Herrschaftsvertrags sind die wesentlichen gedanklichen Grundelemente auch für die Monarchomachen des 16. Jhdts. und der Folgezeit. Hinzu kommt ein da und dort positiv-rechtlich festgelegtes Widerstandsrecht der Stände (Wolzendorff, 23 ff). Das Verhältnis der staatsrechtlichen und der naturrechtlichen Elemente im Widerstandsrecht der Monarchomachen ist allerdings in der Forschung noch umstritten (vgl. Gierke, Wolzendorff, Bohatec). Immerhin gilt, daß, wenn auch Wolzendorffs These, für die protestantischen Monarchomachen sei „Ausgangspunkt und Maßstab stets das im positiven Verfassungsrecht des ständischen Staates als typische Erscheinung gegebene Widerstandsrecht der Stände" (112), einseitig ist, diese Monarchomachen (Hotoman „Franco-gallia" 1573; die sog. Magdeburger Schrift „De jure magistratuum" 1573 [Beza?]; du Plessis-Mornay [oder H. Languet?] „Vindiciae contra tyrannos" 1574; Buchanan „De jure regni apud Scotos"; L. Danaeus „Politices Christianae libri septem" 1596, später, von Wolzendorff noch nicht beachtet, H. Mosanus [Becman] in seiner Auseinandersetzung mit H. Masius im ausgehenden 17. Jhrh.) das Widerstandsrecht über den Rahmen der jeweils bestehenden staatlichen Organisation hinaus theoretisch ausweiten können, aber nicht mit Hilfe einer Lehre von der Suprematie der kirchlichen Autorität gegenüber der staatlichen, sondern innerhalb einer im Grunde religiösen Staatsauffas-

[2] Bürger im Amt des Fürsten

sung. D. h., auch bei ihnen ist das Problem des Widerstands gegen die Obrigkeit immer noch zutiefst ein religiöses Problem bei allem Aufgebot juristischer Argumentation. 3) Als Grundlage hierfür gilt im allgemeinen Calvins Darlegung in der Institutio von 1536 (Kap. VI, Ende, Opp. sel. I. 279) von den mit den lakedämonischen Ephoren oder den römischen Volkstribunen verglichenen „populares magistratus", den Ständen, denen es als göttlich verordnete Pflicht zukommt, zum Schutz der Freiheit des Volkes gegen die pflichtvergessenen Herrscher vorzugehen (Einzelheiten: Bohatec 135 ff). Dieser Fall ist im besonderen und vor allem damit gegeben, daß die Obrigkeit den Versuch macht, den Gehorsam gegen Gott zu vereiteln. Eine solche Obrigkeit wird zum Tyrannen ohne Amtsbefugnis, zum gewöhnlichen Menschen. Hier kann u. U. auch der nach der Ansicht aller Reformatoren erlaubte Widerstand des Einzelnen gegenüber dem Gewalttäter als Privatperson geltend gemacht werden.

„Es ist . . . bezeichnend, daß auch der Widerstand nicht bloß im Rahmen des Staatsrechtes und nicht bloß für die Staatsbürger, sondern vom höchsten Standort des alle patriarchalischen Überordnungs- und Unterordnungsschichten regelnden absoluten Gesetzen Gottes befohlen wird und zwar . . . gegen das auch dem Heiden bekannte Naturgesetz" (Bohatec 139). D. h. Calvin schaltet das mittelalterliche Erbe, die konstitutiven und politischen Formalideen des „Naturrechts" aus: die Volkssouveränität und den Staatsvertrag. Er behält mit der Lehre von den zur Wahrung der Rechte der Untertanen eingesetzten drei Ständen die positiv-rechtliche Grundlage bei (die Ephoren-Lehre begegnet schon 1530 bei Melanchthon CR. XVI 440, Bohatec, 142, Anm. 36). Der Widerstand gegen die die religiösen Belange verletzenden Herrscher, die dadurch ihr Amt verscherzen, ist für Calvin eine Forderung der Religion, ohne daß diese Forderung mit dem Naturrecht identifiziert würde.

4. Die Aufgabe, Widerstandsrecht bzw. Widerstandspflicht mit den Geboten der Bergpredigt zu vereinbaren, führt allerdings dazu, das aktive Widerstandsrecht nur als eine ständische Angelegenheit zu behandeln. Das hat Calvin in der praktischen Reformationspolitik vorab in Frankreich konsequent festgehalten (Bohatec 151 ff, vgl. die politische Rolle, die Calvin den Prinzen von Geblüt zuspricht!), obwohl Morel wie später Beza (De jure magistratuum in subditos) den Gedanken vertreten, „alle können sich widersetzen gegen diejenigen, die in der Verletzung ihrer Amtspflicht sich eine tyrannische Herrschaft über die Untertanen anmaßen" (Bohatec 161). Die Schranke der Legitimität wurde auch nicht verlassen, als Calvin nach 1560 zu defensiven Widerstandsrüstungen rät, „denn er glaubt mit dem Kampf gegen die Gegner der religiösen Freiheit die mit dieser verknüpfte Autorität des legitimen Königs zu verteidigen" (Bohatec, 202).

