

Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira

Die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen Strukturen der Ungerechtigkeit

Die Revolution bestimmt sich anfänglich als ein ethisches Vorhaben. Sie entsteht, indem sie das Bewußtsein der Unterdrückten aufruft. Die tatsächlichen Bedingungen der Erhebung werden durch die Bewußtseinsbildung geschaffen, die von den Bedürfnissen, von den Nöten, aber auch von den Ungerechtigkeiten, den Diskriminierungen, den Herrschaftsverhältnissen ausgeht, die der Protest der Führer ans Licht bringt. Die Revolution bezieht ihre Kraft von moralischen Werten, die sie verwirklichen, aufrichten oder wiederaufrichten will, weil sie sich als die Kraft des Rechtes ausgibt, indem sie die unter der Form von gewalttätigem oder verstecktem Betrug herrschende Gewalt zu verdrängen sucht. Aber eine solche Kraft schlägt rasch in Schwachheit um. Der Verruf, der von außen kommt, von der internationalen öffentlichen Meinung, erreicht und vergrößert die Demoralisierung, die zuweilen sogar die Partisanen entwaffnet. Gewiß, diese demobilisierende weil demoralisierende Krise ist das Ergebnis einer Reihe von Mißerfolgen oder halben Erfolgen, die auf die erste revolutionäre Begeisterung unvermeidlicherweise folgen. Aber wir möchten hier die eigentlich ethischen Faktoren aussondern und analysieren.

Es ist ganz klar, daß die Revolution für die Gewissen neuartige Situationen schafft. Sie setzt ihnen Grenzfälle, die auf den ersten Blick unlösbar sind, vor allem, wenn es darum geht, die Widersprüche zu beseitigen, die inneren und äußeren Gegner zu beseitigen. Diese neuen ethischen Probleme werden jedoch von einem vor-revolutionären Bewußtsein, von einer in den der Befreiungsbewegung vorausgehenden Kulturen und Gesellschaften herrschenden Moral aus angegangen – einer Moral, die bei den Völkern, die die revolutionären Vorgänge von außen beurteilen, weiterhin in Geltung ist. Diesen Konflikten sind alle denkenden oder handelnden Menschen begegnet: «Saubere Hände haben», «sie überhaupt nicht zu haben» (Péguy), vermeiden, sie durch die Gewalt zu verschmutzen oder sie in der Unterlassung verkommen zu lassen. Gehören solche Widersprüche zu einem gewissen Typ von Moral oder zum wesentlichen Gegensatz zwischen der Moral und der Revolution? Indem wir einige dieser

Gewissensfälle, die offensichtlich in eine Sackgasse führen, ins Auge fassen, möchten wir uns auf diese grundsätzliche Fragestellung, die die Beziehungen zwischen der Revolution und der Moral berührt, konzentrieren.

Die Lehre der Grenzsituationen

Die auf den ersten Blick unlösbaren Grenzsituationen und Gewissensfälle bilden wertvolle Wegweiser. Sie zeigen die Orientierungen und die Grenzen der ethischen Systeme auf diesem Gebiet. Für den europäischen Leser vor allem ist die typischste Situation jene der Netze von Widerstandskämpfern, von heimlichen Grenzfürhern in einem von einer siegreichen Armee besetzten und von ihrer politischen Polizei gesäuberten Land. Ein treuer Führer übernimmt es, zwei Spione aus dem Wege zu räumen, die sein ganzes Netz von heimlichen Grenzfürhern in Gefahr gebracht hätten. Als Christ fragt er vorher den Pfarrer um Rat. «Nein, Sie dürfen das nicht tun», lautet die präzise Anweisung. Nach der «Exekution» kommt dieser gleiche Christ, weil er Bedenken hat oder sich schuldig fühlt, zur Beichte. Der Priester begnügt sich zu erklären: «Das geht.» Er dürfte die Beseitigung dieser beiden gefährlichen Feinde nicht verurteilen, die auszuführen seine Moral vorher nicht erlaubt hatte¹. Denn die klassische Moral, die die (vorkonziliaren) Seminarien den Beichtvätern lehrten, gestatteten den Mord nur im Falle legitimer Verteidigung oder Todesgefahr. Der eine wie der andere war aus der kasuistischen Betrachtung dieses guten Pfarrers zweifelsohne ausgeschlossen. Die beiden Nazispione fielen, nachdem sie «Gefangene» waren, nicht mehr in die Kategorien der «aktuellen Angreifer». Andererseits waren die Widerstandskämpfer mit der Qualität von «souveräner öffentlicher Autorität» versehen – die allein mit dem Vorrecht ausgestattet ist, die Todesstrafe aufzuerlegen. Jedenfalls scheinen diese braven Christen, wenn sie aufgefordert waren, in einer Ausnahmesituation eine dringende Entscheidung zu fällen, gleichsam instinktiv verstanden zu haben, daß man die Kette einer solchen Kasuistik zerbrechen mußte. Weil es unmöglich war, diese Spione für lange Zeit im Gefängnis zu halten, erkannten sie in ihnen, wenn sie einmal zur Gestapo zurückgekehrt wären, die schrecklichste Gefahr für das Leben ihrer Familien und für die Sicherheit des ganzen Widerstandsnetzes. Stellte dieser Kern von Kämpfern – angesichts der Unterwerfung der örtlichen Autoritäten unter das Joch des Besetzers und der Unmöglichkeit, die «Gefangenen» den Streitkräften der Befreiung zu übergeben – nicht diese neue demokratische und rechtsstaatliche Ordnung dar, der sie durch

eine gänzlich unentgeltliche Hingabe dienten und die sie durch ihr ruhiges und vernünftiges Verhalten einleiten? Indem sie die beiden Spione «zum Tode verurteilen», indem sie widerwillig zu dieser letzten Maßnahme griffen, haben sie ohne Grausamkeit hingerichtet, im persönlichen Respekt vor den Gegnern, die sie unempfindlich gemacht hatten, ehe sie sie töteten. Haben sie in einer gewiß neuartigen Situation nicht das getan, was jeder rechtschaffene Mensch tun müßte im Gehorsam gegenüber seinem Gewissen und indem er die Feigheit überwindet, das heißt die theoretischen Bedenken, die eine schlecht passende Moral nicht zu zerstreuen wußte?

