

Wolfgang Vögele

Leben und Überleben

Der Lebensbegriff im Kontext der protestantischen Friedensbewegung in Deutschland

I. Lieber rot als tot?

Lieber rot als tot? Vor 1989 haben Politiker und Journalisten diese Frage gerne beantwortet. Die Formel, die sich so griffig reimte, führte direkt in das umstrittene politisch-ethische Feld, auf dem Kapitalismus und Totalitarismus, Antikommunismus und Pazifismus in ideologisch und emotional aufgeladener Weise einander gegenüber standen. Und die Formel brachte die Überlebensfrage der westdeutschen Friedensbewegung auf eine vermeintlich eindeutige Gegenüberstellung.

Nach 1989 verschwand die Formel langsam aus dem politischen Bewusstsein. Nicht nur die Formel, auch die hitzigen und strittigen Debatten um Abrüstungsverträge und Nachrüstungsanstrengungen traten in den Hintergrund der öffentlichen Aufmerksamkeit. Die in den 50er und 80er Jahren so starke Friedensbewegung in der Bundesrepublik ist selbst zum historischen Phänomen geworden. Zwar sehen die Fernsehzuschauer einmal im Jahr am Abend des Ostermontags die Bilder von den jährlichen Ostermärschen. Aber jedes Jahr wundert man sich, dass diese Märsche bei weitem nicht mehr die Teilnehmerzahlen erreichen, wie das noch in den Jahrzehnten zuvor in der Bundesrepublik üblich war.

Die Geschichte dieser Bundesrepublik war an entscheidenden Punkten mitbestimmt von einer großen und öffentlichkeitswirksamen Friedensbewegung, die demonstrierend und reflektierend auf die Gefahren von atomarer Aufrüstung und militärischer Konfrontation hinwies. Beteiligt waren Gewerkschaften, Parteien und Kirchen, Philosophen und Theologen.

Diese Friedensbewegung meldete sich in ihren unterschiedlichen Strömungen beständig und nachhaltig zu Wort und kämpfte nach den Atombombenabwürfen von Hiroshima und Nagasaki am Ende des Zweiten Weltkriegs in den fünfziger Jahren gegen die Wiederbewaffnung der Bundeswehr; sie begrüßte die Aufnahme des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung

in das Grundgesetz, opponierte gegen die westeuropäische Integration Deutschlands in die NATO, bekämpfte den NATO-Doppelbeschluss und besonders die Stationierung von Mittelstreckenraketen, und schließlich begleitete sie die verschiedenen Abrüstungsverhandlungen und entsprechenden -abkommen von SALT bis START.

Nicht nur den Beobachtern der deutschen Zeitgeschichte, auch den damaligen, mittlerweile alt gewordenen Aktivisten sind die Ereignisse aus den fünfziger und besonders aus den achtziger Jahren noch in lebendiger Erinnerung, die Sitzblockaden vor Kasernen und NATO-Hauptquartieren, die großen Kundgebungen im Hofgarten in Bonn, die verschiedenen Friedens- und Menschenketten sowie die Blockadeaktionen, zum Beispiel vor dem amerikanischen Pershing-II-Depot im schwäbischen Mutlangen unter Beteiligung führender deutscher Intellektueller von den Nobelpreisträgern Böll und Grass über den Rhetorikprofessor Walter Jens bis zum sozialdemokratischen Politiker Erhard Eppler.

Die deutsche Debatte war stets auch vom Gegensatz zwischen der DDR und der Bundesrepublik und ihrer Einbindung in Warschauer Pakt und NATO bestimmt. Befürwortung der Nachrüstung und Stellungnahme zum Kommunismus oder Totalitarismus waren – anders als in anderen europäischen Ländern und den Vereinigten Staaten – eng aufeinander bezogen. Man diskutierte über die Legitimität eines atomaren Erstschlags, über die Möglichkeiten gewaltfreien Handelns als Alternative zu militärischen Schlägen, über die Frage, ob die bloße Drohung mit atomaren Waffen ethisch zu verantworten sei. Die Friedensdebatte war eingebunden in eine sehr viel grundsätzlichere politische Diskussion, in der militärische Bündnisse und Gesellschaftstheorien, unterschiedliche politische Kulturen und Ideologien einander gegenüber standen. In der Bundesrepublik und in der DDR waren diese Debatten zusätzlich aufgeladen durch Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs, des Nationalsozialismus und dem Scheitern der Appeasement-Politik.

Oft verkürzten sich die Diskussionen auf Schlagworte. Auf den Demonstrationsplakaten der pazifistischen Gruppen hieß es: „Frieden schaffen ohne Waffen!“ Oder, stärker biblisch orientiert: „Schwerter zu Pflugscharen!“, während die Gegner den friedensbewegten Gruppen unterstellten, sie handelten nach dem Prinzip: „Lieber rot als tot!“

Dass die Bibel auch für die Bildung von Schlagworten herangezogen wurde, ist kein Zufall. Denn die Gegensätze innerhalb der gesellschaftspolitischen Diskussion spiegelten sich auch in der evangelischen und in der katholischen Kirche. Auf der evangelischen Seite garantierten die Heidel-

berger Thesen von 1959¹ angesichts einer sich zuspitzenden militärischen Ost-West-Konfrontation gerade noch ein Nebeneinander von Militärdienst und Kriegsdienstverweigerung, also eine pazifistische und eine militärische Option. Diese fragile Gleichberechtigung beider Optionen wurde in den folgenden Jahren von den offiziellen Gremien stets weiter vertreten. Dem Streit nahm das überhaupt nichts von seiner erheblichen Schärfe: Gruppen mit pazifistischer Orientierung wie „Ohne Rüstung Leben“ standen gegen Gruppen wie „Sicherung des Friedens“, welche die Nachrüstung mit Mittelstreckenraketen als akzeptabel und gerade noch verantwortbar ansah.

Einen gewissen Höhepunkt markierte die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes von 1982 mit seinen an die Barmer Erklärung angelehnten sechs Thesen, in der für die Drohung mit und Anwendung von Atomwaffen der status confessionis ausgerufen wurde. Damit war die Friedensfrage aus einer militärischen, politischen und ethischen Frage zu einer Glaubensfrage geworden.

II. Friedensorientierungen und ihre theologischen, ethischen und philosophischen Voraussetzungen

Die achtziger Jahre sind an ihrem Anfang durch diese Erklärung des Moderamens und eine entsprechende Verschärfung der Diskussion geprägt, während an ihrem Ende mit dem Fall der Mauer und dem Zusammenbruch der Staaten des Ostblocks auch das kirchlich-öffentliche Interesse an der Friedensthematik zurückging, obwohl es im kirchlichen Raum länger Aufmerksamkeit erhielt als in der politischen Öffentlichkeit. Die friedensethische Diskussion war allerdings nicht still gestellt, sondern wandte sich im Gefolge neuer und anders gearteter politischer Konflikte wieder den Fragen nach der Möglichkeit eines gerechten Krieges und der Legitimation militärischer Interventionen² zu, was an den Beispielen Kosovo, Irak und Afghanistan intensiv diskutiert wurde.

Fragt man nun nach dem Zusammenhang von Leben und Frieden, so fällt zuerst ins Auge, dass dieser besonders virulent wird bei der Frage nach der Drohung mit und Anwendung von atomaren Waffen. Deswegen erreichte diese Diskussion nach dem Abwurf der beiden Wasserstoffbomben in Hiroshima und Nagasaki im August 1945 einen ersten Höhepunkt. Denn damit wurden die atomaren Waffen zu einer unmittelbaren Gefahr für den gesam-

¹ Heidelberger Thesen von 1959, in: G. Howe (Hg.), Atomzeitalter, Krieg und Frieden, Witten/Berlin 1962, S. 226–236.