5. Das Pathos, mit dem Calvin — bis in seinen Konzilsbegriff hinein — die Rechte und Pflichten der Stände praktisch vertreten hat, hat bewirkt, daß seine Lehre von den „populares magistratus" die Auffassung der Monarchomachen nachweislich bestimmt hat, während sie sich nicht auf die entsprechenden Begründungen des Widerstandsrechtes auf die verfassungsrechtliche Stellung der Stände bei Luther und Melanchthon berufen. In den grundsätzlichen Gedankengängen besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied in den beiden konfessionell verschiedenen Lagern der Reformation. Auch Zwingli hat schon 1523 das Widerstandsrecht des Volkes unter Ablehnung unmittelbarer Gewaltanwendung ganz positiv-rechtlich in ein genaues Verhältnis zu dem jeweils bestehenden Verfassungsrecht gesetzt (Wolzendorff, 20).

6. Kompliziert und umstritten liegen die Verhältnisse bei Luther im Blick auf die Verschiedenheit seiner hierher gehörigen Äußerungen; im allgemeinen läßt sich etwa Folgendes feststellen:

a) Luther lehnt im Grunde jeden gewaltsamen Widerstand ab, und zwar unter der Voraussetzung, daß der Kaiser „christliche Obrigkeit", bzw. Obrigkeit im „corpus Christianum" ist.

b) Theologie und Politik werden betont auseinandergehalten; für die Politik sind die Juristen zuständig. Da aber „Euangelion nicht widder die weltliche rechte lehret" (Müller 93), kann eine juristische Widerstandslehre auch vom Christen zu mindest zugelassen werden (vgl. WA 39 II, 72 u. 75 f).

c) Naturrechtliche Argumente spielen zwar eine Rolle, und zwar unter dem Begriff der Notwehr („defensionem esse iuris naturalis"[3] WA 39 II, 76), aber der Satz: „vim vi repellere licet"[4] wird abgelehnt, sofern er nicht ganz eindeutig defensiv verstanden wird.

d) Unproblematisch ist der Widerstand in folgenden Grenzfällen:
1) wenn der Fürst wahnsinnig wird; denn dann ist er kein Mensch mehr, 2) wenn der Kaiser im Dienst des Papstes oder des Türken handelt, 3) bei sicherem Wissen darum, daß der Kaiser unrecht hat, 4) auf Grund besonderer göttlicher Weisung.

e) Die schärfste Äußerung Luthers besagt, daß dem Kaiser Widerstand zu leisten ist, auch wenn er „sua sponte, non autoritate papae, proprio motu"[5] als tyrannischer Verfolger auftritt, und zwar um der Erhaltung und Überlieferung der reinen Lehre und der geordneten Kirchen willen (Disp. über Matth. 19, 21 vom 9. Mai 1539, WA 39 II, 77).

7. Praktisch hat Luther den juristischen Argumentationen für ein Widerstandsrecht der Reichsstände zugestimmt, um denen, die auf Grund davon Widerstand leisten, seelsorgerisch ein gutes Gewissen zu lassen. Aber er hat für sich die Gegenwehr nicht lebhaft und aus voller innerer Überzeugung zu befürworten vermocht. Dennoch vertritt er die Ansicht, daß den christlichen Fürsten gegenüber dem tyrannischen Kaiser, sofern dieser auch zum corpus christianum gehört (und nicht ein Heide ist) eine Widerstandspflicht zur Wahrung der 1. Tafel des Dekalogs zukomme (Nostri autem principes non sunt gentiles, sed omnes sumus pariter christiani et debemus resistere tyranno quoad priman tabulam[6]. WA 39 II, 78, 18).

8. Neben dem Fall der Tyrannis, d. h. des Mißbrauchs obrigkeitlicher Gewalt, der Widerstand als möglich und unter Umständen als geboten erscheinen läßt, kennt Luther auch den Fall der „Anomia", d. h. der grundsätzlichen Gesetzlosigkeit (sine lege, extra legem et supra legem[7], WA 39 II, 65, 3; 82, 16; 85, 8; 88, 8). Konkret sieht er ihn freilich nur beim Papsttum, das er unter dem Gesichtswinkel seines totalitären Herrschaftsanspruches durchkonstruiert (WA 39 II, 58 f), und dann definiert als „tale monstrum, quod fingit, se habere imperium mundi"[8] (59, 14; vgl. 65), während selbst der Tyrann noch „magna ex parte subiectus est legibus"[9]. Diesem Untier (bestia) absoluter Willkür gegenüber gilt die „defensio naturalis", d. h. „die Gegenwehr ist natürlich" (WA 39 II, 65, 15). Hier wird u. a. sogar der Aufstand Pflicht; „si ego solus possem seditionem facere, facerem"[10] (WA 39 II, 57, 18 u. o.) sagt Luther wiederholt. Es geht da — unter dem Titel „bestia", „belua", „Berwolff" (vgl. Dan. 11, 36; 2. Thess. 2, 3) — um die Pervertierung der Herrscherpflichten im

[3] Verteidigung ist natürlichen Rechts
[4] es ist erlaubt, Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen
[5] aus eigenem Antrieb, nicht auf Grund päpstlicher Autorität, von sich aus
[6] Unsere Fürsten sind nicht Heiden, sondern wir alle sind gleicherweise Christen und müssen hinsichtlich der ersten Tafel dem Tyrannen Widerstand leisten
[7] ohne Gesetz, außerhalb und oberhalb des Gesetzes
[8] ein derartiges Ungeheuer, das vorgibt, es habe die Weltherrschaft
[9] zu großem Teil Gesetzen unterworfen ist
[10] wenn ich allein einen Aufstand machen könnte, täte ich es

