

GERECHTE GEWALT, GEWALTTÄTIGKEIT
UND GEWALTLOSIGKEIT
IM B-WAFFEN-ZEITALTER¹

I. Historische Skizze des Gewaltproblems

Verzicht auf Gewalt und sogar auf legale Durchsetzung des eigenen Rechtsanspruchs kennzeichnen die von Jesus eröffnete Lebensform. Viele seiner Nachfolger haben sich auf sie eingelassen. Manche unter ihnen haben allerdings den Zusammenhang dieses neuen Weges mit der Umwelt, mit der jeweils allgemein für verbindlich angesehenen Wahrheit der gesellschaftlichen Lebensprozesse und folglich die Kommunikation mit den Nichtchristen in dieser Angelegenheit nicht beachtet. Sie haben aus dem Gehen eines Wegs durch wechselnde Landschaften eine sogenannte Gesinnungs- oder Prinzipienethik gemacht. Dabei setzten sie gewiß beeindruckende Zeichen, aber beachteten nicht, daß Jesus z. B. in den Sprüchen, die Matthäus als Bergpredigt überliefert, in einem erstaunlichen Maß von internationalen Weisheitstraditionen Gebrauch macht². Trotz des engen weltpolitischen Horizonts und der relativ überschaubaren sozialen Verhältnisse im damaligen Palästina meint also Jesu Botschaft von der neufassenden Bedeutung der Liebe im Ansatz offenbar mehr als ein partikuläres Sektendogma. Bei Paulus entspricht diese Intention der Identifizierung von befreiter (erneuerter) Vernunft (Nus) und Liebe, auch wenn angesichts der beschränkten öffentlichen Verantwortung der ersten Christen noch kaum deutlich wird, was das politisch bedeutet (vgl. vor allem Rö 12—13)³. Wichtige

¹ Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes diente als Vorbereitungsdokument für die Studententagung über christliche Friedensarbeit, die das ökumenisch-katholische Committee on Society, Development and Peace (SODEPAX) vom 3. 4. bis 9. 4. 1970 in Baden bei Wien veranstaltete.

² Vgl. etwa die sogenannte »Goldene Regel« Mt 7,12: »Alles nun, was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun.« Interessant ist freilich, daß dieser Satz, der ursprünglich nur sagen sollte »wie du mir, so ich dir«, im Zusammenhang der Aussagen Jesu selbst noch die Feindesliebe als zwingendes Postulat erscheinen läßt.

³ Vgl. zum ganzen Abschnitt meine Arbeiten: Christenheit und Weltverant-

Konkretionen nimmt später z. B. Augustin vor, indem er den Verzicht auf Gewalt und das eigene Recht als die besten Mittel zur Eintracht (*concordia*) und zum Frieden (*pax*) darstellt — diese Begriffe aber sind die tragenden Pfeiler römischer politischer Ethik. Im Gegensatz dazu partikularisiert der Hauptstrom mittelalterlicher Frömmigkeit und Theologie den Sinn der Bergpredigt, indem die harten Forderungen als »Evangelische Räte« (*consilia evangelica*) für die vollkommenen Asketen von den für alle Menschen verbindlichen, weniger exzeptionellen Geboten unterschieden werden. »Radikale« Gruppen im Spätmittelalter bis hin zu den Täufern und den sogenannten Schwärmern der Reformationszeit versuchen im Gegenzug dazu je auf ihre Weise den Buchstaben der Bergpredigt festzuhalten — freilich zumeist dogmatisch und nicht auf die Bedingungen und Folgen in der Umwelt bezogen. Jenseits dieser Alternative greift Luther wieder die Aufgabe vernünftiger Explikation der Gewaltlosigkeit auf. Er demonstriert, wie gerade der Verzicht auf Gewalt und die Durchsetzung des eigenen Rechts die Christen in die Lage versetzt, gegen Unrecht öffentlich zu protestieren; denn auf diese Weise kann niemand behaupten, sie wollten mit diesem Protest nur ihren eigenen Interessen dienen. Das Eintreten für die Wahrheit wird auf diese Weise moralisch umso qualifizierter und praktisch umso durchschlagskräftiger. Luther demonstriert die Wahrheit des Gewaltverzichts aber nicht nur am Handeln von Christen als einfachen Bürgern, sondern auch im Kontext politischer Strukturen seiner Zeit. Wer nicht bei jeder Kleinigkeit Krieg anfängt oder schärfste Rechtsmaßnahmen ergreift, wird in dem so erhaltenen Frieden viel mehr gewinnen als durch Kriege, die langfristig gesehen immer — schon damals — ein Verlustgeschäft sind.