Im Kontext der jungen Nationen, die die Erfahrung der Entkolonisierung und das Streben nach Gerechtigkeit sensibilisiert, wenn nicht aufgewiegelt haben zur Suche nach der totalen Befreiung, weiten sich diese Fragen aus und werden unentwerrbar komplex. Für sie muß die Gerechtigkeit Hand in Hand gehen mit der Wirksamkeit, weil sie andernfalls Gefahr liefen, in den guten Empfindungen fehlzugehen und wieder der Moral zu verfallen, die objektiverweise mit der Unterdrückung durch die herrschenden Mächte, die sich mit dem Namen der etablierten Ordnung schmücken, verbunden ist.

Eine Gruppe Kleriker wollte mit einem lateinamerikanischen Revolutionsführer zusammenkommen (ich weiß von dieser Begebenheit aus erster Hand), den die politische Polizei 1968 töten sollte. Sie hatten die Absicht, die Bedingungen einer eventuellen christlichen Beteiligung an den revolutionären Aktionen zu erörtern, wobei sie sich ganz aus dem Schmutz der tödlichen Gewalt heraushalten wollten. Als man den Guerillero belehren wollte, brach er – in seiner Ehre, um nicht zu sagen in seinem Gewissen getroffen – in eine heftige, aber bewegende Kritik aus: «Sie glauben, liebe Priester, daß ich oder meine Männer, wenn wir jemanden töten, es aus Übermut tun? Ihre Lehre ist gut, um uns vor der Aktion zu hemmen oder nach der Aktion zu beurteilen. Sagen Sie mir, was zu tun ist. Geben Sie mir tapfere, geübte, bis zum Tod ergebene Männer. An moralischen Ermunterungen und Protesten reicht es...» Das ist also die Frage: kann die Moral vor diesen Grenzsituationen die Ebene der Ermunterungen und der Proteste übersteigen? Sonst ertönt sie außerhalb des Aktions- und Kampffeldes.

Bankrott der moralischen Theorien

Auf der Ebene der Aktion wie der ethischen Reflexion erscheint die Verbindung von Aufrichtigkeit und Wirksamkeit äußerst schwierig. Sie ist es um so mehr, als der revolutionäre Plan komplex ist und lange auf sich warten ließ. Mehr noch, durch seine Nebenum-

stände erreicht er die Weite der Weltprobleme und -konflikte. Wo P. Tillich den Optimismus der Enzyklika «Pacem in terris» kritisiert, unterstreicht er als den tragischsten Aspekt der menschlichen Lebensbedingungen diese Tatsache, daß man überhaupt nicht für die Gerechtigkeit kämpfen kann, ohne Ungerechtigkeiten zu begehen. Eine solche Schwäche im Herzen der Macht, wenn sie sich in den Dienst der Liebe und des Friedens stellen will, läßt – nach diesem Theologen – auf den Bruch schließen zwischen dem wirklichen Wesen des Menschen und seinen Existenzbedingungen, die auf dem individuellen und kollektiven Leben lasten².

Es wäre aufschlußreich, eine Typologie der unterschiedlichen Positionen der Theoretiker aufzustellen, die versucht haben, die Widersprüche zu übersteigen, die die Aktion hemmen oder ihren Schwung verlangsamten. Alle diese ethischen Versuche stoßen sich an einer Dichotomie zwischen realen Elementen und idealen Erfordernissen, die man zu ordnen, wenn nicht sogar zu bezwingen sucht.

Die klassischste Formulierung unterscheidet den «Zweck» und die «Mittel». Die unbestreitbar guten Ziele wie Frieden, Gerechtigkeit, Gleichheit, der Sieg über die Diskriminierungen, die Unterdrückungen, die Gewalt charakterisieren die Revolution und sind den Vorgängen der Überredung und der Gewaltanwendung, die sie in Gang setzen muß, um ihren befreienden Idealen Wirkung zu geben, entgegengesetzt. In der Tat möchte niemand vertreten, daß der Zweck die Mittel rechtfertigt. Die Maxime wird gewöhnlich auch nur vorgebracht, um das Vorgehen des Gegners zu brandmarken. Die unterrichtetsten Menschen der Tat werden mit Gandhi sagen, daß «der Zweck in den Mitteln ist wie der Baum im Samen». Und obwohl sie von einem ganz anderen ideologischen Horizont herkommt, ist die Feststellung von L. Trotzki nicht weniger stichhaltig: es gibt einen organischen Zusammenhang zwischen den Mitteln und den Zielen, die die Revolution verfolgt³. Die Gewalt zeugt Gewalt oder pflanzt sie fort. Die systematische Anwendung der Lüge, des Betrugs, des Massakers kann auf lange Sicht nur zum Verruf und zur Demoralisierung der Revolution führen. Dieses Einverständnis gründet sich auf das Erfordernis gerade der Wirksamkeit. Es postuliert gegen den Macchiavellismus, daß sich die Gerechtigkeit auf eine allgemeine und allgemein bekannte Weise während des ganzen revolutionären Prozesses Geltung verschafft.

Es genügt aber keineswegs, die Doppeldeutigkeit der revolutionären Praxis aufzuheben und die Verfechter der sozialen Veränderungen darin zur Übereinstimmung zu bringen. Der Beweis dafür ist, daß von

der notwendigen Entsprechung zwischen der Gutheit der Zwecke und der Mittel her Gandhi die ausschließliche Anwendung der Gewaltlosigkeit folgte, während Trotzki die Gewalt im Dienst der Revolution rechtfertigte, weil sie deren Gerechtigkeit und Gutheit an sich ziehe. Und auf damit zusammenhängende Weise schätzte er die «Tugenden» der Bürger, die der proletarischen Revolution entgegenzuarbeiten begonnen hatten, als Betrug und Heuchelei ein.

Das Absolute der moralischen Gutheit, das letzte Kriterium der ethischen Wertung, ist hier ohne weiteres auf die Geschichte übertragen. Diese ist Trägerin der einzigen Finalität, die imstande ist, alle Zielsetzungen und alle revolutionären Vorgänge zu rechtfertigen. Weil aber eine so zielgerichtete Geschichte einer Interpretation bedarf, von einer von den Agenten der Revolution vorgenommenen Analyse abhängig ist, führt die tatsächliche Vielfalt dieser berechtigterweise unfehlbaren Agenten den Widerspruch innerhalb der revolutionären Bewegung ein. Ein solches Aufkommen von linken und rechten Totalitarismen, die sich auf den Sinn der Geschichte als auf dasselbe Kriterium berufen (möglicherweise aktualisiert durch Etiketten wie «nationale Verteidigung», «Bewahrung oder Förderung der Zivilisation»), zeugt schließlich nur vom abstrakten und relativen Charakter eines solchen Prinzips. Die Gewaltlosigkeit (oder besser die Ganzhingabe an die Wahrheit) des hinduistischen Mahatma drängt sich den Gewissen mit einem ganz anderen Anspruch von absoluter Gutheit auf.