äußersten Fall. Hier handelt es sich stets um eine Macht, die sowohl das Evangelium mit Füßen tritt, als auch zugleich das weltliche Recht auflöst (WA 39 II, 82), als „raptor corporum et animarum"[11] (39 II, 83, 8). Es ist die Gestalt des „Antichrist" im Papsttum, und Luther kann nur hier, aber nicht bei der (christlichen) Obrigkeit weltlichen Herrschaftsbereichs dieses Äußerste der Pervertierung von Recht und Herrschaft erblicken (vgl. WA 39 II, 79, 26). Daß er es auch nicht einmal beim Türken findet, daß dieser für ihn nicht gänzlich ein „vivere sine lege"[12] repräsentiert, das zeigt, daß Luthers geschichtliche Bindung in der Frontstellung gegen das Papsttum es ihm verwehrt, eine entsprechende Verkehrung staatlicher Macht, womöglich in pseudoreligiöser Form, in den Blick zu bekommen (eine Andeutung findet sich WA 39 II, 74, 7: Nam cui principum non deberem resistere habenti gladium utrumque etiam acutum?[13] Das historische Beispiel ist Georg von Sachsen, welcher voluit fieri papa et elector.[14] Hier gilt: Igitur debemus omnes resistere huic monstro, quia ibi non resistimus principibus nec magistratui tyranno. Non enim est legitimus magistratus, quia est invasio rei publicae constitutae per homines[15]). Diese zeitgeschichtlich bedingte Schranke der Konkretisierung seines grundsätzlichen Urteils schließt aber nicht aus, die von ihm für das „Untier" der Papstherrschaft geltenden Konsequenzen der äußersten, von allen und vom einzelnen zu leistenden Widerstandspflicht auf den für Luther (noch) undenkbaren Fall einer Dämonisierung weltlicher Herrschaft, eines „Unrechtsstaates", der „ohne Gesetz" lebt, anzuwenden.

9. Auf dieser Linie steht dann die in eine schlichte Aufzählung der von den Christen „zum Nutzen des Nächsten" geforderten Werke der zweiten Tafel des Dekalogs eingeordnete knappe Formel des Schottischen Bekenntnisses von 1560: „tyrannidem opprimere" (Art. XIV, „Tyrannei niederzuwerfen").

10. Mit alledem wird eine Antwort auf die die Reformatoren und ihre Nachfolger immer wieder bewegende Grundfrage versucht, ob gewaltsamer Widerstand im Blick auf Matth. 5, 39 erlaubt sei, und damit auch auf die Sonderfrage, „an christianus bona conscientia sequi possit juristarum doctrinam"[16] (WA 39 II, 72, 19), angesichts eben dieses „non licet resistere malo"[17]. Man wird behaupten dürfen, daß die Beantwortung dieser Frage durch die Reformatoren und die reformatorischen Bekenntnisschriften innerhalb der Grenzen einer aus seelsorgerlichen Gründen bejahten Erlaubtheit des Handelns nach dem Widerstandsrecht der Juristen einerseits und der Auffassung des „tyrannidem opprimere" als Pflicht des einzelnen Christen andererseits in verschiedener Weise erfolgt. Abgelehnt wird jedoch die Verteidigung des Evangeliums selbst mit Waffengewalt, abgelehnt ein Widerstand im eigenen Interesse außerhalb einer zumindest theoretisch konstruierten Legitimität oder völligen Gesetzlosigkeit, die alle weltliche und religiöse Satzung zerstört. Dagegen erscheint es als Christenpflicht, innerhalb der angegebenen Grenzen und Grenzfälle in verschiedener Weise bis zum persönlichen Einsatz des einzelnen mit allen Mitteln für die Aufrechterhaltung zumindestens eines Restes von Gesetz und Ordnung in der Welt einzutreten.

[11] Räuber Leiber und der Seelen

[12] Leben ohne Gesetz

[13] Welchem Fürsten sollte ich nicht widerstehen, der beide Schwerter (das weltliche nämlich und das geistliche) hat und scharf handhabt?

[14] wollte Papst und Kurfürst werden

[15] Daher müssen wir alle diesem Untier widerstehen, weil wir hier nicht Fürsten noch tyrannischer Regierung widerstehen. Es ist keine gesetzmäßige Regierung, denn es handelt sich um Umsturz des durch Menschen konstituierten Staates.

[16] ob ein Christ guten Gewissens der Lehre der Juristen folgen kann

[17] es ist nicht erlaubt, dem Übel zu widerstehen

11. Diese Erkenntnisse sind zwar sehr bald im Zusammenhang mit dem pietistischen Rückzug der Christen aus der Welt und durch eine absolutistische Interpretation des lutherischen Obrigkeitsgehorsams aus dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde und aus der politischen Ethik ihrer Theologen weithin verschwunden, aber sie haben sich dennoch bei einzelnen vor allem in öffentlicher Verantwortung und politischer Aktivität befindlichen christlichen Männern auch des 19. Jhdts. gelegentlich als für ihr Handeln mitbestimmend wieder gezeigt, z. B. in dem Konflikt der preußischen Konservativen (Ernst Ludwig v. Gerlach, Moritz v. Blankenburg, Hans Kleist-Retzow) gegen Bismarck; auch in Stahls und Vilmars Wendung gegen die Revolution von oben.