Während noch Kant den unlösbaren Zusammenhang von Vernunft und Frieden auf der Höhe seiner Philosophie entfaltet⁴, tat sich ein unüberbrückbarer Graben zwischen Vernunft und Liebe (Bergpredigt) erst im 19. Jahrhundert auf. Gesellschaftliche Prozesse sollten hier am Ideal der positivistisch verstandenen Naturwissenschaften gemessen und also in ihren (determinierten) »Eigengesetzlichkeiten« begriffen

wortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichellehre, Stuttgart 1970, und »Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen«, in: ZEE, Bd. 13 (1969), S. 164 ff.

⁴ Vgl. G. Freudenberg, »Kants Lehre vom ewigen Frieden und ihre Bedeutung für die Friedensforschung« und H. Timms Korreferat dazu, in: G. Picht und H. E. Tödt (Hrsg.), Studien zur Friedensforschung, Bd. 1, Stuttgart 1969, S. 178 ff.

werden. Dabei kamen aber nur als Sachgesetzhlichkeiten kaschierte Ideologien heraus (Kapitalismus, Machtkampf zwischen Nationalstaaten oder andere Formen von Sozialdarwinismus). Die Liebe mit ihrem auf Gewaltlosigkeit zielenden Kern wurde der Innerlichkeit (Gesinnung) und der personalen, privaten Sphäre zugeschoben. Klassische Vertreter dieses Dualismus von Liebe und »eigengesetzlichen« Gebieten sind der frühe Max Weber und unter seinem Einfluß F. Naumann, R. Sohm, W. Herrmann und in gewisser Weise auch E. Troeltsch um die Jahrhundertwende⁵. Heute beginnen wir den vernünftigen Sinn von Gewaltlosigkeit wiederzuentdecken, wovon angesichts der B-Waffen-Situation zu reden sein wird.

Neben dieser Linie des reinen Gewaltverzichts gibt es seit den Tagen der Urchristenheit das Problem der öffentlichen Gewalt und deren Anspruch, institutionell, z. B. durch Recht, Gewalttätigkeit unter den Bürgern gerade zu verhindern oder wenigstens zu minimieren. In dieser Frage mußte man sich zunehmend (und schlagartig vermehrt dann nach dem Beginn des sogenannten konstantinischen Zeitalters seit dem 4. Jahrhundert) mit der Herausforderung auseinandersetzen, wie man sich zu den gesamten Einrichtungen des öffentlichen Gemeinwesens zu verhalten habe. Diese arbeiten ja auch mit Androhung und Ausübung von Gewalt, weil nicht alle Menschen aus Vernunft oder Liebe die Interessen ihrer Mitmenschen beachten. Das Problem der öffentlichen Gewaltanwendung tauchte vor allem bei der Strafgerichtsbarkeit und beim Krieg auf. Im ersten Fall erkannte die Gemeinde die Gewalt über sich selbst wie über jedermann an; denn sie hielt gegen enthusiastische Strömungen daran fest, daß sie den somatisch-sozialen Bezügen dieser Welt nicht einfach enthoben, sondern im Gegenteil zum Tun des Guten, des Förderlichen und des die Sozietät Erhaltenden verpflichtet sei. Und dieses schützte und förderte ja im Fall der Rechtsordnung die öffentliche Gewalt gerade (vgl. Rö 13,1—7 und 1. Petr 2,13—17). Anders war es zunächst mit dem Militärdienst. Er galt in der Alten Kirche vor Konstantin als untragbar für einen Christen, weil er mit Töten verbunden war (das gleiche hätte für Beteiligung an der Strafgerichtsbarkeit gegolten, wenn Christen sie hätten ausüben und nicht nur über sich erdulden müssen). Diese Lage veränderte sich völlig, als die Christen selbst in breitem Maß die Verantwortung für das politische Gemeinwesen übernehmen mußten. Theologisch bewältigte man die neue Situation — auf eine Hauptformel gebracht — damit, daß man sah,

⁵ Christenheit und Weltverantwortung, a. a. O., S. 582 ff.

wie rechtlich geregelte Gewalt gerade, jedenfalls in der Tendenz, verhinderte, daß Schwächeren von Stärkeren Gewalt und Unrecht zugefügt wurde. Diesen Schutz von Bedrohten und die Erhaltung des sozio-politischen Friedens durch öffentliche Gewalt konnte man als eine Form (*opus alienum*) der Nächstenliebe interpretieren, auch wenn sich in diesem Fall harte Mittel nicht vermeiden ließen. In diesem Sinn ist auch die antike Anschauung vom »gerechten Krieg« und ihre theologische Interpretation (Augustin) in der Intention und unter damaligen Bedingungen eine Weise der Verhinderung und Humanisierung des Krieges gewesen. Diese Gedanken haben in der platonischen Theorie des gemeinsamen Guten und dem römischen Begriff des »Öffentlichen« ihren philosophisch-politischen Ursprung und reichern sich später — zum Teil sehr spannungsreich — mit germanischen Rechtsvorstellungen an.