Wenn man aber den Charakter absoluten Wertes auf die (gewaltlosen) Mittel überträgt, riskiert man dann nicht, sich um die wechselnden Imperative der Situation zu drücken und, noch radikaler, um die grundlegendste Pflicht eines klaren Gewissens, das für Ziele der Gerechtigkeit aufmerksam ist, die die Anwendung anderer Mittel erfordern? Mit welchem Recht stellt man zum vornherein den Grundsatz auf, daß man die Gewalt nicht kontrollieren, abmessen und sie nach bestem Wissen und Gewissen anwenden möchte, wenn sie das einzige Mittel wäre, eine noch größere Gewalt abzubauen? Die Dichotomie Zweck-Mittel findet sich in das «Totalitätsprinzip» übertragen wieder. Hier steht das soziale «Ganze» dem Teil gegenüber, dem Individuum oder der Gruppe, die es integriert und sich unterordnet auf eine Weise, die der Ausrichtung der Mittel auf den Zweck entspricht. Die Überordnung des Ganzen wird absolute Vorherrschaft, letztes Kriterium des Urteils. Der Teil ist dem Ganzen unterstellt, er erhält daraus die Gutheit, die Rechtfertigung; er muß beurteilt, eventuell bestraft, das heißt beseitigt werden, je nachdem er sich unterwirft, dem Guten, das das Ganze ist oder ankündigt, anpaßt oder nicht.

Eine solche Lehre nimmt in der Geschichte ein dreifaches Anwendungsmuster an. Nach einer ersten Betrachtungsweise sind das Ganze und die Teile menschliche Subjekte, ob es sich um eine Gesellschaft, eine Herrschaftsform oder einen von Individuen, von Bürgern gebildeten Staat handelt. In diesem ethischen Schema wird das soziale Gut, das gemeinsame Interesse zum absoluten Gut und zum letzten Kriterium zur Wertung aller individuellen Verhaltensweisen. Unter einem anderen Aspekt wird die Beziehung des Ganzen zu den Teilen im lebendigen Organismus betrachtet, in dem die Glieder als im Dienst der Ganzheit, die das lebendige Wesen ist, stehend angesehen werden. Die Einsichtigkeit gewisser Anweisungen (man muß ein brandiges Glied beseitigen, um das Leben des Ganzen zu retten!) macht aus dieser organischen Analogie einen wichtigen ethischen Ort, ein Argumentationsprinzip, das sich jeder Kritik entzieht.

In jüngster Zeit wurde ein drittes Feld dem Totalitätsprinzip zugeordnet. Das moralische Leben selbst oder eines seiner Segmente werden als ein Ganzes aufgefaßt, während die punktuell aufgeteilte Aktion die Funktion eines Teils hat. Jede der Aktionen wäre also solidarisch mit dem Gesamt eines moralischen Planes und erhielte nur von dieser Beziehung zur Gesamtqualität des Planes ihre eigene moralische Qualifikation. Die Beziehung des Ganzen zum Teil ist in seinen verschiedenen Formulierungen äußerst unbestimmt, sie bezeichnet einen multivalenten Begriff. Sie kann nur die Rolle einer ersten Annäherung spielen, die alle Präzisierungen erfordert, die von den strengen Definitionen vorbereitet wurden: des Ganzen, des Teils, der Bedingungen von Integration, von Teilnahme, von Interaktion der Elemente innerhalb eines Systems, zu dem sie auf eine qualitativ unterschiedliche Weise gehören.

Außerhalb dieser vertieften Reflexion – deren heutige systematische Theorien beispielhafte Arbeitsanfänge sind⁴ – wird die Zuhilfenahme der Analogie vom Ganzen und vom Teil zu einer Quelle von Mehrdeutigkeiten. Die größten Meister sind dieser Falle nicht entgangen. Die schlimmsten Grausamkeiten, die Verstümmelungen von Gefangenen zusammen mit der Todesstrafe wurden durch diese summarische Bezugnahme auf das Totalitätsprinzip gerechtfertigt⁵. Innerhalb dieser erklärenden Schemata werden die Revolution und die Verfahren, die sie anwendet, in Beziehung gesetzt zur Abhängigkeit oder Unabhängigkeit, weil die Ziele oder der revolutionäre Prozeß als hinreichendes Prinzip betrachtet werden, um die Operationen, die sie auslösen, oder die Maßnahmen, die sie anregen, zu rechtfertigen.

Noch ein anderes ethisches Modell wird zur Sprache

gebracht, jenes des «direkt oder indirekt Gewollten». Hier betrachtet man die Handlung selber, die todbringende Gewalt zum Beispiel, und versucht dabei, die Wirkungen zu unterscheiden und zu ordnen, um sie werten zu können entsprechend ihrer Beziehung zur willentlichen Absicht, von der sie ausgehen, und nach dem Einfluß, den die einen auf die anderen ausüben können. Die Erarbeitung dieser Lehre bildet das eigentlich ethische Element, welches das christliche Denken in die Theorie der gerechten Verteidigung integriert hat, die zunächst von den Juristen formuliert worden war.

Als moralisches Fundament dieser Theorie oder in den Versuchen, gewisse Formen von Gewalt – als «defensive», als Antwort auf die Gewalt oder als Parieren der Gewalt verstanden – moralisch zu rechtfertigen, betrachtet die Lehre vom «direkt Gewollten» den moralischen Akt als vollständig von der willentlichen Absicht abhängig, von wo dann seine ganze moralische Qualifikation herkommt. In dem Maß, in dem die «gute Absicht» an der Aktion unbeteiligt bleibt, weil es ihr an Entschlossenheit oder Wirkung fehlt, um sie auf das Gute hinzuordnen, ist sie bloß eine kaum bemäntelte Form von Heuchelei, die Pascal in seinem 5. Brief an einen Provinzial in die geniale Lächerlichkeit versenkt hat. Andererseits kann man in dieser im Objekt des Wollens vorgenommenen Trennung einen gewissen Fortschritt anerkennen. Indem man es unter dem Aspekt der differenzierten Verantwortlichkeit des Wollens betrachtet (was in sich selbst gewollt ist, was direkt verursacht ist, was nur eine Folge ist, kaum «erlaubt» oder als unvermeidlich schlechte Konsequenz eines Guten oder eines notwendigen Zieles...), eröffnet man den Weg zu einigen Lösungen, die mit Richtigkeit auf gewisse ethische Probleme angewandt werden. So wird durch die alleinige oder verbundene Anwendung des «direkten Gewollten», des «Totalitätsprinzips», der Unterscheidung von «Zwecken und Mitteln» ein moralisches System erarbeitet, das eine recht große Kohärenz aufweist und sich auf den Bereich der Achtung vor dem menschlichen Leben und der sozialen Beziehungen erstreckt und auf die Zähmung der Gewalt, wenn nicht die Garantie des Friedens abzielt.