12. Auch innerhalb des gesellschaftlichen Daseins des einzelnen Christen wird von den Reformatoren gegenüber den Richtungen, die damals die Gewaltlosigkeit lehrten, ein Recht auf Widerstand behauptet, das sich, freilich unter Verlust des mit ihm verbundenen politischen Verantwortlichkeitsgefühls, auch in der späteren Zeit durchgehalten hat. Wird z. B. ein Christ von einem Räuber überfallen, der von ihm, weil er Christ ist, verlangt, daß er sich widerstandslos ausplündern lasse, so ist er als Bürger der irdischen Rechtsgemeinschaft verpflichtet, Widerstand zu leisten (sicut magistratus ipse resistit, cuius membrum es, ita praecipit tibi resistere virtute secundae tabulae, cui teneris obedire[18]. These 32, WA 39 II, 41; vgl. 80, 7: Quicunque occidit latronem in itinere, fungitur officio magistratus principis[19]). Er hat so, weil er Christ ist, eben als Glied der weltlichen Rechtsgemeinschaft stellvertretend deren Funktion wahrzunehmen, wenn ihre Beauftragten verhindert sind, es selbst zu tun.

III.

1. Auf unsere Situation angewandt würde das bisher Ermittelte bedeuten, daß etwa angesichts der Ereignisse des 9. 11. 38 ein kommandierender General in seinem Wehrkreis durchaus als evangelischer Christ das Recht gehabt hätte, mit seiner militärischen Macht zum Schutz seiner bedrohten und entrechteten Mitbürger einzugreifen. Er würde nach evgl. Lehre in diesem Fall „das Schwertamt" recht gebraucht haben, weil er es zum Schutz der unschuldig Verfolgten und zur Abwehr organisierter, wenn auch „staatlich" geschützter Räuber und Mordbanden angewendet hätte. Ebenso hätte ein General oder Staatsmann, der etwa der Überzeugung war, daß die Inhaber der Staatsgewalt, die den Krieg vorbereiteten, eine „Räuberbande" seien, Recht daran getan nach evangelischer Lehre, wenn er sie beseitigt und damit den Krieg verhindert hätte. Denn der „ungerechte" d. h. der zum Zweck des Raubes und der Unterdrückung geführte Krieg ist eine Manifestation des Tieres aus dem Abgrund. (Luther, Warnung an seine lieben Deutschen. 1531. WA 30 III, 283: „Man mus nicht alles auffrürisch sein lassen, was die bluthunde auffrürisch schelten. Denn damit wollen sie aller welt das maul und die fausst binden, das sie niemand weder mit predigen straffen noch mit der fausst sich weren solle und sie ein offen maul und freie hand behalten. Wollen also durch den namen der auffrur alle welt schrecken und fahen, sich selbs aber trösten und sicher machen. Nein, lieber gesell, man müst dir die definition und deutung anders furlegen. Auffrur ist nicht, wenn einer widder das Recht thut. Sonst müsten alle ubertrettung des Rechten auffrur heissen, Sondern der heisst ein auffrürer, der die Oberkeit und Recht nicht leiden wil, sondern greifft sie an und streit widder sie und wil sie unterdrucken und selbst Herr sein und Recht stellen, wie der Müntzer thet ...").

[18] „Dann gleich wie die Oberkeit, welcher du ein Glied bist, selbst widersteht, also gebeut sie dir widerstand zuthun, aus vermög der andern Tafel, welcher du gehorsam zu sein schuldig bist" (WA 39 II, 46)

[19] wer immer einen Räuber auf dem Wege tötet, waltet des Amts der fürstlichen Behörde

2. Das biblische Recht einer solchen Handlung ergibt sich daraus, daß der Staat nach Rö. 13 die Aufgabe hat, die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen, und daß der Christ im Wissen um Gottes Willen (Rö. 12, 1) die Entschlossenheit aufbringen soll, eine Umkehrung dieser Bestimmung durch die Staatsgewalt unter allen Umstanden zu verhindern. Nicht nur Calvin, sondern auch Luther betont in diesen Fällen den Unterschied zwischen der heidnischen und der christlichen Auffassung der staatsbürgerlichen Pflicht (s. o. II, 7).