² Im evangelischen Bereich zum Beispiel M. Haspel, Friedensethik und humanitäre Intervention, Neukirchen 2002.

ten Globus und die gesamte Menschheit, weil mit der zunehmenden Anzahl atomarer Waffen und wegen des gegenseitig hochgeschaukelten Bedrohungspotentials zwischen NATO und Warschauer Pakt die Möglichkeit einer vollständigen Auslöschung natürlichen – und damit auch menschlichen – Lebens auf der Erde gegeben war. Mit den ersten Atomwaffen und ihrer Anwendung ergab sich das bedrohliche Szenario, alles Leben auf der Erde zu zerstören.

Das aber konnte nicht im Sinne der jeweiligen Kriegsgegner sein, weshalb sich die militärische Diskussion schnell auf die Frage konzentrierte, ob es möglich sei, begrenzte atomare Schläge zu führen, die nicht in eine unmittelbare militärische Eskalation mit unerwünschtem Ende münden würde. Dies führte die einen zur Forderung nach der Ächtung und Vernichtung atomarer Waffen, während andere gerade dieses unerwünschte Endzeit-Szenario als Garantie dafür nahmen, dass es ausreiche, mit atomaren Waffen zu drohen. Keiner der Kontrahenten, so argumentierten sie, würde in diesem Fall das Risiko einer vollständigen Eskalation eingehen, weil er das Risiko einer Zerstörung allen Lebens nicht in Kauf nehmen wollte.

Man sieht aus diesen wenigen Überlegungen, dass der Lebensbegriff der Friedensbewegungen von mindestens zwei Gegensätzen geprägt war. Die eine Gegenübersetzung lautet Erhaltung friedlichen Lebens ohne Krieg und Waffen versus Zerstörung allen Lebens in der atomaren Katastrophe. Die zweite Gegenübersetzung ergibt sich aus dem Slogan „Lieber rot als tot!“, und in ihr kann man verschiedene Qualifikationen des Lebensbegriffs unterscheiden: ein Leben in einer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung, ein Leben in einer kommunistischen Gesellschaftsform („Lieber rot!“). Dazu rückt noch die Möglichkeit eines Lebens nach einem dritten Weltkrieg mit atomaren Schlägen und Gegenschlägen in den Blick: Dieses Leben müsste sich nach den umfassenden Zerstörungen durch die Bomben mit einer niedrigeren Stufe der Zivilisation zufrieden geben.

Diesen Bedrohungs- und Zerstörungsszenarien stand im protestantischen Raum ein schöpfungstheologisches Argument entgegen: „Gott ist ein Freund des Lebens“³ lautete der Titel einer gemeinsamen Denkschrift von evangelischer und katholischer Kirche, die sich allerdings gerade nicht mit friedensethischen Themen befasste, sondern besonders Anfang und Ende menschlichen Lebens in den Blick nahm. Wenn Gott ein Freund des Lebens war, das er selbst geschaffen hat, so ergab sich die umfassende ethische, rechtliche und politische Aufgabe, die Bedingungen dieses Lebens zu erhalten. Die genannte Denkschrift, gerade im Wendejahr 1989 publiziert,

³ *Kirchenamt der Evangelischen Kirche, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens*, Gütersloh 1989.

steht im übrigen dafür, diese schöpfungstheologischen Überlegungen zum Lebensbegriff über die Friedensethik hinaus auf andere ethische Themenfelder zu erweitern. Was den Menschen als Person anging, so sollte darin der im Grundgesetz prominent am Anfang eingeführte Begriff der Würde⁴ eine wichtige Rolle spielen.

Mit dem Begriff der Würde wurde der Lebensbegriff auf eine bestimmte Weise qualifiziert und konnte in der Folge nicht mehr auf das Faktum der bloßen Existenz reduziert werden. Man sprach von der besonderen Würde des Lebens, der „Heiligkeit“ des Lebens und dem besonderen Schutz, der sich daraus ergebe. Gott wurde nicht nur als Schöpfer des Lebens verstanden, sondern auch als Garant der Wahrheit des Lebens. Für den Menschen verdichtete sich diese Wahrheit im Begriff seiner unantastbaren Würde. Ähnliche Überlegungen bezogen sich auf den Schutz der Natur, wobei sich allerdings die Rede von der „Würde der Natur“ nicht in demselben Maße durchsetzen konnte.

Diese Rezeption des Würdebegriffs fehlt noch in den früheren Texten der Friedensbewegung. Allerdings setzen sie alle im Hintergrund einen bestimmten, durchaus unterschiedlich formierten Lebensbegriff voraus, der im Folgenden in seinem Verhältnis zur Friedensethik weiter untersucht werden soll. Diese Texte haben gemeinsam, dass sie im Vordergrund friedensethische Fragen diskutieren: die Legitimation von Atomwaffen, die Entwicklung von Abrüstungsoptionen oder Bedrohungsszenarien, die Frage nach der Stationierung von Mittelstreckenraketen, die Lehre vom gerechten Krieg oder die Alternative von Militärdienst oder Kriegsdienstverweigerung. Der – theologisch formierte – Lebensbegriff gehört in den Hintergrund, zu den Voraussetzungen dieser Schriften.

Die Auseinandersetzungen um Aufrüstung und Frieden wurden in der Bundesrepublik, zumal in den evangelischen Kirchen mit einer außerordentlichen Heftigkeit geführt. Die Texte stellen drastisch und mit aller Schärfe die jeweiligen Alternativen vor. Nicht nur ethische Optionen, sondern auch Weltanschauungen, philosophische und theologische Entwürfe prallten heftig aufeinander. Dabei ist die Verhältnisbestimmung von Friedensethik und Lebensbegriff, von Forderung und Voraussetzung, besonders interessant.

Denn es war nicht unumstritten, dass die Frage der atomaren Aufrüstung *nur* als eine ethische Frage eingeführt und begriffen wurde. Deutlich wird das an Überlegungen der beiden Theologen Ingo Holzapfel und Joachim Liß, die an den Philosophen Günter Anders⁵ anschließen: Sie kritisieren die

⁴ Dazu *W. Vögele*, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, Öffentliche Theologie 14, Gütersloh 2000.

⁵ Zu Anders siehe unten Abschnitt 8.

ethische und militärische Reduktion der atomaren Problematik und sehen statt dessen ein sehr viel fundamentaleres Problem, nämlich die „Gefahr der Selbstvernichtung der Menschengattung“.⁶ Wenn diese Gefahr besteht, dann steht sehr viel mehr, nämlich das Überleben des gesamten Globus, auf dem Spiel als wenn es nur um die Begrenzung der atomaren Option ginge. Beide kritisierten, dass damals diese Gefahr der Selbstvernichtung nicht einmal innerhalb der Friedensbewegung selbst völlig ernst genommen wurde. Je mehr das Risiko eines atomaren Schlages betont wird und je gravierender die globalen Folgen ausfallen, desto dringlicher stellen sich ethische und politische Schlussfolgerungen dar.