Zu diesem System gehören die Lehren von der gerechten Verteidigung, von der «Todesstrafe», vom «gerechten Krieg», vom Aufstand» als letzter Waffe, um sich eines Tyrannen zu entledigen. In wesentlicher Übereinstimmung mit den Positionen des Rechtes und in Entsprechung zu den hauptsächlichen Bedürfnissen der westlichen Gesellschaft scheint eine solche Moral jedoch erfahren zu haben, daß sich die Gewissensfälle, die ihren kasuistischen Lösungen entgehen, vervielfa-

chen. Heute scheint sie auf allen Seiten zu brechen, indem sie sich nicht mehr als praktisch und praktikabel aufdrängt in den Grenzsituationen, die sich im Gefolge der technischen Zivilisation und der Suche nach neuen Gesellschaftstypen durch evolutionäre oder revolutionäre Änderung stark vermehren. Sie erscheint ebenfalls als ungenügend wegen ihrem Mangel an spezifisch christlicher Anregung vor allem in den durch die Verbreitung der Gewalt in der Welt aufgeworfenen Fragen. Um an die klassische Moral anzuknüpfen, legt die Großmut der Führer, wenn nicht der Propheten die systematische Anwendung der Gewaltlosigkeit nahe. Ohne hier diese verschiedenen Positionen, die wir schematisch angeführt haben, einer Kritik unterziehen zu wollen, möchte ich hier den – meines Erachtens unheilbaren – Grundfehler des ethischen Systems, das alle diese Lösungen angeregt hat, hervorheben. Sein Ungenügen weist auf seinen im wesentlichen unangemessenen Charakter hin. Die Aktion – vor allem in ihren reichsten Formen wie politische, revolutionäre Aktion – entgeht jedem moralischen System, das eine Formulierung von (objektiven) Normen und ihrer Anwendung auf Einzelfälle beabsichtigt. Einer solchen reduzierenden Moral fehlt, weil sie eindimensional ist, die Komplexität, die Zeitlichkeit und schließlich die Verwirklichung der Aktion. Allein eine mehrdimensionale Ethik wäre in der Lage, die Entscheidungen in den extremen, durch die Aktion und namentlich durch den revolutionären Prozeß gegebenen Situationen zu erhellen.

Revolution und mehrdimensionale Ethik

Um diese Herausforderung anzunehmen, muß man die gültigen Elemente der obenerwähnten Theorien in einen ethischen Plan einzubringen wissen, der sich allen strukturellen, dynamischen Aspekten der Aktion, des revolutionären Prozesses öffnet und den Grenzsituationen im Licht der ethischen Werte begegnet, die in ihrer Ursprünglichkeit verstanden werden, vor allem wenn sie zur evangelischen Inspiration gehören.

Gewiß haben diese Werte – die mitzuteilende Wahrheit, das menschliche Leben, die zu achtende persönliche Würde, die zu fördernde Gerechtigkeit, der zu erhaltende Friede – den Charakter eines absoluten Imperativs. Aber dieser Charakter ist weit davon entfernt – wie es eine eindimensionale Moral möchte – zu einem Kodex von Geboten oder Verboten oder, wenn man will, zu einem Gesamt von «objektiven Normen» zu führen. Entsprechend diesem Modell einer abwechselnd legalistischen oder relativistischen Moral erklärt

man diese objektiven Normen für unveränderlich, unverletzbar, wobei man aber die Entscheidungen, welche diese Normen nicht billigen oder nicht regeln können, den Gewissen überläßt.

Der absolute Charakter der Werte ist auf andere Weise fordernd. Diese sind wohl Quelle von Normen, aber gleicherweise von Dynamik, von kritischer und kreativer Anregung. Indem die Werte in dem Maße die Gutheit der Normen gewährleisten, in dem sie den Möglichkeiten und den Erfordernissen der Situationen entsprechen, übertreffen sie sie auch, wobei sie klare Aufmerksamkeit verlangen für die Bedingungen der Aktion, für die notwendigen Anpassungen, damit die Normen nicht zur Wirkungslosigkeit verkümmern oder sich in gegenseitige Konflikte oder Konflikte mit den Erfordernissen der Wirklichkeit verstricken.

Die Werte konkretisieren sich also in unverjährbaren Forderungen von Universalität, Totalität und Dauerhaftigkeit, die sich in der individuellen und kollektiven Geschichte erfüllen müssen. Das bedeutet, daß sie verwirklicht werden wollen entsprechend den konkreten Möglichkeiten, die von den tatsächlichen Freiheiten, über die man gegenwärtig verfügt, geschaffen würden, und daß man sich verpflichtet, neue Möglichkeiten von Freiheit im Dienst der unendlichen Forderung nach Universalität, die die Werte charakterisiert, zu eröffnen.

In einer gegebenen Situation verkündet eine solche Forderung: das Mögliche, alles Mögliche und nur das heute Mögliche tun (um den Wert des Lebens zum Beispiel zu achten), und sich dabei verpflichten, morgen mehr und besser zu tun, das heißt die Freiheitsräume für das Gute, die Gerechtigkeit und den Frieden auszuweiten. Die Existenz der Individuen wie die Geschichte von Kollektiven sind also in einer mutigen Klarsicht zu betrachten und anzunehmen als eine Reihe von Plänen, die ihrerseits durch eine Verkettung von Aktionen geformt wurden. Die ideale Anziehungskraft und die gebieterische Forderung der Werte sind berufen, sich zugleich bemerkbar zu machen in den Aktionen und in den Plänen wie auch in der Interaktionsbeziehung, die sie stetig verbindet. Eine solche Perspektive wird erlauben, die moralischen Theorien bezüglich des Zwecks und der Mittel, das Totalitätsprinzip und das indirekt Gewollte zu integrieren und die Sackgassen, in die sie die Aktion und vor allem die revolutionäre Aktion führen, zu überwinden.

Diese wird als ein Element, als ein «Teil» des Befreiungsprozesses unternommen; sie kann wie ein Mittel betrachtet werden, das zur Errichtung der Gerechtigkeit und des Friedens verwendet wird, was das umfassende und letzte, für sich und in sich (direkt) gewollte Ziel ist. Aber man kann nicht auf der Ebene abstrakter

Allgemeinheit bleiben (Begriff von «Zweck-Mittel»...), auf der sich diese moralischen Lehren bewegen. Man muß zur Analyse der konkreten Bedingungen der Beziehung der Aktion (dieser gewalttätigen Leistung) zum umfassenden Plan (der Revolution, dieser Etappe eines in Bewegung befindlichen Prozesses) fortschreiten.