3. Karl Barth hat in der Auslegung des Art. 14 der Schottischen Konfession zu der Forderung eines pflichtgemäßen „tyrannidem opprimere" aufgeführt: „Es kann uns der Gehorsam — nicht gegen die politische Ordnung, aber gegen die konkreten Vertreter zur Unmöglichkeit werden, wenn wir gleichzeitig den Glauben und die Liebe festhalten wollen. Es könnte sein, daß wir diesen und diesen Machthabern nur noch in Ungehorsam gegen Gott und dann faktisch auch im Ungehorsam gegen die politische Ordnung gehorsam sein könnten. Es könnte sein, daß wir es mit einer Regierung von Lügnern und Wortbrüchigen, Mördern und Brandstiftern zu tun hätten, mit einer Regierung, die sich selbst an die Stelle Gottes setzen, die die Gewissen binden, die Kirche unterdrücken und sich selber zur Kirche des Antichrist machen wollte. Es könnte dann offenbar sein, daß wir nur noch wählen könnten: entweder im Ungehorsam gegen Gott den Gehorsam gegen diese Regierung oder im Gehorsam gegen Gott den Ungehorsam gegen diese Regierung. Müßte dann nicht Gott mehr gehorcht werden als den Menschen? Müßte es uns dann nicht verboten sein, nur leiden zu wollen? Müßte dann nicht der in der Liebe tätige Glaube an Jesus Christus unsere aktive Resistenz ebenso notwendig machen, wie er, wenn wir nicht vor diese Wahl gestellt sind, die passive Resistenz, oder auch unsere positive Mitarbeit notwendig macht? Genau so, wie er in der Kirche unter den entsprechenden Umständen die Reformation und damit . . . den Bruch zwischen wahrer und falscher Kirche notwendig macht? Müßte dann das Gebet für diese Regierung, ohne aufzuhören, für ihre Personen und ihre Bekehrung, für ihr ewiges Heil vor Gott einzutreten, nicht doch ganz schlicht zum Gebet um ihre Beseitigung als politische Machthaber werden und würden wir dann nicht, diesem Gebet entsprechend, auch handeln müssen?" (Gotteserkenntnis usw. Seite 214; vgl. ferner K. Barths ausführliche Stellungnahme, Kirchl. Dogmatik III 4, 513—51 5dazu die z. T. anders begründeten und offenkundig nicht ganz streng durchdachten Ausführungen des lutherischen Theologen P. Althaus a. a. O.).

4. Wir kommen in der Auslegung von Luthers Thesen über das politische Widerstandsrecht der Christen gegen den zur Bestie gewordenen Staat zu demselben Ergebnis. In diesem Falle haben nämlich die Träger öffentlicher Gewalten die Pflicht, den Staat in seinem eigentlichen, von Gott gemeinten Sinn zu bewahren und damit das Volk bzw. die durch die Perversion eines solchen Staates gefährdeten Völker.

5. Man wird den Männern des 20. Juli von der evangelischen Glaubensauffassung her höchstens den Vorwurf machen können, daß sie zu spät eingegriffen haben, man wird ihnen aber nicht als Schuld anrechnen dürfen, daß Erwägungen über einen gewaltsam herbeizuführenden Wechsel in der Staatsführung in Kreisen der politischen und militärischen höchsten Beamten des 3. Reiches von dann an ernsthaft überhaupt erwogen wurden, als deutlich war, daß die Staatsführung unter Adolf Hitler einen ungerechtfertigten Krieg vorbereitete. Man wird für das Zuspätkommen jener Männer erklärend und entschuldigend anführen können, daß die reformatorische Lehre von einem gebotenen Widerstand der Christen im Rahmen der 2. Tafel des Dekalogs („zum Nutzen der Nächsten") innerhalb der evangelischen Kirche seit langem in Verfall geraten und gänzlich zurückgetreten ist hinter der anderen Lehre vom leidenden Gehorsam. Wenn aber

schließlich in dem Augenblick, da deutlich wurde, daß alles verloren war und das Chaos einzubrechen drohte, Männer aus dem Kreise der Widerstandsbewegung sich entschlossen, unter dem formellen Bruch eidlicher Verpflichtung und mit Gewalt den Inhaber der obersten Staatsgewalt zu beseitigen, so haben sie damit ein Zeichen aufgerichtet, für echte, christliche und politische Verantwortung, welches der Ansatz sein könnte zu einer Neubesinnung auf das Recht und die Grenzen der politischen Gewalt. Die Tatsache, daß ihr Unternehmen von Mißerfolg begleitet war, besagt wenig gegenüber der geistigen Bedeutung ihrer Tat. Vielleicht darf man es als eine Fügung Gottes ansehen, daß der Mißerfolg ihre Tat als ein reines Opfer erscheinen läßt, welches in den geistlichen und sittlichen Bezirken unseres Lebens größere Bedeutung haben könnte, als wenn das Attentat gelungen wäre. Wir haben als Christen nicht über den politischen Ertrag dieses Einsatzes zu befinden, wohl aber die Aufgabe, die sittliche Bedeutung der hier sichtbaren Staatsgesinnung als Ansatzpunkt für einen echten Neubau unseres bis in den Grund hinein zerrütteten Staatswesens zu würdigen.

Göttingen, März 1952 Hans-Joachim Iwand · Ernst Wolf

Anlagen:

Karl Barth: Kirchliche Dogmatik III, 4; S. 513—515, Zürich 1951.