Holzappel und Liß führen die Überlegung so weiter: Weil diese gigantische Gefahr der Selbstvernichtung besteht, verwandelt sich die pragmatische Zeit der Gegenwart in eine apokalyptische Endzeit, und die vornehmliche ethische Aufgabe der Menschheit besteht dann darin, eine solche Selbstvernichtung zu verhindern. Man kann diese alarmistischen Worte als den Versuch sehen, dem Thema der Atomwaffen größere öffentliche Aufmerksamkeit zu verleihen. Das Auffallende an ihren Überlegungen besteht in dem Übergang von der Diskussion ethischer und militärstrategischer Fragen in die gesteigerte Form schöpfungstheologischer und apokalyptischer Reflexion. Die atomare Zerstörung aufgrund eines wechselseitigen atomaren Schlages wäre die menschliche Revision der göttlichen Schöpfung. Sie entwickeln sozusagen eine negative Schöpfungstheologie. Es geht um die Frage der Vernichtung des gesamten Lebens, der gesamten Erde. Wenn dem so ist, so die These, muss das auch Folgen haben für die ethische Beurteilung von Rüstungs- und Abrüstungsfragen. Eingebettet in dieses apokalyptische Bedrohungsszenario radikalisiert sich die Frage nach ethischen Legitimität von Drohung und Anwendung von Atomwaffen.

Nach diesen ersten Überlegungen lassen sich drei Lebensbegriffe unterscheiden:

- Nicht-Leben, das heißt die befürchtete Zerstörung allen menschlichen und natürlichen Lebens durch atomare Schläge.
- Überleben, das heißt der Verlust von evolutionärer und zivilisatorischer Lebensqualität nach begrenzten atomaren Schlägen.
- (Qualifiziertes) Leben als die Verteidigung des status quo mit Hilfe militärischer, auch atomarer Drohung.

Seine Komplexität gewinnt dieser Lebensbegriff aus seinem eschatologischen, man könnte auch sagen, apokalyptischen Moment: Ein Zukunfts-

⁶ I. Holzappel/J. Liß, Einleitung, in: *dies.*, Frieden, Almanach für Literatur und Theologie 15, hg. von H. Regenstein, Wuppertal 1981, S. 10–20, hier: S. 14.

szenario, das weitreichende oder begrenzte atomare Angriffe einschließt, wird zur Grundlage ethischen Handelns in der Gegenwart gemacht. Das betrifft die Frage der Kriegsdienstverweigerung ebenso wie der sogenannten Nachrüstung mit atomaren Mittelstreckenraketen.

Eingebettet ist dieser Lebensbegriff, so wie er zwischen 1950 und 1990 in Westdeutschland diskutiert wurde, in mindestens vier Themenfelder und Auseinandersetzungen, welche die theologische Diskussion damals in sehr viel stärkerem Maße bestimmten als heute.

1. Für die achtziger Jahre ist ein sehr viel größerer Einfluss der Theologie Karl Barths als heute anzunehmen. Barth hatte sich zwar in Fragen des Ost-West-Gegensatzes, der Legitimation eines demokratischen Rechtsstaates und der Wiederbewaffnung der Bundeswehr politisch sehr stark engagiert, und er hatte damit auf seine deutschen Schüler (und auf die politische Öffentlichkeit) großen Einfluss. Nach seinem Tod übernahmen diese Schüler seine Rolle als politisch-theologische Ratgeber und versuchten Modelle vorzustellen, um aus der in der Kirchlichen Dogmatik entwickelten Christologie Schlussfolgerungen für die ethische Urteilsbildung zu ziehen.⁷ Diese Modelle waren unter den Schülern Barths nicht unumstritten. Auf lutherischer Seite begegneten sie einem stärker pragmatisch konfigurierten ethischen Entwurf, der sich im Gefolge der Zweireichelehre stärker an Vorfindlichkeiten und Gegebenheiten des politischen Systems orientierte.

2. Die Theologie der 80er Jahre war sehr viel stärker als heute eschatologisch und apokalyptisch orientiert. Dies war auch der Rezeption der Philosophie Ernst Blochs zu verdanken, die sich vor allem über den Tübinger Theologen Jürgen Moltmann⁸ zu einer Theologie der Hoffnung verdichtete, die sich aus Gottes heilendem und errettendem Handeln eine Veränderung der als reaktionär und unvollkommen wahrgenommenen Gegenwart erhoffte. Gerade, was die Frage atomarer Aufrüstung und später auch ökologischer Fragen anging, verband sich damit eine stärkere Aufmerksamkeit für Apokalyptik. Gegenüber dieser sehr starken Rezeption einer Theologie der Hoffnung, die ganz auf das Thema Zeit und Zeitlichkeit setzte, wurden lutherische Traditionen der Schöpfungstheologie zeitweise in den Hintergrund gedrängt.

3. Neben der Begründung der Ethik und der apokalyptischen Eschatologie war die Friedensethik im eigentlichen Sinn ein Hauptgegenstand damaliger hitziger politischer und kirchlicher Diskussionen. Diese waren bestimmt durch den Gegensatz einer pazifistischen, an der Bergpredigt orientierten Ethik der Gewaltfreiheit und einer pragmatischen, am Gegensatz von Lega-

⁷ Vgl. dazu *B. Klappert/U. Weidner*, Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, Wuppertal 1983.

⁸ *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München 1964.

lität und Legitimität ausgerichteten Ethik. Dabei spielen im Hintergrund unterschiedliche Begründungen politischer Ethik eine gewichtige Rolle, was sich vor allem an der sich verändernden Bewertung des demokratischen Rechtsstaates zeigt.⁹

4. Und schließlich bestimmte der aus dem Ost-West-Konflikt übernommene Gegensatz zwischen Atheismus und Theismus im Hintergrund auch die Diskussion um die Friedensethik. Eine Reihe von evangelischen Theologen begannen damals einen Dialog mit dem Marxismus, der den Atheismus als unbedingte Voraussetzung marxistischer Ideen anzweifelte.¹⁰

Innerhalb dieses friedensethisch und theologisch entfalteten Rahmens sind nun verschiedene Positionen zum Lebensbegriff in der Friedensbewegung zu betrachten. Helmut Gollwitzer (3) steht dabei für eine originelle und eigenständige Position, die an die Theologie Karl Barths anschließt, ohne schülerhaft alte Lehrermeinungen nachzubeten. Er entwickelt innerhalb des Gegensatzes von Theismus und Atheismus eine neue Perspektive. Dem steht eine von lutherischer Theologie geprägte Stellungnahme des Heidelberger Theologen Edmund Schlink (4) gegenüber. Die eigentliche Auseinandersetzung um friedensethische Positionen im evangelischen Bereich prägten zwei Dokumente, die Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes von 1982 (5) sowie die sogenannte Friedensdenkschrift der EKD (6).

Aber theologische und kirchliche Positionen zur Friedensethik waren auch von der Philosophie beeinflusst. Darum macht es Sinn, hier zuletzt die philosophischen Positionen von Carl Friedrich von Weizsäcker (7) mit seiner großen Affinität zur evangelischen Ethik sowie die radikal modernitätskritische Position des Husserl-Schülers Günter Anders (8) vorzustellen, um schließlich in einem letzten Abschnitt den friedens- und schöpfungstheologischen Ertrag (9) daraus zu gewinnen.

⁹ Derjenige, der diese Perspektive im Blick auf das Grundgesetz voranbrachte, war in den sechziger Jahren Gustav Heinemann: dazu *W. Vögele*, Christus und die Menschenwürde. Eckpfeiler der politischen Ethik des Justizministers und Bundespräsidenten Gustav Heinemann, in: *J. Thierfelder/M. Riemenschneider* (Hg.), Gustav Heinemann. Christ und Politiker, Karlsruhe 1999, S. 150–169.