Hier sind einige Proben dieser Analyse. Zwischen der Aktion und dem Plan entsteht ein Vorgang gegenseitiger Beeinflussung, Bedingung oder gar Veränderung, die sich wechselseitig auswirken – wir haben darauf aufmerksam gemacht, als wir auf die unterschiedlichen Interpretationen von Gandhi und Trotzki hingewiesen haben. Man kann die Doppeldeutigkeit denn auch nur überwinden, wenn man in Betracht zieht, daß eine solche Interaktion eine Vielfalt von Aspekten annimmt: positive, negative, punktuelle, progressive. Ihre Verbindung oder Trennung werden für die moralische Qualifizierung der revolutionären Haltung entscheidend sein. So kann ein Akt von Gewalt, der begangen wird, um die Gegner der Revolution niederzuschlagen oder zu schwächen, gewiß als erste Wirkung haben, die Hindernisse auf dem Weg zu einer gerechten Situation, auf die die Revolution abzielt, zu beseitigen. Aber diese positive Wirkung hat selbst im Ausmaß ihrer Wirksamkeit und Größe andere negative Folgen. Er kann den Verlauf der Revolution im Sinn der Gewalt verändern (die Gewalt zeugt die Gewalt), ihn in Richtung Rache drängen, seinen Sinn für Gerechtigkeit irreführen und ihn in der inneren oder äußeren öffentlichen Meinung kompromittieren.

Man sieht ohne Mühe, daß solche negative oder positive Wirkungen eine punktuelle Folge haben oder im Gegenteil sich auf eine fortschreitende Weise ausbreiten und die Aspekte steigender Gewalt annehmen oder ein Klima von Verstehen und Verständigung einleiten können. Nur jene Aktion kann zugleich wirksam und richtig sein, die unter der Anregung der Gerechtigkeit unternommen wird und tatsächlich auf den Frieden ausgerichtet ist, dessen Einfluß sich auf zweifache Weise auswirkt, nämlich in der positiven Ausrichtung der Aktion und in der Einschränkung, die er den negativen Wirkungen, der tödlichen Gewalt und dem Haß auferlegt. Der Haß ist wohl wirksam, er ist es aber auf eine punktuelle und beschränkte Weise. Die Lobrede auf den Haß, die ein berühmter Revolutionär gehalten hat, hat nur diese beschränkte Bedeutung.

Beizufügen wäre noch, daß die Doppeldeutigkeit der Aktion als eine allgemeine Herausforderung bleibt. Die Gewaltlosigkeit, die Gesten der Güte, des Verzeihens laufen immer Gefahr, als Zugeständnisse der Schwäche interpretiert zu werden und so eine ungerechte Situation zu stärken, die andere Netze von

Unterlassung, von Komplizenschaft, von Schweigen oder hinterlistiger Propaganda unterstützen. Gewiß muß der revolutionäre Prozeß auf die Zunahme des revolutionären Bewußtseins und auf die Bestärkung der Parteigänger und der Bevölkerung im Ideal des Sieges über die Gegner zielen, dieser Sieg muß aber ein Sieg der Gerechtigkeit, des Friedens, der moralischen Werte über die Tyrannei, die Ausbeutung und die Herrschaft sein, die die Gegner repräsentieren. Eine solche Zunahme schließt ein, daß in der Aktion und durch sie die Qualifikation und die moralische Vervollkommnung der an der Revolution Beteiligten und vor allem ihrer Führer sich verwirklicht. Die gegenwärtigen Bedürfnisse und Situationen lassen uns hier die zuverlässigste ethische Tradition, nämlich jene der Tugendlehre (Aristoteles, Thomas von Aquin, Jankélévitch) wieder treffen. Die technische, intellektuelle und moralische Qualifikation des Menschen der Aktion ist ein Erfordernis und ein Ergebnis der Aktion selber.

Wir sagten am Anfang, daß die Revolution wie ein ethischer Plan entsteht. Sie kann wirklich nur ans Ziel gelangen, wenn sie diesen Plan zur Ausführung bringt, indem sie alle erhöht, die sie mobilisiert. Als hervorragender und wichtiger Augenblick der Geschichte wird das revolutionäre Abenteuer eine Quelle der Erhöhung oder der Erniedrigung für die einzelnen und für das Volk sein. In der Fortführung der Hinweise, mit denen wir begonnen haben, möchten wir nun auf eine ausdrücklichere Weise den Charakter und den Inhalt einer mehrdimensionalen Ethik aufzeigen, die sich aufzudrängen scheint als die allein fähige, die Herausforderungen der Grenzsituationen, die die Revolution schafft, aufzunehmen.

Die Dimensionen bezeichnen hier die unterschiedlichen Aspekte, die sich als ebensovielen nicht rückführbare Umriss der Aktion ausnehmen und eine ebenso unterschiedliche Annäherung verlangen: intellektuell, praktisch, kritische Aufmerksamkeit, Anpassung ans Wirkliche, Mut, es zu verändern, sowie ständige Bemühung, sich zur Geltung zu bringen. Nehmen wir als erste Dimension den Inhalt der Aktion, und zwar betrachtet in ihrer wesentlichen Struktur und in der Vielfalt ihrer unmittelbaren Auswirkungen. Ein Mord, ein Betrug, eine Geiselnahme sind Aktionen, die in sich selber einen Bestand haben, den man weder auflösen noch übersehen kann. Aber man kann dabei auch nicht stehenbleiben, weil jede Aktion ihren Ort hat und eingebunden ist in einen Plan, der einen zeitlichen und einen kollektiven Aspekt hat. Die Aktion schreibt sich in die private Zeit ein wie eine Einheit, gebildet aus der Entwicklung jeder individuellen Existenz. Diese Existenz schreibt sich aber ihrerseits in die Geschichte ein,

in die Zeit, die gebildet wird aus dem Gewebe der Ereignisse, die die Menschheit oder eine ihrer Gruppen interessieren. Diese historische – persönliche und soziale – Bedingung der Aktion gehört innerlich zu ihr, sie bringt ihr eine wirklich wesentliche moralische Qualifikation. Eine solche Qualifikation, die von der Einfügung in die individuelle und allgemeine Geschichte herrührt, entfaltet sich in einer doppelten Dimension. In jene zunächst, die aus der gegenwärtigen Situation herkommt. Die Aktion ist gut und angemessen, wenn sie die ethischen Werte – von Gerechtigkeit, Solidarität, Wahrheit ... – erfüllt, entsprechend dem richtigen Maß dessen, was hier und jetzt möglich ist. In der Situation leben und handeln ist keineswegs ein Zugeständnis, eine Anpassung; es ist ein Sich-Verhalten nach den wirklichen Erfordernissen des Guten, das tatsächlich schon möglich ist. Heute eine falsche Übereinstimmung brechen, die auf die Ungerechtigkeit gegründete Ordnung stören, können heutige Forderungen der Suche nach dem Frieden für morgen sein⁶.