Dem Mißbrauch der öffentlichen Gewalt tritt die Kirche aufs ganze gesehen (bis mindestens einschließlich der Reformationszeit) mit den verschiedensten Weisen des Widerstandes entgegen*. Aber sie hält (im Unterschied zu den sogenannten linksreformatorischen Gruppen) an einer kontrollierten Gewalt zum Schutz des Nächsten neben Gewalt- und Rechtsverzicht in eigener Sache prinzipiell fest. Einige der schlimmsten Verirrungen der Kirche in diesem Zusammenhang müssen zumindest erwähnt werden: die Kreuzzüge, Inquisitionen und Konfessionskriege, die der christlichen Glaubwürdigkeit in der Frage Gewalt — Gewaltlosigkeit mehr als alles andere geschadet haben. Das in Unterstützung und Kritik dennoch zumeist differenzierte Verhalten der Christen gegenüber der öffentlichen Gewalt entwickelte sich seit der Neuzeit in den Nationen je verschieden. Im vorigen Jahrhundert der Restauration nahm jedoch allgemein, besonders in Deutschland, die kritische Distanz der Christen ab. Nationalistische, kapitalistische und pseudowissenschaftliche Ideologien untergruben vollends die rechtliche und internationale Ordnung und die theologisch-politische Urteilskraft.

Einen tiefen prinzipiellen Einschnitt in der Geschichte des Problems bezeichnet das Aufkommen der Atomwaffen in der Mitte unseres Jahr-

* Vgl. G. Scharffenorth, Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens, Diss. (rotaptr.) Heidelberg 1964, besonders S. 131 ff., 163; neuerdings H. Scheible (Hrsg.), Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523—1546, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, H. 10, Gütersloh 1969.

hundreds⁷. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß zu dieser Zeit eine tiefe Orientierungskrise nicht nur allgemein, sondern insbesondere unter den Christen ausbrach. In Deutschland stand man dicht vor einer Kirchenspaltung zwischen radikalen Kriegsdienstverweigerern und Verteidigern der Atomrüstung. Daß es zu einer solchen Spaltung nicht kam, verdanken wir der Einsicht in die mögliche Komplementarität augenblicklich unvereinbarer gegensätzlicher Entscheidungen. Schon die Spandauer Synode der EKD von 1958 hatte gesagt: »Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze.« Eine Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg entwickelte unter Teilnahme aller Parteien die sogenannten Elf Heidelberger Thesen⁸. Darin wird zunächst die volle Kriegsdienstverweigerung als kirchlich mögliche Handlungsweise anerkannt, gleichzeitig die Möglichkeit, einen Atomkrieg als gerechten Krieg zu führen, ausgeschlossen; denn mit der Anwendung derartiger Waffen läßt sich Recht und Frieden nicht mehr schützen, insofern an die Stelle des Schutzes von Bedrohten ein kollektiver Suizid aller treten würde (These 7)⁹. Auf der anderen Seite wird aber festgestellt, daß faktisch damals der Frieden noch durch das Patt der Atomrüstung aufrechterhalten wurde. Deshalb läßt man es als mögliche christliche Handlungsweise gelten, zumindest für eine Übergangszeit die Atomrüstung der Supermächte zu unterstützen, im Fall der übrigen Länder aber keine anzustreben. Die so gewährte Übergangszeit muß zu intensiven Bemühungen um eine dauerhafte Friedensordnung genutzt werden. Denn beide gegensätzliche Handlungsweisen, die Verweigerung und die zeitweilige Unterstützung der Rüstung, haben ihre Einheit in dem einen Ziel des Friedens.

Die Folgezeit hat ans Licht gebracht, daß die Komplementaritätsformel trotz der starken Betonung des Übergangscharakters der Rüstung zu statisch, zu beruhigend verstanden werden konnte. Die meisten fanden sich damit wie mit einem faulen Kompromiß ab. Vor allem das Militär sah darin die weitere zeitlose Legitimierung seiner angestammten

⁷ Zum folgenden vgl. Bd. 3 der Studien zur Friedensforschung, Stuttgart 1970, vor allem den Beitrag von G. Scharffenorth.