¹⁰ Zum Beispiel *J. M. Lochman*, Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt, Gütersloh 1977. Aus marxistischer Sicht *M. Machovec*, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972.

III. Schöpfung – Leben – Frieden

Die Theologie des lutherischen Barth-Schülers Helmut Gollwitzer ist durch die Erfahrung des Nationalsozialismus, durch den Zweiten Weltkrieg¹¹ und durch den darauf folgenden Kalten Krieg geprägt. Die Auseinandersetzung mit dem massiven Antikommunismus des Westens führte Gollwitzer in der Nachkriegszeit zu einer Neubegründung des christlich-marxistischen Dialogs. Innerhalb dieses zeitgeschichtlichen Kontextes ist auch die Ablehnung atomarer Aufrüstung anzuedeln, welche sich von den Diskussionen der frühen Jahre der Bundesrepublik¹² bis zur Friedensbewegung der 80er Jahre wie ein roter Faden durch sein Werk zieht. Es ist Gollwitzers Verdienst, dass es ihm gelang, dogmatische Theologie, den Dialog der Christen mit Atheisten, mit Nihilisten im Gefolge Nietzsches und den Dialog mit den Sozialisten auf eine originelle Weise theologisch zu verbinden.

Gollwitzer entwarf vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen eine eschatologische Schöpfungstheorie. Diese erweist sich als außerordentlich ertragreich für den Lebensbegriff. Eine Entfaltung dieser Schöpfungstheorie findet sich in hervorgehobener Weise in Gollwitzers zentralem Werk „Krummes Holz – Aufrechter Gang“.¹³ Darin stellt er die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt, gerade nach den politischen Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts. Diese Frage kann für ihn immanent, aus der Erfahrung dieser Welt heraus, nicht beantwortet werden. Darin trifft sich der christliche Glaube für Gollwitzer mit dem modernen Nihilismus, der diese weltimmanente Beantwortung der Sinnfrage ebenfalls ablehnt. Bezogen auf den Lebensbegriff heißt das, dass die Qualifikation von Leben als sinnvollem Leben nicht weltimmanent geleistet werden kann. Aber im Gegensatz zum Nihilismus, der jegliche Qualifikation des Lebensbegriffs und jede positive Beantwortung der Sinnfrage ablehnt, gesteht der christliche Glaube eine solche Qualifikation zu. Sie wird jedoch nicht immanent, sondern transzendent, auf dem Wege des Glaubens geleistet – durch den Gott, der die Welt geschaffen hat.

Die Existenz des Schöpfers lässt sich aus den Gegebenheiten der Schöpfung bzw. der Welt nicht beweisen. Dass Gott die Welt geschaffen hat, ist ein Akt der Kontingenz, keine Notwendigkeit, die sich aus dem Wesen Gottes ergibt. Die Schöpfung ist gegenüber ihrem Schöpfer frei – und Gollwitzer versteht das anders als der Nihilismus nicht im Sinne quälender,

¹¹ Gollwitzer selbst kämpfte als Soldat im Zweiten Weltkrieg und veröffentlichte den Bericht über die Jahre seiner Kriegsgefangenschaft in der Sowjetunion unter dem Titel ‚Und führen wohin du nicht willst‘, München 1956.

¹² Ders., Die Christen und die Atomwaffen, ThExh 61, München ⁶1981 (1957).

¹³ Ders., Krummes Holz – Aufrechter Gang, München ⁸1979.

sinnloser Verzweiflung, sondern als eine Gnade und Freiheit. Gott der Schöpfer gönnt den Menschen diese Freiheit, sie ist eine Wirkung seiner überfließenden Liebe.¹⁴ „In der Beziehung zu ihm (nämlich zu Gott dem Schöpfer WV) hat die Welt und das Einzelleben Sinn.“¹⁵ Diese Qualifikation von globalem und individuellem Leben ist jedoch nicht statisch zu begreifen. Die Sinnfrage wird nicht ein für allemal und nicht endgültig beantwortet. In der Gegenwart sind nur vorläufige Antworten möglich. Glaube bleibt stets an Momente des Zweifels und der Ungewissheit gebunden.

Sinn ist eine Ressource, die eschatologisch zu verstehen ist. Das Gute wächst und zeigt sich endgültig erst in der Vollendung der Welt. Darum kann Gollwitzer für die Gegenwart sagen: Die Welt ist deshalb gut, weil sie für Weiteres, Kommendes tauglich ist.¹⁶ Die Sinnhaftigkeit der Welt begründet sich in ihrer eschatologischen Offenheit. Dabei sind der Sinn der Welt, das heißt die Qualifikation des Lebens als globale Gesamtheit, und der individuelle Sinn, das heißt die Rechtfertigung des einzelnen, aufeinander bezogen. Nur wenn die Welt als Ganzes qualifizierten Sinn macht, dann kann es auch für den einzelnen Rechtfertigung und vor Gott gerechtes Leben geben.¹⁷ Wer darum an einen Schöpfer glaubt, der erkennt die Welt als Schöpfung an, deren Vollendung noch aussteht. Glauben muss darum vor allem als Hoffen und Durchhalten im Angesicht von gegenwärtig zweifelnder Anfechtung verstanden werden: „Sinnverheißung ist Befehl und Einladung zu Sinnhoffnung.“¹⁸ Mit dieser gedanklichen Operation der eschatologischen Schöpfungshoffnung gewinnt Gollwitzer einen weiten Raum, um die Gegenwart in ihrer Konflikthaftigkeit und -trächtigkeit zu beschreiben. Gegenwart ist Kampf, Spannung, Auseinandersetzung, zwischen Sinn und Sinnlosigkeit, zwischen Hoffnung und Verzweiflung.¹⁹ Und solange die Schöpfung noch nicht vollendet ist, ist dieser Konflikt aus der Gegenwart nicht herauszukürzen. Weder Utopien noch Ideologien der Weltverbesserung können aus diesem Gegensatz herauströsten. Die Zukunft lässt sich philosophisch nicht als bereits im Diesseits vollendete Schöpfung beschreiben. Die Hoffnung auf die vollendete Welt ist darum angewiesen auf den schöpferischen Gott, der erst in der erlösten und vollendeten Welt zum Ziel seiner Aufgabe kommt.

Diese theologischen Überlegungen zur Eschatologie haben Auswirkungen auf die Befindlichkeit des einzelnen, auf seinen Glauben und auf seine Verzweiflung. Darum kommt Gollwitzer am Ende seines nach wie vor lesens-

¹⁴ A.a.O., S. 225.

¹⁵ A.a.O., S. 211.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A.a.O., S. 224.

¹⁸ A.a.O., 326.

¹⁹ Ebd.

werten Buches zu ganz einfachen schlichten Thesen, welche die Ambivalenz des Lebens, aber gleichzeitig auch seine Sinnhaftigkeit sehr gut umschreiben.

„Nichts ist gleichgültig. Ich bin nicht gleichgültig.“

„Dieses Leben ist ungeheuer wichtig.“

„Die Welt ist herrlich – die Welt ist schrecklich.“

„Es lohnt sich, zu leben.“²⁰

Der Lebensbegriff Gollwitzers ist von mindestens zwei Spannungen und einer Ambivalenz geprägt. Gollwitzer scheut sich nicht, die Auseinandersetzung mit Atheismus und Nihilismus zu führen und hier auch Felder des Konsenses mit dem christlichen Glauben abzustecken: Leben in der Welt ist aus sich heraus nicht begründbar. Trotzdem hat das Leben Gültigkeit, es hat Wert und Bedeutung. Das ergibt sich aus der eschatologischen Hoffnung auf einen Schöpfer, der in der Zukunft diese Welt als Schöpfung vollenden wird. Diese kann auf dem Weg des Glaubens in die Gegenwart hineingeholt werden: Sie stiftet eine Gewissheit, welche dem Leben eine Perspektive der Hoffnung verleiht.