Die andere Dimension, die die historische Einfügung der Aktion begleitet, bezieht sich auf den prospektiven Aspekt des Planes für Gerechtigkeit und Frieden, den sie wenigstens zum Teil verwirklicht und den sie in jedem Fall vorzubereiten beabsichtigt. Die Aktion verbindet sich mit den bereits gegebenen Möglichkeiten, sie zielt darauf ab, diese Möglichkeiten zu erweitern und dabei neue zu schaffen. Sie nimmt das Ideal vorweg, das den Prozeß der gerechten Revolution angestiftet hat und motivieren muß. Gewisse Gesten und sogar gewisse Bewegungen konzentrieren sich auf die Aufgabe dieser prophetischen Vorwegnahme. Dies scheint uns die tiefe Bedeutung zum Beispiel der Bewegungen der Gewaltlosigkeit, vor allem der evangelisch inspirierten, zu sein. Sie haben im Universum der gerechten Forderungen und in den authentischen revolutionären Prozessen einen bevorzugten Platz. Die Gewaltlosigkeit kann sich aber nicht auf eine ausschließliche Weise aufdrängen und jede maßvolle Anwendung von Gewalt systematisch zurückweisen. Sie ist aber aufgerufen, an die Zweideutigkeit jedes gewalttätigen Mittels zu erinnern, das die gegenwärtige Situation als das allein wirksame Vorgehen, um die herrschende Gewalt zu zunichte zu machen, fordern kann. Die Anwendung von Gewalt hat nur soweit eine Chance, unter dem Antrieb der Gerechtigkeit zu bleiben und den Frieden anzubahnen, als sie die Anziehungskraft der allgemeinen Solidarität auf die Probe stellt. Also wird sie statt zuzunehmen, indem sie sich entfaltet, darauf abzielen, sich zu beschränken, der Verständigung Platz zu machen, dem vernünftigen und friedlichen Dialog.

*Exekutionen im Namen der revolutionären
Gerechtigkeit*

Wir können hier nicht einmal die großen Linien dieser mehrdimensionalen Ethik skizzieren. Wir möchten versuchen, die komplexesten, die Praxis der revolutionären Gerechtigkeit berührenden Grenzsituationen damit zu vergleichen. Von Anfang an muß und will die befreiende Revolution der Beginn der künftigen Gesellschaft sein, die sie ankündigt und vorbereitet. Diese Gesellschaft muß – welches nun auch immer ihre geographischen, historischen und kulturellen Eigenheiten sind – von einem Rechtsstaat strukturiert und verwaltet werden, der größer werdende Räume eröffnet, in denen die Freiheiten ausgeübt und die Grundrechte zugunsten von allen geachtet und gefördert werden.

Die tatsächliche Treue zu diesen ethischen Werten, die sich in den Taten zeigt, verleiht der Revolution erst die Authentizität und Glaubwürdigkeit. Eine solche Treue umfaßt die Praxis der revolutionären Ideale und gleichermaßen ihre wirksame Verteidigung, die die Unschädlichmachung jener, die sich dem Überleben und dem Sieg des Befreiungsprozesses widersetzen.

Unter dem Gesichtspunkt der politischen Moral sind wir damit bei der Betrachtung des fundamentalsten Rechtes (der fundamentalsten Pflicht) angelangt, dessen Subjekt – die revolutionäre Bewegung – sich aber noch in einem Embryonalzustand hinsichtlich seiner Organisation als Staat befindet. Denn unter dem Blickwinkel der Existenz und der Ausübung aller Menschenrechte betrachtet, ist das fundamentalste Recht jenes, das die Allgemeine Erklärung der UNO 1948 so formulierte: «Jeder Mensch hat das Recht, daß auf der sozialen wie auf der internationalen Ebene eine solche Ordnung herrsche, daß die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten darin voll zur Wirkung kommen können» (Art. 28). Die moralische Berechtigung der Revolution knüpft an diesen wesentlichen Punkt an. Sie rechtfertigt sich anfänglich als Erhebung durch die Tatsache, daß die Gesamtheit der Grundrechte in der Gesellschaft nicht für alle auf dauerhafte Weise gewährleistet ist. Sie rechtfertigt sich in der Folge in dem Maße, in dem sie in den Sektoren und Gebieten, die in ihre Kontrolle geraten sind, gewährleistet, daß sich eine neue Ordnung, die Gerechtigkeit mit sich bringt und verspricht, festigt oder zumindest danach strebt, sich tatsächlich zu festigen. Kann aber die revolutionäre Bewegung, indem sie die Gerechtigkeit und die Legitimität der bestehenden alten Ordnung nicht mehr anerkennt, sich auf Erfordernisse der Verteidigung der embryonalen neuen Ordnung, der Wirklichkeiten und der Versprechen, deren Frühling sie ist, stützen im Hinblick darauf, die revolutionäre

Gerechtigkeit in Gang zu setzen, wobei diese sogar die Todesstrafe umfaßt, die zweifelsohne in kurzem Prozeß ausgesprochen und vollstreckt wird? Um dieses Problem zu klären, beginnen wir mit der Betrachtung der Berufung auf die Todesstrafe, wie sie von einigen Gruppen vor allem von Stadtguerilleros praktiziert wird. Im Gefolge einer Entführung, wenn die Bedingungen zur Freilassung nicht erfüllt werden, erklärt die Gruppe der Entführer, ihre Geisel einem «Volks-» oder «Revolutionsgericht» unterstellt, sie «verurteilt» und «exekutiert» zu haben.