Die andere kritische Situation ist die, die im Mittelalter und in der früheren Neuzeit unter dem etwas sensationellen Namen des „Tyrannenmordes" öfters mit mehr oder weniger Vorsicht diskutiert worden ist. Das Leben einer staatlichen Gemeinschaft kann ja nicht nur von außen, sondern auch von innen und vielleicht ganz besonders durch eine bestimmte, unter dem Schein und Vorwand rechtmäßiger Regierung hervorgehobene oder sich selbst hervorhebende, üble Person bedroht sein. Dieser Mensch mag entweder schon illegitim an die Spitze und zur Kontrolle der Machtmittel des Staates gekommen sein. Oder es mag so sein, daß er, auf legitime Weise dahingekommen, von dessen Machtmitteln einen illegitimen, verkehrten, vielleicht geradezu verbrecherischen Gebrauch macht. Und nun ist sein Handeln vielleicht nicht nur dazu angetan, die guten Rechte vieler oder aller anderen Staatsangehörigen zu schmälern und zu unterdrücken — das möchte an sich zu ertragen sein: von hier aus wird man in dieser Sache n i c h t denken dürfen. Es ist aber vielleicht dazu angetan, das Staatswesen als ganzes und als solches und mit ihm alle seine Angehörigen in ein vielleicht nicht mehr gutzumachendes Verderben zu stürzen. Wie aber, wenn es, eben wegen der Gewaltanhäufung in den Händen dieser einen Person und weil dieser Mensch dauernd Macht vor Recht gehen läßt, verfassungsmäßige und gesetzliche Mittel, sein böses Werk aufzuhalten oder ihn aus seiner so gemeingefährlich gewordenen Stellung zu entfernen, praktisch nicht geben sollte? Wie, wenn die nächsthöchsten bzw. nächstverantwortlichen Instanzen, von denen die Initiative zur Wiederherstellung der an höchster Stelle zerbrochenen Rechtsordnung allenfalls ausgehen könnte und müßte, dazu nicht fähig oder nicht willig sein sollten? Darf es dann nicht sein, daß jemand aus den unteren Rängen der staatlichen Hierarchie, vielleicht auch jemand, der dieser gar nicht angehört, die offenkundig am Boden liegende Sache des Rechtsstaates auf seine persönliche Verantwortung zur Errettung des Ganzen aufnimmt und — da alle anderen Wege verschlossen sind — unter Einsatz seines eigenen Lebens zur Eliminierung, das heißt zur Tötung jener gemeingefährlichen Person schreitet? Darf das als Mord nicht sein oder ist das ein in extremis gebotener Akt von Staatstreue und also kein Mord? Könnte es nicht sein, daß irgend jemand das nicht nur tun d a r f , sondern tatsächlich tun m u ß ?

Die so zu umschreibende Frage ist keine fiktive Frage und keine aus irgendwelcher alten Zeit. Wir können Jael und Judith, Brutus und Wilhelm Tell hier aus dem Spiel lassen. Ebenso hat sich nämlich diese Frage in unseren eigenen Tagen in den Jahren zwischen 1938 und 1944 nicht nur einigen, sondern sehr vielen ernst und zum Teil auch christlich ernst gesinnten Männern in Deutschland in Beziehung auf die Person von A d o l f H i t l e r gestellt und ebenso ist sie von ihnen theoretisch entschieden p o s i t i v beantwortet worden. Der lutherische Theologe D i e t r i c h B o n h o e f f e r hat zu diesen Kreisen gehört. Er war auf Grund seines Verständnisses des Evangeliums eigentlich Pazifist. Es steht aber fest, daß er diese Frage jedenfalls auch nicht negativ beantwortet hat. Der Diplomat E r i c h K o r d t („Nicht aus den Akten . . . ", 1950) hat geschildert, daß viele dieser Männer sich im November 1939 darüber einig waren, daß die von Hitler geplante Westoffensive mit Verletzung der holländischen und belgischen Neutralität für Deutschland den Anfang vom Ende bedeuten und also unter allen Umständen verhindert werden müsse, so wie die Dinge damals lagen, aber nur durch die physische Vernichtung jenes verhängnisvoll entschlossenen und mächtigen Menschen verhindert werden könne. Man w o l l t e das Attentat und man plante es, und es fehlte damals auch nicht an Gelegenheit und Mitteln, es aus-

zuführen. Es scheiterte nach Kordts sehr aufrichtiger Erklärung durchaus nicht daran, daß man aus religiösen oder moralischen Gründen vor dem sogenannten „Tyrannenmord" als solchem zurückschreckte. Man stärkte sich vielmehr an einem Wort des Thomas von Aquino: quando non est recursus ad superiorem . . . tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur. Man war sich theoretisch völlig im klaren darüber, daß der Fall der ultima ratio gegeben sei und daß diese ergriffen werden müsse. Das Attentat scheiterte schlicht daran, daß niemand es ausführen wollte, ohne das Nachher zu erleben, das heißt aber niemand unter rücksichtslosem Einsatz seines eigenen Lebens. Wegen derselben Hemmung mußte später (als es schon lange zu spät war!) auch der Versuch des Grafen Claus von Stauffenberg am 20. Juli 1944 mißlingen. Man wird diese Männer wegen dessen, was Kordt ihre (auch seine eigene) „Unzulänglichkeit" nennt, nicht anklagen dürfen. Nur daß man dieser Hemmung offenbar entnehmen muß: ein klarer kategorischer Befehl Gottes zu jener Tat lag für sie nicht vor, sonst hätte er jene Hemmung, die ja mit Ethik nichts zu tun hatte, bei ihnen überwinden müssen. Wiederum wird man sie aber auch nicht deshalb anklagen dürfen, daß sie dieses Attentat allen Ernstes erwogen, ja in aller Form beschlossen hatten. Genau in solcher Situation konnte es Gottes Gebot sein — wer will sagen, ob es damals nicht doch vorlag und nur überhört wurde? — ad liberationem patriae tyrannum occidere, konnte es gebotener Gehorsam sein, dies tatsächlich zu vollenden.