Das nimmt jedoch der Gegenwart des Lebens nichts von seiner (furchtbaren) Ambivalenz. Deswegen bezeichnet Gollwitzer die Welt als herrlich und schrecklich zugleich. Diese Ambivalenz kann durch den Glauben nicht stillgestellt, wohl aber *existentiell* überwunden werden.

Die Atomwaffen gehören in dieser Perspektive auf die negative Seite der Ambivalenz: Sie sind in all ihrer Schrecklichkeit zu brandmarken. Der Kampf gegen sie, gegen ihre Aufstellung, Anwendung, auch gegen die Drohung mit ihnen, ist ethisch gesehen der Kampf für die Erhaltung der Welt – und damit auch die Voraussetzung dafür, dass Gott diese Welt als Schöpfung vollenden kann. Der Kampf gegen die Atomwaffen benötigt nicht notwendig den christlichen Glauben. Denn in dem Streben nach Erhaltung der Welt sind sich Christen wie Nicht-Christen einig, und darum spricht nichts gegen taktische Allianzen in politischen Auseinandersetzungen. Die nur im Glauben zu beantwortende Frage nach dem Sinn und die politisch-militärische Frage nach Drohung und Anwendung von Atomwaffen werden einander zugeordnet, aber nicht in dem Sinn, dass sie identifiziert werden, sondern so, dass ein Feld politischen und ethischen Streites über diese Waffen offen bleibt. Weil die Beantwortung der Sinnfrage noch aussteht und in der Gegenwart nur durch einen eschatologischen Hoffnungsglauben, nicht durch Erkenntnis eingeholt werden kann, erscheint die Gegenwart als ein Feld politischen, militärstrategischen und ethischen

²⁰ A.a.O., S. 382.

Streites. Auch Christen müssen für Gollwitzer in diesem Streit Stellung beziehen, aber sie kommen nicht um diesen eschatologischen Vorbehalt herum.

IV. Vorrang des Glaubens im Leben

Während Gollwitzer die Frage nach dem Gutsein der Schöpfung eschatologisch auflöste und von daher zu einer Ablehnung der atomaren Aufrüstung kam, entwickelt der lutherische Theologe Edmund Schlink, der in Heidelberg Systematische Theologie lehrte, eine ganz andere Perspektive. Für ihn tritt die Frage nach der Erhaltung der Welt und der ethischen Verantwortbarkeit der Aufstellung, Drohung und Anwendung von Atomwaffen hinter dem Dual von Glauben und Unglauben zurück.²¹ Das bestehende Leben harret noch der Erlösung, es ist in der Gegenwart negativ durch die Sünde qualifiziert. Insofern könnte man sagen, dass Schlink die Ambivalenz der Gegenwart nach der Seite des Bösen und Schrecklichen hin auflöst. Menschen, die der Sünde erlegen sind, sind für ihn „tot, auch wenn sie ‚leben‘ [...]“. Und umgekehrt gilt für die Glaubenden, daß sie leben, obwohl sie sterben werden.“²² Leben ist also ein durch den Glauben qualifizierter und gesteigerter Begriff. Wer nicht glaubt, ist dem Tod endgültig verfallen, während der im Glauben Lebende den Tod genauso endgültig überwindet. Wenn das Dual Glauben – Unglauben im Leben so unbedingt in den Vordergrund rückt, dann relativiert sich damit in Schlinks Perspektive die sozialetische Frage nach den Atomwaffen. Denn es gilt: „Norm der ethischen Entscheidung kann also keineswegs sein: irdische Lebenserhaltung um jeden Preis.“²³

Plötzlich erscheint es so, dass dem Glaubenden die atomaren Waffen kein Problem sein können, weil die Glaubenden sowieso den Tod in Christus überwunden haben, während die, die nicht glauben, in den atomaren Waffen dem Gesetz Gottes²⁴ begegnen: Denn sie haben sich selbst die Möglichkeit der globalen Selbstzerstörung geschaffen. In diesen Waffen dokumentiert sich für Schlink darum auch das Scheitern des Unglaubens.

Schlink bestreitet, dass Gott als „Garant irdischen Lebens“ in Anspruch genommen werden kann.²⁵ Gott wird nicht die Welt erhalten, weil Men-

²¹ E. Schlink, Die Atomfrage in der kirchlichen Verkündigung, in: G. Howe (Hg.), Atomzeitalter, Krieg und Frieden, Witten/Berlin ³1962, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, S. 204–225.

²² A.a.O., S. 204.

²³ A.a.O., S. 205.

²⁴ A.a.O., S. 211.

²⁵ A.a.O., S. 213.

schen auf die Abschaffung von Atomwaffen drängen. Die sozialetische Frage der atomaren Aufrüstung wird zugunsten der Frage nach einem gnädigen oder ungnädigen Gott nach hinten geschoben. Glaube oder Unglaube, Heil oder Unheil sind wichtiger als die Zerstörung der Welt durch die verfeindeten Menschen in einem nuklearen Krieg.²⁶ Vor diesem Hintergrund erst gelangt Schlink zu seiner entscheidenden sozialetischen Schlussfolgerung: Leben ist bestimmt durch den theologisch qualifizierten Gegensatz von Glaube und Unglaube, dieser steht vor allen sozialetischen Kontroversen. Er bestimmt das Handeln Gottes wie das Handeln der Menschen. Deswegen ist dann für Schlink (vorläufig) die Androhung der Anwendung atomarer Waffen legitim, solange sie abschreckend einen globalen nuklearen Krieg verhindern. Freilich gebe es dafür, so Schlink, keine Garantie.²⁷

Auch Schlink sieht also die atomaren Waffen als eine gefährliche Entwicklung, relativiert aber die Bedeutung dieser (ethischen) Frage dahingehend, dass sie für das Dual Glaube oder Unglaube, Leben in Gott oder Leben aus der Sünde heraus, nichts austrägt. Deswegen gesteht er die *Drohung* mit atomaren Waffen zu, auch wenn das Risiko in Kauf genommen werden muss, daß die Drohung mit den aufgestellten Waffen letztendlich auch zu ihrer Anwendung führt. Diese Option entwickelt Schlink vor dem Hintergrund einer grundsätzlich negativen Bewertung menschlichen Lebens: Es ist durch die Sünde bestimmt, und diese Sünde kann nur durch den Glauben, nicht durch irgendein weltliches Handeln überwunden werden. Der Schlink'sche Lebensbegriff ist also durch die Ambivalenz von Sünde und Glaube geprägt.

V. Nein ohne jedes Ja

Den beiden Positionen der systematischen Theologen Gollwitzer und Schlink sollen nun zwei kirchliche Dokumente gegenübergestellt werden, zunächst die die Friedenserklärung des Moderamens des Reformierten Bundes von 1982.²⁸ Diese Erklärung rief in Bezug auf die atomare Aufrüstung den status confessionis aus, verschob die ethische Frage also aus dem Be-

²⁶ A.a.O., S. 214: „Die entscheidende Gefahr droht den Menschen nicht von anderen Menschen, auch nicht von Atomwaffen, sondern von Gott. Die verborgene Wurzel aller Angst, die heute die Menschen erfüllt, ist die Angst vor Gott, der der Sünde Feind ist.“

²⁷ A.a.O., S. 217.