Eine solche Sicht der Justiz ist auf die öffentliche Meinung ausgerichtet, auf ihren moralischen und juristischen Sinn. Sie knüpft schlußendlich an die allgemeine Lehre von der Todesstrafe an, die bei diesen Revolutionären weiterbesteht, oder sie glauben, daß sie in den Gesellschaften weiterbesteht, die sie zu zerstören vorgeben. Aber genau diesen subversiven Organisationen wirft man mit Recht vor, auf eine Moral zu pochen, deren Bedingungen sie bei weitem nicht erfüllen. Andererseits wird eine ähnliche Berufung auf die Todesstrafe, die als Vorrecht der souveränen Gewalt gepriesen wird und sich als für die großen Verbrecher abschreckend auswirkt, heute gerade von jenen einer strengen Kritik unterzogen, die sich in der Verteidigung der menschlichen Grundrechte engagieren. Obwohl sie sich auf das Volk berufen und zahlreiche wirkliche Ungerechtigkeiten anprangern, können die Terroristennetze sich kein Vertrauen als Vertreter eines bestimmten Volkes, einer kulturell und historisch autonomen Nation erwerben, und sich nicht als eine souveräne Autorität verkörpern und keine Macht politischer Natur werden. Wie könnte man darin eine Rechtsgesellschaft, auch nur im Embryonalzustand, den Anfang eines auf der freien und rational informierten Zustimmung der Bürger gegründeten Staates erkennen? Trotz der äußerlichen Ähnlichkeiten scheint uns die Beschaffenheit der Widerstandsbewegungen gegen eine militärische Besetzung oder der Befreiungsbewegungen der ungerechterweise beherrschten oder bevormundeten Länder ganz anders zu sein.

Wenn wir uns auf diese letzteren beschränken, stellen wir hier gewisse moralische Gegebenheiten von höchster Bedeutsamkeit fest. Sie hatten Einfluß auf die Entscheidungen, die von christlichen Organismen in dem Sinne getroffen wurden, die Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt zu unterstützen. Insofern es sich denn auch um eine reiflich überlegte Erhebung handelt, die vorbereitet wurde, um eine Bevölkerung zu befreien und zu fördern, deren Unterstützung man sucht und, je nachdem sie informiert ist, auch erhält, beginnen solche Bewegungen in der sozialen Wirklichkeit und auf politischer Ebene mit der Bildung ei-

nes Rechtsstaates und haben auch eine wirkliche und zunehmende Autorität. Die Führer haben die Verantwortung, das Recht und die Pflicht, die revolutionären Ideale und Verwirklichungen zu verteidigen, die Erregenschaften und das Schicksal ihrer Völker zu schützen. Im Namen der legitimen Verteidigung dieses Gemeinwohls und um das fundamentalste Recht zu gewährleisten, auf das wir Wert gelegt haben, als wir den Artikel 28 der UNO zitiert haben, kann die Revolution dahin gebracht werden, daß sie den wirklich gefährlichen und drohenden Gegnern entgegentreten muß. Wenn die Revolution die Justiz in Gang setzt – auch wenn sie auf eine prekäre, die einzig schon mögliche Weise organisiert ist –, und in der Anwendung der Todesstrafe das einzig wirksame Vorgehen zur Verteidigung ihres Werkes der Gerechtigkeit und der Befreiung sieht, kann sie nicht darauf verzichten, ohne dabei ihre Ziele und ihre Ideale aufzugeben. Zweifelsohne sind die Risiken, den Neigungen zu Vergeltung nachzugeben, in Abrechnungen zu verfallen und bei Freund und Feind die Lust an der Gewalt zu wecken, groß. Der revolutionäre Realismus begegnet hier den ethischen Forderungen, wenn er versucht, eine solche Spirale der Gewalt zu bremsen.

Mehr noch, im Sinne einer für alle Dimensionen eines so komplexen Planes, wie es die Revolution ist, aufmerksamen Ethik müssen sich die Anführer und Anhänger der Revolution bewußt sein, daß die Menschenrechte einen absoluten Charakter haben, so daß sie sie sogar für ihre Feinde gewährleisten müssen. Keine Situation und keine Macht darf Grundrechte wie jenes auf Leben unterdrücken. Und selbst wenn die Verteidigung der höchsten Güter und Werte die Anwendung der Todesstrafe rechtfertigt, bleibt die Forderung, die Verletzung des Rechtes auf Leben auf ein Minimum zu beschränken und die normalen Bedingungen zu fördern, die allen die Ausübung der wesentlichen Menschenrechte sichern. Das Recht auf Leben insbesondere verschwindet nicht einmal beim Kriminellen. Die Lehre, die die Todesstrafe vom Totalitätsprinzip her rechtfertigt, scheint uns nicht begründet: Als ob der Mensch, der als schwer schuldig erkannt ist, das Recht auf Leben verloren hätte⁷. Keine Autorität ist zuständig, dieses Urteil abzugeben und einer

menschlichen Person die Chancen zu einer freiwilligen Besserung gewaltsam wegzunehmen, selbst nach den schwersten Untaten nicht. Indem wir damit die Verordnung der Todesstrafe als normales Strafmittel aus der Mitte der zivilisierten und demokratischen Gesellschaft ausschließen, behalten wir sie als letztes Mittel für die Fälle vor, in denen sie das einzige Mittel ist, um die Gesamtheit der Grundrechte, ihre Ausübung oder Institutionalisierung zu schützen oder zu sichern. Was in den revolutionären Situationen zweifelsohne der Fall sein wird, wo die Praxis der Justiz den Führern, den Angehörigen und der Bevölkerung, die zu ihnen hinzukommt, die dornenvollsten Probleme stellt.

Kein ethisches System kann durch seinen Inhalt oder seine vollkommene Kohärenz die Risiken, die den persönlichen Entscheidungen innewohnen, ersetzen. Es muß sich sogar hüten, den Anschein zu erwecken, die Wege der Entscheidung und des Handelns zu erleichtern, wenn es sich um so komplexe und sich in Bewegung befindliche Bereiche handelt wie jene, die von den revolutionären Bedingungen und Vorgängen hervorgebracht werden. Die Weisheit wird vielmehr darin bestehen, die falschen Selbstverständlichkeiten und die ganz aufgrund der in einem anderen historischen Kontext erarbeiteten Lehren getroffenen Lösungen zu beseitigen. Es wird vor allem darum gehen, die Gewissen und die moralische Reflexion zu wecken angesichts des Anspruchs der in ihrer Totalität und Dynamik betrachteten Werte und Rechte wie auch der historischen oder regionalen Dimensionen der politischen Probleme, der tatsächlichen Existenzbedingungen, mit denen sich die weniger begünstigten Menschen und Völker herumschlagen.

Die Präsenz und der Einfluß der Christen in den revolutionären Bewegungen dürfen nie die Auferlegung eines moralischen Kodex vermuten lassen, der sich unter Umständen nur in anderen Lebensbedingungen bewährt hat. Eine solche Teilnahme von Gläubigen geschieht vielmehr unter dem Appell, für die Suche nach Klarheit zu sorgen und für den Mut, die Vollkommenheit der Liebe, die das Evangelium bringt, zu konfrontieren mit den Fragen, Ängsten und Hoffnungen, die die Menschen und die Führer der jungen Nationen auf eine oft neuartige Weise beweisen.