Auch Calvin, Theodor Beza, John Knox haben — zwar nicht, wie man ihnen gröblich unterschoben hat, den „Tyrannenmord" als eine allgemeine Möglichkeit „erlaubt" oder gar zu einer Art staatsrechtlichen Institution erhoben, wohl aber auf solche extreme öffentliche Notstände hingewiesen, in welchen es geschehen könne, daß Gott einen Rächer und Erlöser erwecke, dessen tötendes Werk dann nicht Mord sei, sondern nach seinem Geheiß geschehen müsse. Sollte ein Lutheraner das allzu bedenklich finden, so lese er nach, was Luther — seine spätere Lehre von den zwei Reichen stand ihm wohl damals noch nicht so deutlich vor Augen — in der Zeit seines ursprünglichen Zornes gegen Rom und alle „Romanistae" (in seinem Nachwort zu einer Schrift des Sylvester Prierias 1520, WA 6, 347, 17 f.) als Vorschlag zur Wendung sogar des kirchlichen Notstandes geschrieben hat: Diebe, Räuber und Häretiker bringe man um — Cur non magis hos magistros perditionis . . . omnibus armis impetimus et manus nostras in sanguine istorum lavamus tanquam a communi et omnium periculosissimo incendio nos nostrosque liberaturi?

Über das schwerste innere Gedränge, in das ein Mensch gestürzt sein muß, der sich in dieser Richtung zum Handeln aufgerufen weiß, soll jetzt nur noch das Nötigste gesagt werden. Wer sich zu solchem Handeln nicht schwer entscheidet, wird es sicher besser gar nicht tun. Es geht ja nicht nur um jene Frage, ob es für ihn noch ein Nachher geben möchte. Mit ihr könnte er fertiggeworden sein. Es geht aber um das reine Herz und die reinen Hände, um das ganz freie Gewissen, ohne das in solcher Sache niemand handeln wollen sollte. Er wird ja dabei gar keine, auch keine für solchen Notstand bestimmte und in solchem Notstand in Kraft zu setzende Einrichtung hinter sich haben, vielleicht nicht einmal ein Amt, daß ihn formal einigermaßen legitimieren könnte, wahrscheinlich nicht einmal viele geistlich kompetente Freunde, vielleicht keinen Seelsorger mit wirklichem theologischem Überblick. Er wird mit seiner Sorge um den Staat und mit seiner Verantwortlichkeit für ihn, vor allem aber auch mit seiner Sorge um den Menschen, dem er das Leben nehmen soll, mit dem Glauben, in welchem er auch an ihn und für ihn denken muß, mit der Fürbitte für ihn, die er so wenig unterlassen kann als die Bitte um sein eigenes in solcher Lage wahrhaft gefährdetes Heil — er wird in dem allem vielleicht völlig allein sein: allein mit seiner Sicht der gegebenen Lage, allein mit seinem Urteil, allein mit seinem Gewissen das heißt aber als Hörer des Gebotes Gottes, und endlich und zuletzt allein mit seiner Tat. Die ganze Last dieser Situation ist wohl zu bedenken, wenn man auch mit diesem Grenzfall rechnen will Aber daß auch er gegeben, daß diese wunderliche Form von Todesstrafe einem Menschen von Gott geboten sein kann, das sollte darum nicht bestritten werden. Und dann auch das nicht, daß, wenn solches Handeln als von Gott geboten erkannt ist, aus jener vielleicht fast erdrückenden Einsamkeit heraus — in Wirklichkeit doch inmitten der communio sanctorum — entschlossen gehandelt werden muß.

Das Neue Testament Deutsch, Bd. 6, Der Brief an die Römer, übersetzt und erklärt von Paul Althaus; Göttingen, 1935, S. 109 f, 1946; S. 112 f.

Die christliche Lehre vom Staat wird auch heute von Röm. 13 ausgehen, kann aber in Röm. 13 nicht aufgehen: Paulus redet nur vom Rechtsstaat und seiner sittlichen Bedeutung, für uns kommt der Staat darüber hinaus als Form einer Nation für ihr Leben in der Geschichte in Betracht. Für uns sind durch die Wirklichkeit der Geschichte brennende Fragen in bezug auf den Staat gestellt, die Paulus noch nicht kannte oder die er doch in unserem Kapitel gar nicht an-