⁸ G. Howe (Hrsg.), Atomzeitalter — Krieg und Frieden, Witten-Berlin 1959, 3. Aufl. als Ullstein-Taschenbuch 614, Frankfurt-Berlin 1963.

⁹ Vgl. auch die umstrittenen Äußerungen von G. Picht in der Einleitung zum 1. Bd. der Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr, Witten-Berlin 1965, S. 21.

Funktionen¹⁰. Dieser Entwicklung kam die strategische Theorie und Praxis der »flexiblen Antwort« (flexible response) mit ihren zwei-deutigen Implikationen entgegen. Einerseits läßt sich nämlich mit ihr die Absicht verfolgen, die der Eisenhower-Administration entglittene militärische Zwangsmaschinerie der »massiven Vergeltung« (massive retaliation) wieder unter politische Kontrolle zu bringen¹¹. Andererseits aber schien durch diese Strategie der »undenkbare« Atomkrieg wieder begrenzbar und kontrollierbar geworden zu sein (H. Kahn). Die alte Zuordnung von (militärischer) Gewalt und Politik schien wieder — trotz gigantischer innerer Widersprüche und Geldverschwendung — möglich geworden, als ob nichts geschehen wäre¹². Ganz abgesehen von dem bald möglichen Ende des atomaren Parats — neue Waffen- und Antiraketensysteme machen bereits jetzt das Gleichgewicht äußerst labil — ist nun aber ein neuer Faktor mit Wucht in unseren Gesichtskreis getreten: die bakteriologischen Waffen. Sie stören die Welt aus jeder falschen Ruhe auf.

II. Die durch die B-Waffen geschaffene neue Lage

Aus den verschiedenen Beiträgen dieses Bandes ergibt sich, daß B- und C-Waffen weder von öffentlich-politischen Institutionen noch von einzelnen und Gruppen als rational zu verwendende Instrumente eingesetzt werden können und dürfen. Aber selbst wenn die Annahme realistisch wäre, daß sich in der großen internationalen Politik die B-Waffen ächten ließen, so kompliziert sich doch das Problem um ein Vielfaches auf der Ebene der revolutionären Bewegungen und der Bürgerkriege und der theologischen Stellungnahme dazu. Hier könnte gegen eine solche Ächtung eingewandt werden, dieses Vorgehen solle

¹⁰ Vgl. z. B. den Vortrag von General Juergens auf dem Kirchentag in Hannover 1967 in der Arbeitsgruppe »Friedensdienst mit und ohne Waffen«, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967. Dokumente, Stuttgart-Berlin 1967, S. 175 ff.

¹¹ Vgl. G. Howe, »Technik und Strategie im Atomzeitalter«, in: Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr, 1. Folge, Witten-Berlin 1965, S. 178 ff.

¹² Hierzu vgl. die verschiedenen Arbeiten von D. Senghaas, »Zur Pathologie organisierter Friedlosigkeit«, in: H. E. Bahr (Hrsg.), Weltfrieden und Revolution, Hamburg 1968, S. 107 ff.; und Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit, Frankfurt 1969.

nur den status quo stützen — gerade in dem Moment, wo mit den leicht herstellbaren bakteriologischen Mitteln auch den Armen eine Waffe gegeben sein könnte, die diese den erpresserischen Großmächten, selbst den atomar gerüsteten, ebenbürtig, wenn nicht überlegen machen könnte. Überspitzt gefragt: sind die B-Waffen nicht die idealen Instrumente für eine gerechte Revolution? Seit Mitte der sechziger Jahre erwägen auch Christen, zuerst wohl im Zusammenhang der Prager Friedenskonferenz, dieses Problem der »gerechten Revolution«. Klassisch formuliert die Konferenz des ökumenisch-katholischen »Committee on Society, Development and Peace« (SODEPAX) in Beirut: »All unser Mühen muß sich auf Wandel ohne Gewalt richten. Doch wenn Gerechtigkeit so im status quo verwurzelt ist und seine Träger einen Wandel nicht zulassen, dann kann das Gewissen der Menschen als letzter Ausweg sie in voller und klar erkannter Verantwortung ohne Haß oder Erbitterung zur gewaltsamen Revolution führen. Eine schwere Schuld lastet dann auf denen, die sich dem Wandel widersetzt haben.«¹³ Kann oder sollte solche Gewaltanwendung auch B-Waffen-Einsatz beinhalten?