¹ Zu lesen ist die Episode in (Cel)Remy, *Aventures sur la ligne* (Les éditeurs associés à Nyon, 1974) 217–253, Zitat 232.

² Vgl. den Beitrag von P. Tillich im Sammelband: *To live as men, an anatomy of peace* (Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, California, 1965) 13–23, Zitat 15.

³ Siehe zum Beispiel L. Trotzki, *Ihre Moral und die unsere*.

⁴ Wir machten eine Anspielung darauf in unserem Beitrag am ATEM-Kongreß, der vom 19. bis 22. September 1978 in Frei-

burg/Schweiz durchgeführt wurde und dessen Akten als Supplément von *La Vie Spirituelle* (Edition du Cerf, Paris) veröffentlicht werden.

⁵ So hat auch Thomas von Aquin durch den Rückgriff auf das Totalitätsprinzip bloß die Positionen des mittelalterlichen Rechtes in diesen Punkten gerechtfertigt. Siehe *Summa Theologiae* II–II, 65, 1. «Der Artikel rechtfertigt die Verstümmelung unter dem Gesichtspunkt der Strafe und der Heilung», bemerkt ohne weiteres der Übersetzerkommentator in der Ausgabe der *Revue des Jeunes*.

⁶ Diese Beispiele sind fast wörtlich entnommen der Summa Theologiae II-II, 37,1, ad 2m.

⁷ Dies ist die Position von Thomas (Summa Theologiae II-II, 64, 2-3), die von Papst Pius XII. aufgenommen wurde: «Der Staat verfügt nicht über das Recht des Individuums auf Leben... Der Verurteilte ... hat sich durch sein Verbrechen bereits seines Rechtes auf Leben beraubt» (Ansprache vom 13. September 1952). Wir entwickeln diese Lehre fort: für uns ist der Staat nicht zuständig, sich über diese «Beraubung» auszusprechen.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

Lelio Basso

Das Problem der Gewalt im Rechtsstaat

Das Thema der Staatsgewalt als eines Instruments zur Bestrafung solcher, die den Staat und die Gesellschaftsordnung gewaltsam angreifen, verweist uns auf bekannte alte Kontroversen, vor allem aber auf das, was meiner Meinung nach der Leitgedanke der heutigen Zeit ist: auf den Übergang des Gravitationszentrums des gesellschaftlichen Lebens von der Autorität, von der Macht auf den Menschen, ja auf die Menschen, auf die ganze Menschheitsgemeinschaft.

Solange die Macht nicht bei den Bürgern selbst lag, sondern ihnen, die bloße Untertanen waren, auferlegt wurde, forderte das Verbrechen die Rache des beleidigten Fürsten heraus und stellte der Scharfrichter, wie Joseph de Maistre sagt, gleichsam eine Transmissionsvorrichtung zwischen dem Staatsoberhaupt und dem Volk dar: dank seiner behauptete der Fürst allen gegenüber seine absolute Macht.

Besonders schwerwiegend war der im politischen Verbrechen enthaltene Angriff auf den sakralen Charakter der Macht: das «*crimen laesae maiestatis*» hatte einen sakrilegischen Charakter, «der mit den Garantien eines normalen Prozeßverfahrens unvereinbar war»¹. Die Folterung, die normalerweise für die «*honestiores*» ausgeschlossen und nur den niederen Klassen, den «*humiliores*» zudedacht war, wurde infolgedessen, falls es sich um politische Vergehen handelte, auch an «*clarissimi et perfectissimi*» vollzogen; in sol-

1922 zu Abaeté (Brasilien) geboren, Dominikaner, promovierte an den Theologischen Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) in Theologie, ist seit 1966 Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Ü. Von seinen Veröffentlichungen, die einen Bezug zum Thema dieses Beitrages haben, seien erwähnt: Evangelium und soziale Revolution (portugiesisch, São Paulo, Brasilien, 1963), Pour une théologie de la révolution: Société injuste et révolution (Seuil, Paris 1970), La crise du choix moral dans la civilisation technique (Editions Universitaires/Cerf, Fribourg/Paris 1977). Anschrift: Institut de Théologie Morale, Université de Fribourg, rue de l'Hôpital 1a, CH-1700 Freiburg i. Ü.

chen Fällen galt der Grundsatz «*omnes torquentur*». Dieser Grundsatz des klassischen Rechts wurde im mittelalterlichen Recht vervollkommen; man hielt zwar am diskriminatorischen Charakter der Folter für die gewöhnlichen Delikte fest², dehnte aber den Anwendungsbereich des «*erga omnes*» vom Majestätsverbrechen auf das Delikt der Häresie aus, da man dieses als ein Majestätsverbrechen gegenüber Gott betrachtete.

Doch nachdem vom Humanismus und von der Renaissance in langer Anstrengung der Mensch entdeckt worden ist, gelingt es dem 18. Jahrhundert, die Rechte des Menschen gegenüber der absoluten Macht des Souveräns in klaren Sätzen zu proklamieren. Und da auch der «Schuldige» ein Mensch ist und wieder in die Menschheitsgemeinschaft eintritt, «muß bei der Bestrafung eines Menschen wenigstens etwas respektiert werden: sein «Menschsein»»³. Es ist kein Zufall, daß die Schrift Beccarias «*Dei delitti e delle pene*» wenige Jahre vor den Menschenrechtserklärungen von Philadelphia und der Französischen Revolution erscheint.

Mit der Auslösung eines Demokratisierungsprozesses geht die Macht, jegliche Macht und somit auch die Gewalt, Gesetzesverletzungen zu bestrafen, wenigstens theoretisch auf das Volk selbst, auf die Gesamtheit der Menschen über. Die Gesellschaft hat somit die Gewalt und die Pflicht, zu bestrafen und so zur Respektierung der allgemein geltenden Lebensregeln zu zwingen, doch muß sie selbst mit dem guten Beispiel vorangehen, indem sie ihrerseits das «Menschsein» des Schuldigen respektiert. So bilden sich schon zu Beginn der bürgerlichen Epoche die Grundsätze heraus, daß der Angeklagte bis zu seiner Verurteilung als unschuldig anzusehen ist, daß die Strafen human und auf die Umerziehung des Schuldigen bedacht sein müssen und daß für sie feste, stetige gesetzliche Bestimmungen im voraus festzulegen sind und so fort. Leider aber sind