²⁸ *Moderamen des Reformierten Bundes* (Hg.), Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, Gütersloh 1982; vgl. dazu R. Wischnath, Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln. Zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes, Beiheft Junge Kirche Juli 1983.

reich der für den Glauben gleichgültigen weltlichen Angelegenheiten in den Bereich des Glaubens. Bejahung oder Ablehnung der Drohung und Anwendung atomarer Waffen waren nach Auffassung der Erklärung eingebunden in den Gegensatz von Glaube oder Unglaube.

Atomare Bewaffnung wird ausdrücklich als das Leben zerstörende „Gotteslästerung“ bezeichnet, und sie steht im „Gegensatz zu den Grundartikeln des christlichen Glaubens“.²⁹ Dieser status confessionis bezieht sich nicht nur auf die Drohung und Anwendung von Atomwaffen, sondern auch auf die ideologische Begründung dieser Maßnahme. Im Gegensatz zu Schlink, der die Welt der atomaren Waffen der Sünde verfallen sieht, bleibt für die Erklärung des Moderaments Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt: „Trotz unserer Schuld hält und erneuert er in Treue den Bund mit uns Menschen und gibt nicht preis die Werke seiner Hände.“³⁰ Die schöpferische und die Welt erhaltende Gottesherrschaft bleibt auch in der vorletzten Welt sichtbar. Die Freiheit des Menschen greift diese Herrschaft nicht an.³¹ Die Erklärung bezeichnet die Auferstehung Jesu Christi als die letzte und endgültige Widerlegung aller Mächte und Gewalten, die sich gegen Gott richten. Endgültig offenbar wird dieses allerdings erst am Ende der Zeiten.³²

Das von Gott geschaffene Leben wird also eingeordnet in einen heilsgeschichtlichen Horizont. Sowohl aus der Perspektive der Schöpfungstheologie wie auch aus der Perspektive der Eschatologie ergibt sich die strikte Ablehnung schon der Drohung mit atomaren Waffen. „In der Perspektive des Glaubens an Gott den Schöpfer erkennen wir: In vorerst letzter Konsequenz seines Abfalls von Gott hat der Mensch gegen seinen Mitmenschen Gewaltmittel entwickelt, die den Bundespartner Gottes ausrotten und die Erde innerhalb weniger Stunden wieder ‚wüst und leer‘ machen können.“³³ Sozialethisch folgt daraus die strikte Ablehnung von Massenvernichtungswaffen, sowohl ihres Gebrauchs als auch der Drohung damit.

Allerdings ist theologisch zu fragen, ob dieses Dokument nicht die prekäre Verhältnisbestimmung vom Schon-jetzt der Wirklichkeit der Heilsgeschichte und dem Noch-Nicht des ausstehenden Reiches Gottes verfehlt. Es bleibt unklar, was mit der Heilsgeschichte geschieht, falls die „Bundespartner Gottes“ sich in der atomaren Katastrophe selbst vernichten. Und es stellt sich in dieser Perspektive die Frage, wie Gott selbst auf eine solche atomare Katastrophe reagieren würde. Die eschatologische Perspektive des Noch-Nicht der Heilsgeschichte, exemplarisch bei Gollwitzer auf den Punkt

²⁹ A.a.O., S. 4.

³⁰ A.a.O., S. 7.

³¹ A.a.O., S. 12.

³² A.a.O., S. 16.

³³ A.a.O., S. 18.

gebracht, wird aus bestimmten sozialetischen Interessen heraus vernachlässigt.

Es ist weiter zu fragen, ob man für die Erkenntnis der *Möglichkeit* der völligen Zerstörung des Globus die Schöpfungs- und Versöhnungstheologie bemühen sollte. Denn dieses lässt sich ja auch ausschließlich aufgrund der rational abgewogenen Bewertung der (damaligen) militärischen Situation feststellen. Und es ist zu fragen, ob das Subjekt der so emphatisch entwickelten Heilsgeschichte nicht Gott selbst ist. Die Hoffnung auf die Errichtung des Gottesreiches schließt ein, dass Gott dann auch zerstört wird, was ihm am Ende der Zeit als Böses erscheint.

Die Erklärung des Moderamens macht den Menschen auf merkwürdige Weise zum *cooperator Dei* und spielt ihm eine Helferrolle im eschatologischen Drama zu. Es ist aber zu fragen, ob diese Verknüpfung von heilsgeschichtlicher Theologie und Sozialethik zu einem stimmigen Ergebnis führt³⁴ oder ob nicht ein theologischer Kurzschluss entsteht, wenn Heilsgeschichte und Sozialethik so nahe zusammengebracht werden.

VI. Frieden bewahren, fördern, erneuern

Die Denkschrift der evangelischen Kirche in Deutschland „Den Frieden bewahren, fördern, erneuern“ von 1981³⁵ antwortete auf die theologischen wie ethischen Herausforderungen, die sich durch die militärische Drohkulisse des Kalten Krieges stellten. Dabei liegt der Akzent der Argumentation anders als in der Erklärung des Moderamens deutlich auf der *sozial-ethischen* Frage nach den Möglichkeiten von atomarer Abrüstung und friedenspolitischer Entspannung, während die Reflexion über theologische Voraussetzungen der eigenen sozialetischen Grundentscheidungen genauso deutlich zurückgenommen wird. Damit öffnet sich ein größerer Spielraum für ethische, politische und militärische Optionen, was Abrüstungsfragen, Verteidigungs- und Außenpolitik angeht.

Die Denkschrift erneuert im Blick auf die Frage nach dem Militärdienst die alte Position der Heidelberger Thesen: Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung sind (noch) gleichrangige Möglichkeiten. Sie stellt den unbedingten Friedenswillen als zentrale politische Aufgabe heraus und begrün-

³⁴ Man müsste in weiteren Überlegungen, für die hier nicht der Platz ist, die Frage stellen, ob diese unglückliche Zuordnung von Heilsgeschichte und Sozialethik nicht auch für die reformierte Ablehnung der Weltwirtschaft des globalen Kapitalismus oder des Neoliberalismus gilt.

³⁵ *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), *Frieden wahren, fördern, erneuern*, Gütersloh 1981.

det diesen Friedenswillen mit der Bejahung des Lebens.³⁶ Dabei wird Leben nicht einfach im Sinne der Schöpfungstheologie als von Gott gut geschaffenes Leben bezeichnet. Vielmehr ist Leben bestimmt durch Konflikte, deren Lösung oder mindestens Abmilderung eine politische und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe ist.³⁷ Die eschatologische Perspektive, die bei Gollwitzer hervorgehoben wurde, fehlt in diesem Lebensbegriff. Leben als auf die Zukunft hin offener Prozess schließt jedoch diese Perspektive nicht aus, auch wenn sie die Denkschrift nicht ausdrücklich erwähnt.

Entscheidend ist für die Denkschrift die These, dass Lebensbejahung und Frieden einander bedingen, und aus dieser Grundpositionierung folgen dann eine Reihe von Erwägungen, die Ziele, Mittel und Intentionen friedensstiftenden Handelns unter diesen Kriterien des (Über-)Lebens und des Friedens abwägen. Damit ist für die Denkschrift ein sehr viel umfangreicheres ethisches Spielfeld gewonnen, das der Abwägung und dem politischen Urteil sehr viel breiteren Raum lässt als die um Vieles steilere theologische Erklärung des Moderamens. Der folgende Abschnitt wird zeigen, daß die EKD-Denkschrift hier sehr unmittelbar auf Überlegungen des Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker zurückgreift.