Es ist zunächst evident, daß verantwortlich und rational vorgehende Revolutionäre nur harmlose und wenig ansteckende Erreger einsetzen würden. Denn da ihnen kaum eine Immunisierung aller ihnen nicht feindlich gegenüberstehenden Personen gelingen dürfte, könnten sie nur solche Mittel einigermaßen gezielt einsetzen, die nicht ins eigene Lager zurückschlagen. Hier gilt nun aber über das Gegenargument der gleitenden Eskalation hinaus ein weiteres. Je unterdrückter, verletzter und entrechteter die Schichten sind, um derentwillen eine Revolution vorbereitet wird, desto größer wird die Gefahr, daß den rational planenden Führern einer Erhebung die Kontrolle über die Bewegung entgleitet und irrationale, den Selbstmord nicht scheuende Gruppen mit tödlichen Mitteln unkontrollierbare bakteriologische Gewalt entfesseln. Noch schärfer: Muß nicht in Zukunft jede Form von Bürgerkrieg, also auch solche, in der ursprünglich keine B-Waffen eingesetzt werden sollten, die Versuchung ungeheuerlich steigern, im Sog der Gewalteskalation schließlich doch zu diesen Mitteln zu greifen? Es ist nicht ohne Tragik, daß gerade in dem Moment, in dem man rationale Formen für

¹³ Weltweite Entwicklung. Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen (1968 in Beirut). Veranstaltet von dem Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, Offizieller Bericht, S. 21.

notwendige Revolutionen zu entwickeln beginnt, die Gewalt als solche Formen annimmt, die nicht mehr rational eingesetzt werden können. D. h. wir bezweifeln, ob es unter zukünftigen B-Waffen-Verhältnissen überhaupt noch »gerechte Revolutionen« in der Form gewaltsamer Umwälzungen geben kann. »Gerecht« kann doch in diesem Fall nur heißen: ein revolutionärer Umsturz setzt gegen ein Unrechtsregime begrenzt Gewalt ein, wendet die Verhältnisse zum Besseren und bringt sie rasch unter Kontrolle. Bei möglichem B-Waffen-Einsatz läßt sich die Gewalt aber weder begrenzen noch wieder unter Kontrolle bringen. Das heißt aber, die B-Waffen führen gerade wegen ihrer Eignung für subversive Kriegsführung nicht nur den großen Krieg, sondern auch den Bürgerkrieg ad absurdum.

Dieses Argument wird der Gegenseite, allen Machhabern und Herrschaftssystemen, die sich auf ungerechte Gewalt stützen, nur allzu gelegen kommen. Von ihnen wird darüber hinaus der stolze Einwand geltend gemacht werden, daß polizeistaatliche Methoden überhaupt der einzige sichere Schutz vor Chaos im B-Waffen-Zeitalter seien. Dagegen ist zu sagen, daß diese Argumentation aus zweierlei Gründen kurz-sichtig ist. Zunächst läßt sich kein Polizeistaat nach außen hermetisch abriegeln, selbst wenn eine totale innere Kontrolle gelänge. Selbst wenn man darüber hinaus die grausige — keineswegs völlig ausgeschlossene — Vision einer Weltdiktatur beschwört, wäre auch hier ein absolut lückenloses Kontrollsystem nicht denkbar, so daß die Machthaber weder sich noch das Weltreich vor den »Stillen Waffen« schützen könnten. Zweitens wächst die Wahrscheinlichkeit des irrationalen Einsatzes von B-Waffen durch subversive Kräfte in dem Maß, wie die Unterdrückung unerträglicher wird. B-Waffen werden im gleichen Maß wie der Selbstmord attraktiver.

Zusammengefaßt: Gewalt wird als Gewalt lebensgefährlich, komme sie von oben oder unten. Druck erzeugt Gegendruck. Das kann aber unter B-Waffen-Verhältnissen innerhalb der Gesellschaften und zwischen den einzelnen Staaten zu Katastrophen führen. Damit ist ein gewaltiges Dilemma gegeben, denn nicht nur die partikuläre, sondern auch die öffentliche, im Recht fundierte oder die gerechte revolutionäre Gewalt sind bis ins Innerste hinein problematisiert. Auch geregelte Gewalt kann offenbar nicht mehr Gewalt minimalisieren. Damit ist auf der einen Seite eine große menschliche Kulturleistung (und alle daran anknüpfenden theologischen Begründungsschemata) in Gefahr; denn durch alle Perversionen hindurch hat doch der durch öffentliche Gewalt

garantierte Rechts- und Friedensschutz rationale Formen der Konfliktregulierung entwickelt, weshalb, wie gesagt, die Mehrheit der Christenheit diese Entwicklung in ihrer Intention unterstützte. Auf der anderen Seite scheint unterdrückten Schichten der Weltgesellschaft die Möglichkeit genommen, zum Wandel völlig verhärteter Herrschaftssysteme als ultima ratio, aber eben mit ratio, Gewalt einzusetzen.