rührt, auf die wir also bei ihm nicht unmittelbar die Antwort suchen dürfen. Man darf aus Röm. 13 nicht mehr herauslesen als Paulus sagen will. Wir können nicht umhin, zu fragen: wodurch unterscheidet sich echte, von Gott geordnete Obrigkeit von wilder, eigenmächtiger Tyrannis? Paulus stellt die Frage nicht und gibt auch keine unmittelbare Antwort auf sie. Immerhin weist 13,3.4 uns für unsere eigene Besinnung den Weg. Bedeutet tatsächlicher Machtbesitz und Machtverwaltung schon „Obrigkeit"? Machtverwaltung hat als Bändigung des Chaos immer schon ihre Würde. Aber zur „Obrigkeit" gehört hinzu, daß die Verwaltung der Macht im Dienste sittlich bestimmter Rechtsordnung stehe, dem „Bösen" wehre, das „Gute" ehre (V. 3). Mißbraucht wird Röm. 13, wenn man mit ihm unmittelbar und gesetzlich die Frage politischer Sittlichkeit entscheiden will, ob nicht für die „Untertanen" aus der Verantwortung für den Staat heraus die Pflicht zum Kampfe mit einer Regierung um die Erneuerung eines entarteten, verrotteten Staates entsteht und ob dieser Kampf nicht im äußersten Falle, beim Versagen aller anderen Mittel, mit Gewalt ausgetragen werden muß — das sittliche Problem der Revolution. Diese schweren Fragen kann man nicht durch Berufung auf Röm. 13 einfach niederschlagen — sie sind uns zu eigener Besinnung und Entscheidung gestellt. Paulus hat es nicht mit der Frage des politischen Kampfes im Staate und des Umsturzes überhaupt zu tun, er wendet sich ausschließlich gegen die Gelüste zum Umsturz im Namen der christlichen Freiheit und Würde, ausschließlich gegen die „christliche Revolution".

(Zusatz 1946)

Diese Front von Röm. 13 gegen den religiösen Zweifel am Staate, gegen Emanzipationsgelüste im Namen des Evangeliums darf nicht vergessen werden. Nach dieser Seite hin spricht Paulus das grundsätzliche Ja zum Staate aus. Da er keine umfassende Ethik für den Christen im Staate, sondern ein bestimmtes seelsorgerliches Wort schreiben will, hat er keinen Anlaß, auf die Problematik der Autorität des Staates und des Gehorsams der Christen als Staatsbürger an dieser Stelle einzugehen. Die Grenzen der Autorität und des Gehorsams hat Paulus selbstverständlich genau so gesehen und verkündet wie die Urapostel mit ihrem Vorbehalte Apg. 4,19; 5,29. Daß man um Gottes willen unter Umständen ein Nein zu den Ansprüchen der politischen Macht sprechen muß, wußte Paulus nicht erst als Christ, sondern schon als frommer Jude, vgl. 1. Makk. 2,19 ff.; 2. Makk. 7,30. Man darf sich also nicht auf Röm. 13 berufen, um jene frag- und kritiklose Untertanengesinnung, jene unbedingte Loyalität gegen den Staat zu rechtfertigen, die vergessen hat, daß die Autorität Gottes und seiner Gebote die Autorität des Staates und die Gehorsamspflicht der Bürger nicht nur begründet, sondern ihnen auch die Grenzen zieht.

P. Althaus, Obrigkeit und Führertum. Wandlungen des evangelischen Staatsethos. 1936, S. 54 ff.

Aus der Sorge für anvertrautes Leben folgt: „Die Verantwortung fordert den Einsatz zum Schutze des Volkes gegen eine schlechte Regierung, bis hin zur äußersten Möglichkeit des Angriffes auf Regierung und Verfassung. Die Verantwortung für das Leben des Volkes, dem zu dienen die Autorität der politischen Gewalt begründet und begrenzt, kann den Angriff auf die Regierung zur Pflicht machen, wenn sie nicht mehr aus Verantwortung heraus handelt und damit aufgehört hat, dieses Volkes Obrigkeit zu sein . . . Revolution in diesem Sinne wird getragen von Männern, die sich durch den ‚Auftrag der Not' berufen wissen: nicht mehr die Regierenden, sondern sie selber sind Organ des Gotteswillens über ihrem Volke." Die Legitimität sozusagen dieser „rechten Revolution" ruht darauf, daß es sich bei ihr weder um Egoismus noch um christlichen Utopismus der Revolution handelt, die Luther beide scharf ablehne. „Wir bleiben in der apostolisch-lutherischen Linie, indem wir die rechte politische Revolution scharf abgrenzen gegen die Revolution des individualistisch-demokratischen Egoismus und die Revolution des religiösen oder säkularisierten Utopismus, z. B. des Bolschewismus. Der revolutionäre Angriff auf die Regierung bedeutet immer einen tragischen Konflikt: die Ordnung als solche, die Rechtsform, die dem Chaos wehrt, wird zerbrochen. Solches Wagnis wird gerechtfertigt allein durch die Vollmacht, die Gottes Berufung gibt. Dieser Vollmacht wird man aber nicht anders als im Wagnis gewiß: da erst entscheidet sich, ob sie eingebildet, angemaßt oder echt ist. Gerechtfertigt im geschichtlichen Sinne wird eine Revolution durch ihr Gelingen, d. h. dadurch, daß sie es vermag, eine neue gesunde Ordnung aufzurichten, einen Staat, der dem Leben und der Aufgabe des Volkes besser dient als die zerbrochene Verfassung. Das Ethos der Revolution ist das gleiche wie das Ethos aller Politik: der selbstlose Dienst an dem Leben des Volkes." (S. 56). — Man beachte, daß Althaus betont, er habe sich bereits seit 1921 (Religiöser Sozialismus, S. 91 f.) „zu der Notwendigkeit bekannt, über das altlutherische Nein zu jeder Revolution hinauszuführen" (S. 53, Anm. 1). Das geschah — blickt man auf die konkrete Situation — auf dem Hintergrund der Weimarer Republik, deren Rechtsstaatlichkeit im Vergleich mit dem Dritten Reich doch wohl kaum ernstlich angezweifelt werden konnte.