VII. Frieden als Konfliktbegrenzung

Wie die Denkschrift beschreibt Weizsäcker³⁸ das Leben als grundsätzlich konflikthaft. Ein Leben ohne Konflikte, die um knappe Güter materieller wie symbolischer Art kreisen, ist für ihn nicht denkbar. Wenn das stimmt, darf Frieden nicht als Konfliktfreiheit verstanden werden. Es kommt ethisch darauf an, zerstörerische Methoden der Konfliktlösung auszuschalten und konstruktive, an der Nächstenliebe orientierte Methoden der Konfliktlösung zu fördern. Diejenige Form der Konfliktlösung, die am gefährlichsten und schädlichsten ist für den Menschen, ist der Krieg. Denn im Krieg ist das Leben des Feindes, das Leben Unbeteiligter, das Leben der Natur und das eigene Leben bedroht.

Je größer, weitreichender und zielgenauer nun die von der militärischen Industrie entwickelten Waffen werden und ihr zerstörerisches Potential sich ausweitet, desto deutlicher und evidenter wird, dass Krieg als Mittel der Konfliktlösung nicht mehr taugt. Darum muss ein globaler, umfassender Krieg, wie er mit der Drohung und Anwendung atomarer Waffen in den Blick kommt, um des Überlebens der Menschen willen verhindert werden.

³⁶ A.a.O., S. 22.

³⁷ A.a.O., S. 23.

³⁸ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977.

Dies ist eine politische, nicht nur eine militärische Aufgabe. Das Militär wäre mit der Aufgabe der Begrenzung des Krieges überfordert.³⁹ Es handelt sich vielmehr um eine allgemein menschliche Aufgabe, die in ihrem Ursprung nicht sofort militärisch ist. Sondern im Konflikt besteht ein Kampf um Macht: „Kampf ist allem organischem Leben eigen; Macht ist ein Humanum. Jedes Lebewesen ist bedroht. Im organischen Leben sind gewisse Güter stets knapp, die Evolution macht sie knapp.“⁴⁰ Konflikte und Machtkämpfe lassen sich also nicht ausschalten.

Demgegenüber ist das friedliche Austragen von Konflikten eine Kulturleistung, die die bewaffnete und darum naturgemäß zerstörerische Auseinandersetzung überwindet. Weizsäcker sieht eine Konkurrenz unterschiedlicher Methoden der Konfliktbewältigung. Leben ist ohne Konflikte nicht zu haben. Dieses ist zu akzeptieren. Es kommt dann für eine Gesellschaft nur darauf an, diejenigen Methoden der Konfliktbewältigung zu kultivieren, die den Frieden erhalten und dauerhaft machen. Damit ist der Lebensbegriff aus Gegenwart und Geschichte heraus bestimmt. Eine dauerhaft Zukunft für das Leben entscheidet sich daran, ob es dem Menschen gelingt, friedliche Formen der Konfliktlösung zu finden.

VIII. Die Selbstzerstörung des Menschen

Diesen vorsichtigen Optimismus Weizäckers kann der Philosoph Günther Anders⁴¹ nicht teilen. Vor allem in seinem Hauptwerk „Die Antiquiertheit des Menschen“⁴² vertritt er die These, dass der Mensch mit den technischen Mitteln nicht fertig wird, die er selbst geschaffen hat. Genau darin besteht die Antiquiertheit des Menschen, dass er es nicht mehr schafft, philosophisch und ethisch die technischen Mittel zu beherrschen, die er selbst geschaffen hat.

Das zeigt sich in der letzten Steigerungsform an den atomaren Waffen. Den amerikanischen Abwurf der beiden Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki hält Anders für einen epochalen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte. Denn damit ist demonstriert worden, dass der Mensch fähig wäre, alles Leben auf der Welt zu zerstören. Dieser Abwurf markiert darum

³⁹ A.a.O., S. 25.

⁴⁰ A.a.O., S. 28.

⁴¹ G. Anders, Die atomare Drohung, München ²1981; ders., Hiroshima ist überall, München 1982.

⁴² Ders., Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München ⁷1987; ders., Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980.

für Anders den Beginn der Apokalypse, und die Antiquiertheit des Menschen kommt für Anders in einer verbreiteten „Apokalypse-Blindheit“⁴³ zum Ausdruck. Mit diesem Ausdruck geißelt Anders die fehlende Bereitschaft, sich ethisch, philosophisch und politisch mit der Möglichkeit der Selbst-Zerstörung der Menschheit auseinander zu setzen. Wäre diese vorhanden, so käme es darauf an, sich zum einen vor dieser Möglichkeit zu ängstigen und zweitens daran zu arbeiten, dass die Frist, die sich zwischen der Gegenwart und der potentiellen Zerstörung durch einen massiven atomaren Schlag ergibt, so weit wie möglich ausgedehnt wird.⁴⁴ Wie keine andere der behandelten philosophischen, theologischen und kirchlichen Schriften zeigt Anders die Risiken der atomaren Drohung auf. Aber es ist die Frage, ob er die Risiken nicht so sehr in den Vordergrund stellt, dass über der damit erzeugten Angst die nüchtern kalkulierten Handlungsoptionen in militärischer wie politischer Hinsicht als viel zu harmlos erscheinen, als dass sie die atomare Apokalypse verhindern könnten.

Und in dieser Einschätzung ist Anders' These von der atomaren Blindheit des Menschen jedoch durch die Geschichte widerlegt worden. Zumindest die mit der Ost-West-Konfrontation verbundene gegenseitige atomare Aufrüstung wurde mit dem Fall der Mauer und einer Reihe von Abrüstungsabkommen merklich entschärft. Dass die militärische Drohung mit Atomwaffen weiterhin besteht und umfassende Abrüstung weiterhin ein wichtiges militärpolitisches Ziel ist, zeigen die jährlichen Abrüstungsberichte der Bundesregierung.⁴⁵

IX. Schlussfolgerungen

Betrachtet man protestantische Texte aus der Zeit der Friedensbewegung nicht in der Perspektive der Optionen gegen oder für die Drohung mit atomaren Waffen, sondern in der Perspektive der Frage nach dem vorausgesetzten Lebensbegriff, so ergeben sich die folgenden sieben Punkte:

1. Es wird deutlich, wie sehr der eigentlich eher im Feld der Voraussetzungen platzierte Lebensbegriff die ethischen Entscheidungen bestimmt

⁴³ Anders, Antiquiertheit 1, a.a.O., S. 267.

⁴⁴ Ein zentraler Text, in dem er diese Vermischung aus Zeitdiagnose, Ethik und Philosophie entfaltet, sind die „Thesen zum Atomzeitalter“ aus dem Jahr 1959, in: Anders, Atomare Drohung, a.a.O., S. 93–105.

⁴⁵ Bericht der Bundesregierung zum Stand der Bemühungen um Rüstungskontrolle, Abrüstung und Nichtverbreitung sowie über die Entwicklung der Streitkräftepotentiale (Jahresabrüstungsbericht 2008), <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Aussenpolitik/Themen/Abruestung/Downloads/0901-Jahresabruestungsbericht-2008.pdf>.

und präformiert, egal ob es sich um theologische, kirchliche oder philosophische Texte handelt. Der Blick in diese Voraussetzungen offenbart die bestimmende Kraft unterschiedlicher ethischer, theologischer und konfessioneller Entwürfe.