III. Notwendigkeit einer vieldimensionalen dynamischen Friedensstrategie

Man kann drei Ebenen unterscheiden, auf denen sich das Problem der Gewalt neu stellt: 1. die freie, gewaltlose Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden; 2. die Arbeit an und in Strukturen, die ein Maximum an sozio-politischer Gerechtigkeit gewährleisten; 3. die Institutionen der Friedenssicherung. Dabei kommt alles darauf an, den konstitutiven Zusammenhang zwischen den drei Ebenen zu begreifen.

1. Für das freie, gewaltlose christliche Friedenshandeln ergibt sich in der neuen Lage nicht nur ein überwältigendes Spektrum neuer Anwendungsfelder, sondern gleichzeitig die Nötigung und Möglichkeit, sich vernünftig, das heißt in rationalen Strategien zu explizieren. In der vordemokratischen Zeit mußte sich die Dialektik von Rechtsverzicht in eigener Sache und öffentlichem Zeugnisablegen für das Recht mehr oder weniger auf den einzelnen Christen beschränken. In neuzeitlichen Gesellschaftsformen, in denen die Bürger direkte Mitverantwortung für das soziopolitische Gefüge tragen, ist zum einen Rechtsverzicht differenzierter zu beurteilen, zum anderen das verbale »Recht bekennen« einzelner durch Gruppenhandeln zu ergänzen. Beides kann hier nur angedeutet werden.

Rechtsverzicht ist noch immer ein eindrucksvolles Zeichen des Friedenswillens. Das gilt nicht nur für den privaten, persönlichen Bereich, sondern auch für den politischen¹⁴. Aber es kommt sehr auf den Kontext an. Rechtsverzicht kann auch seinen Zeichencharakter verlieren und eine bequeme Lösung werden, die nicht mehr gleichzeitig das öffentliche wirksame Zeugnis für das Recht einschließt. Würden sich zum

¹⁴ Vgl. z. B. die Denkschrift »Zur Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn« der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Beispiel alle christlichen Neger in den USA vom Bürgerrechtskampf dulddend fernhalten und nur bloße Worte des Protests sprechen, so würden sie der Sanierung der ganzen amerikanischen Gesellschaft ihre Kräfte entziehen. Die Aufgabe, die in anderem Zusammenhang der Rechtsverzicht leisten muß, nämlich Zeichen der Uneigennützigkeit zu sein, übernimmt etwa im Fall der Aktionen, die Martin Luther King und seine Anhänger organisierten, die gewaltfreie Form dieser Aktionen¹⁵. Denn durch sie gehen die Teilnehmer das Risiko ein, sowohl durch die Ordnungskräfte wie auch durch Extremisten Gewalt und persönlichen Schaden erleiden zu müssen — bis hin zum Tod. Beurteilungskriterium in der Frage, wann Rechtsverzicht und wann nicht, ist sicher »der Nächste« und sein Bestes. Dies erfordert freilich in gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen gründliche Analysen der Situation.

Zum anderen müssen heute mehr als früher Gruppen und nicht nur einzelne öffentlich für das Recht eintreten. Einerseits können sich einzelne kaum noch den Überblick verschaffen, der zur Beurteilung einer sozio-politischen Lage nötig ist. Andererseits verhallt im Zeitalter der durch Medien verstärkten Information die Stimme eines einzelnen. Zum Beispiel kann die Stimme eines einzelnen, der ein Unrecht beim Namen nennt, nur in den seltensten Fällen wirklich »öffentlich« werden. Hinzukommt, daß es inzwischen lernpsychologische Einsichten gibt, die die Bedingungen genauer zu analysieren gestatten, unter denen etwa das Bekanntmachen eines Unrechts bei den Empfängern »ankommt«. Das reformatorische Kriterium für christliches Handeln, »nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort« (non vi, sed verbo), schließt die Frage nach dem Effekt des Redens nicht aus, sondern ein. Zu den Voraussetzungen für soziales Lernen und für das Durchbrechen falscher Urteile oder Verhaltensweisen kann man heute etwa »Kumulative Erfahrungen«, Aktionsspielraum, Provokationen u. a. zählen¹⁶. Daß es sich neuerdings immer stärker aufdrängt, Gewaltlosigkeit in vielfältiger Weise auf vernünftige gesellschaftliche und politische Maßnahmen zu beziehen, ist — inhaltlich und theologisch gesehen — atem-

¹⁵ Vgl. dazu z. B. Th. Ebert u. H.-J. Benedict (Hrsg.), *Macht von unten, Konkretionen* 5, Hamburg 1968.

¹⁶ Vgl. J. Schwerdtfeger, »Erziehung zum Frieden«, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, 59, 1970, H. 7, mit weiterer Literatur. Zur Formel »non vi, sed verbo« vgl. *Christenheit und Weltverantwortung*, a. a. O. S. 570 f. und S. 594.

beraubend. Offenbar ist Gewalt so global bedrohlich geworden, daß die Menschheit zu längerfristigen Perspektiven als bisher gezwungen ist. Gewaltlosigkeit wird auf diese Weise das langfristige Vernünftige¹⁷. Das ist sicher der geheime oder bewußtgemachte Grund, weshalb die meisten Großkirchen ihre Stellung gegenüber den sogenannten historischen Friedenskirchen (Quäkern, Mennoniten, Brethren) zu revidieren beginnen. Deren Entscheidung für die prinzipielle Kriegsdienstverweigerung wird angesichts der B-Waffen noch weitgehender als im A-Waffen-Horizont den Akzent der (negativen) Verweigerung verlieren. Sie gewinnt deutlicher den antizipatorischen Charakter, Zeichen einer — will sie überleben — zur Gewaltlosigkeit gezwungenen zukünftigen Menschheit zu sein. Dieses Zeichen könnten die Kirchen dadurch noch sichtbarer machen, daß sie bei allen Regierungen darauf drängen, Versöhnungs-, Entwicklungs- und andere Friedensdienste als Alternativdienst zum Wehrdienst gesetzlich zuzulassen¹⁸. Die Annäherung von Gewaltlosigkeit und zur Vernunft kommender Gesellschaft ermöglicht nicht nur, sondern fodert intensive Kooperation zwischen Christen und Menschen jeglichen oder gar keinen Glaubens, die sich der Theorie und Praxis gewaltfreier Aktionen widmen. Hier kann nur darauf hingewiesen werden, daß sich eine zunehmende Zahl von Publikationen und Gruppen mit diesem Thema beschäftigt¹⁹. Theoretisch ist hier sowohl philosophisch wie theologisch noch ungeheure Arbeit zu leisten. Ich habe bisher sehr leichtfertig von »Vernunft« gesprochen, als sei allgemeine Übereinstimmung darüber vor-

¹⁷ Dieser Gedanke hat freilich schon eine lange philosophisch-theologische Vorgeschichte. Schon Aristoteles (*De caelo* 2c, 14; 296 a f.) weiß, daß das Gewaltsame nicht von Dauer ist. Vgl. dazu Thomas v. Aquin (*lect.* 26 n. 2): »Nullum enim violentum est sempiternum«, und Luther (*Scholien zu Psalm 1, 2*; WA 55 II, 1): »Nullum enim violentum perpetuum, et quod sine affectu et voluntate tenetur, non diu tenetur . . . Igitur Christus non vult vi et violentia suum regnum constare, quia tunc non constaret, Sed voluntate et ex animo et affectu sibi serviri. Sic enim regnum eius eternum, et quod non corrumpetur, Quia non in vi nititur.«

¹⁸ Vgl. in dem genannten Bd. 3 der Studien zur Friedensforschung die Beiträge von W. v. Eichborn und G. Scharffenorth.

¹⁹ Vgl. z. B. Th. Ebert, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*, Freiburg i. Br. 1968, und ders. und H.-J. Benedict, a. a. O.; *Vereinigung deutscher Wissenschaftler (Hrsg.), Civilian Defense. Tagungsbericht München, 15.—17. 9. 1967, Bielefeld 1968*; H. E. Tödt, »Die vernünftige Chance der Gewaltlosigkeit«, in: *Deutscher Evangelischer Kirchentag 1969, Stuttgart 1970*.