2. Der in den Texten vertretene Lebensbegriff ist bestimmt durch das Dual von Lebenserhaltung und Lebenszerstörung. Dieses wird gemessen an der Möglichkeit einer Zerstörung allen Lebens in der Welt durch atomare Waffen. Allerdings unterscheiden sich die Stellungnahmen darin, ob sie diese globale Zerstörung als eine, wenn auch unwahrscheinliche Möglichkeit oder als unmittelbar bevorstehend charakterisieren. Die Einschätzung des Risikos eines atomaren Schlages ist in höchstem Maße umstritten. Und je nachdem variieren auch die Zugeständnisse an die Möglichkeiten ethischen Handelns. Wenn die atomare Bedrohung sich nicht mehr aufhalten lässt, so ist die Apokalypse beinahe schon eingetreten. Die ethische Abwägung politischer und militärischer Alternativen macht dann nicht mehr viel Sinn. Je mehr jedoch das apokalyptische Element in den Hintergrund tritt, desto mehr gewinnt die Debatte um solche Alternativen ihren Sinn.
3. Je mehr sich die friedensethischen Texte von der engen Sicht, die sich allein auf die atomare Drohung konzentriert, befreien, desto mehr wird deutlich, dass Frieden viel mehr ist als das Überleben angesichts des Risikos eines globalen atomaren Schlags. Wenn Frieden mehr meint als Überleben, dann muss der Friedensbegriff parallel zum Lebensbegriff qualifiziert werden. Beide Kirchen haben darum konsequent in den Titeln späterer Denkschriften von *gerechtem* Frieden gesprochen.⁴⁶ Und dieses zielt auch auf einen qualifizierten Lebensbegriff, der sich mit Stichworten wie einem menschenwürdigen Leben oder der Forderung nach Bewahrung der natürlichen Grundlagen des Lebens beschreiben lässt. Damit wird deutlich, dass die Sicherung des Friedens eine ethische Frage ist, die weit über Militärstrategie hinausreichend daran geknüpft ist, dass konfliktvermeidend für alle Menschen gleiche Lebensbedingungen hergestellt werden.
4. Deutlich ist ein Prozess der Verzeitlichung des Lebensbegriffs. Die Welt wird in der Befürchtung eines globalen atomaren Zerstörungsschlages von ihrem Ende her gedacht, manchmal so sehr, dass es die Abwägung politischer Alternativen in der Gegenwart in Frage stellt. Dieses scheint jedoch um der Erhaltung menschlicher Handlungsfähigkeit unverzichtbar. Je stärker apokalyptische Vorstellungen in den ver-

⁴⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gerechter Frieden, Bonn 2000; Kirchenamt der EKD (Hg.), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Gütersloh 2007.

- zeitlichten Lebensbegriff eingetragen werden, desto geringer werden die Chancen menschlichen Handelns veranschlagt.
5. In den theologischen und kirchlichen Dokumenten wird der Lebensbegriff theologisiert, und dieser Prozess schließt an seine Verzeitlichung an. Die Vergangenheit, sprich die Wirklichkeit der Schöpfung kommt dabei am wenigsten in den Blick. Die Gegenwart ist charakterisiert durch die Ambivalenz von Zweifel und Glaube (Gollwitzer) oder durch die Sünde, die nur durch Gott überwunden werden kann (Schlink), während die Zukunft auf eine merkwürdige Weise doppelt charakterisiert ist: durch die Möglichkeit des atomaren Globalschlags und durch das eschatologische und nur im Glauben zu erfassende Reich Gottes. Beide Zukunftsszenarien stehen zueinander in Spannung. Man kann den atomaren Schlag für theologisch irrelevant halten (Schlink), man kann ihn aber auch umgekehrt zur Glaubensfrage erklären, beides mit ethischen Folgen, die heute nicht mehr völlig nachvollziehbar erscheinen.
 6. Dass das Leben in Gegenwart und Vergangenheit als Gottes Schöpfung zu beschreiben ist, scheint eine Banalität. Es darf aber nicht übersehen werden, dass diese Leben mit Konflikten, Risiken und Ambivalenzen behaftet ist. Diese gehören zu Gottes Schöpfung hinzu, und die biblischen Erzählungen der Urgeschichte geben ein wichtiges Zeugnis davon, dass diese Gefährlichkeit und Gefahrenträchtigkeit des Lebens schon den damaligen Autoren bewusst war.
 7. Deutlich erscheint, egal ob in theologischer oder philosophischer Perspektive, dass Leben bedeutet, mit (nicht nur atomaren, auch ökologischen und anderen politischen) Risiken der Selbstvernichtung zu leben. Daraus folgt für die Gegenwart die ethische Aufgabe, an der Minimierung dieser Risiken und an der Erhaltung gerechter globaler Lebensbedingungen mitzuarbeiten.

Literaturhinweise

- Anders, Günther*: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München ¹1987.
- Ders.*: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980.
- Ders.*: Die atomare Drohung, München ²1981.
- Ders.*: Hiroshima ist überall, München 1982.
- Bundesregierung*: Bericht zum Stand der Bemühungen um Rüstungskontrolle, Abrüstung und Nichtverbreitung sowie über die Entwicklung der Streitkräftepotenzen

- tiale, Jahresabrüstungsbericht 2008, <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Aussenpolitik/Themen/Abruestung/Downloads/0901-Jahresabruestungsbericht-2008.pdf>.
- Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): Frieden wahren, fördern, erneuern, Gütersloh 1981.
- Gollwitzer, Helmut*: Und führen wohin du nicht willst, München 1956.
- Ders.*: Die Christen und die Atomwaffen, ThExh 61, München ⁶1981 (1957).
- Ders.*: Krummes Holz – Aufrechter Gang, München ⁸1979.
- Haspel, Michael*: Friedensethik und humanitäre Intervention, Neukirchen 2002.
- Holzappel, Ingo/Liß, Joachim*: Einleitung, in: *dies.*, Frieden, Almanach für Literatur und Theologie 15, hg. von *Hartmut Regenstein*, Wuppertal 1981, S. 10–20.
- Howe, Günter* (Hg.): Heidelberger Thesen von 1959, in: Atomzeitalter, Krieg und Frieden, Witten/Berlin 1962, S. 226–236.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Gütersloh 1989.
- Kirchenamt der EKD* (Hg.): Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Gütersloh 2007.
- Klappert, Bertold/Weidner, Ulrich*: Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, Wuppertal 1983.
- Lochman, Jan Milic*: Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt, Gütersloh 1977.
- Machovec, Milan*: Jesus für Atheisten, Stuttgart Berlin 1972.
- Moderamen des Reformierten Bundes* (Hg.): Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, Gütersloh 1982.
- Moltmann, Jürgen*: Theologie der Hoffnung, München 1964.
- Schlink, Edmund*: Die Atomfrage in der kirchlichen Verkündigung, in: Atomzeitalter, Krieg und Frieden, hg. von *Günter Howe*, Witten/Berlin ³1962, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, S. 204–225.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Gerechter Frieden, Bonn 2000.
- Vögele, Wolfgang*: Christus und die Menschenwürde. Eckpfeiler der politischen Ethik des Justizministers und Bundespräsidenten Gustav Heinemann, in: Gustav Heinemann. Christ und Politiker, hg. von *Jörg Thierfelder/Matthias Riemenschneider*, Karlsruhe 1999, S. 150–169.
- Ders.*: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, Öffentliche Theologie 14, Gütersloh 2000.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von*: Der Garten des Menschlichen, München 1977.
- Wischnath, Rolf*: Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln. Zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderamen des Reformierten Bundes, Beiheft Junge Kirche Juli 1983.