handen, was damit gemeint sei. Genau das Gegenteil ist heute der Fall. In den Koordinatensystemen der Philosophie und Theologie bis einschließlich dem deutschen Idealismus mag ein relativer Konsensus möglich gewesen sein; seither sind nicht nur die Integration der positiven Einzelwissenschaften, sondern vor allem das Fundamentalproblem der Zeit von der Philosophie nicht verbindlich geklärt²⁰. Ohne ein tieferes Bewußtsein vom Leben in der Zeit wird aber das Gewaltproblem nicht zureichend artikuliert werden können, wenn es wirklich zentral die Frage der Fristigkeit betrifft. Nicht zu umgehen ist ferner das Problem der biologischen Evolutionstheorie. Ist im »struggle for life« wirklich Gewaltlosigkeit das langfristig »Vernünftige«? Immerhin bieten sich hier neue Perspektiven, wenn man bedenkt, daß mit den B- und schon mit den A-Waffen das Problem des Überlebens der »Gattung« Mensch auf dem Spiel steht. Sollte wirklich die Preisgabe der Selbstverteidigung durch einzelne und Gruppen, wie sie in der Bergpredigt als Weg zum »Glück« zur Sprache kommt, die von den B-Waffen erzwungene Lebensgrundlage der zukünftigen Menschheit sein? Das würde eine völlig neue Möglichkeit ergeben, eschatologische Botschaft und Hoffnung auf die langfristigen Forderungen der Vernunft zu beziehen. Eine direkte Verbindung freilich in dem Sinn, daß die B-Waffen den Fortschritt zu einer im eschatologischen Sinn gewaltlos in Liebe verbundenen Menschheit automatisch erzwingen werden, ist sicher — vernünftig wie auch theologisch gesehen — kurzschlüssig. Die Ambivalenz der Entwicklung ist allzu evident, als daß man an der Stelle des Fortschritts nicht mit mindestens gleichem Recht eine globale Katastrophe erwarten könnte. Bergpredigt und christlicher Glaube stellen darüber hinaus in Rechnung, daß Menschen nur dort frei von Gewalt werden, wo sie vom Zwang befreit werden, Leben und zukünftiges Leben im letzten Sinn selbst »machen« und garantieren zu wollen und zu müssen. Umgekehrt gesagt: sie erwarten die Freiheit von diesem Zwang und damit der — auch und gerade eigenen — Gewalttätigkeit nur aus dem Sichverlassen auf Gott als dem Garanten und Neuschöpfer von zukünftigen Lebensmöglichkeiten. Durch dieses Bewußtsein einer noch unaufgehobenen Differenz zwischen gegenwärtigen und eschatologischen Möglichkeiten werden die

²⁰ Zur Begründung der hier nur möglichen Andeutungen vgl. etwa G. Picht, *Mut zur Utopie. Die großen Zukunftsaufgaben*, München 1968; und ders., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1969.

Christen auch dazu gezwungen, die freien, gewaltlosen Aktionen nicht mit der bestehenden oder einer kurzfristig herstellbaren Wirklichkeit zu verwechseln. Das heißt, sie werden den Symbolcharakter solcher Handlungen und der sie tragenden Gruppen nicht übersehen und deshalb gleichzeitig die Bedingungen untersuchen, unter denen im kleinen Detail der gesellschaftlichen und politischen Institutionen Alternativen zum Bestehenden ausgearbeitet und durchgesetzt werden können. Sonst würden diese Gruppen den sogenannten »Realisten« das Alibi verschaffen, reine Gewaltlosigkeit als Illusion ablehnen zu können. Damit wären sie aber mitschuldig an der Befestigung des status quo und den wahrscheinlich daraus erwachsenen Katastrophen. Deshalb ist gleichzeitig nötig:

2. Arbeit an und in sozio-politischen Institutionen zur Minimierung des Anreizes zur Gewalt, das heißt zur Behebung der Gründe von Kriegen und Bürgerkriegen.

Bei der Skizze des Gewaltproblems in der Geschichte der Christenheit wurde der Linie des freien, leidenden gewaltlosen Zeugnisses für das Recht nur die zweite Linie der gerechten öffentlichen (und neuerdings erst der gerechten revolutionären) Gewalt gegenübergestellt. Das hat seinen historischen Grund darin, daß die grundlegenden theologischen Formulierungen des Problems in einer Zeit entworfen wurden, als »öffentlicher Staat« und »private Gesellschaft« noch nicht oder kaum unterschieden wurden. Erst als die bürgerliche die feudale Gesellschaft ablöste, konnte das Problem als eigenständiges artikuliert werden, welche sozialen Strukturen (neben den eigentlich politischen) Gewalttätigkeit fördern oder hindern.

Ansätze dazu wurden freilich schon in der Reformationszeit sichtbar. Ausgehend von der Voraussetzung, daß Gewalt das tierische, Vernunft das menschliche Gemeinwesen kennzeichne, kam Luther zu der Feststellung, daß eine großangelegte Volksbildungspolitik der wichtigste Faktor für eine möglichst gewaltfreie, friedliche Gesellschaft sei²¹. Diese an antiker, mittelalterlicher und humanistischer Tradition orientierte Einsicht übertrug er auf die Interpretation aller Berufe und Stände der damaligen Zeit. Das heißt, er prüfte und er lehrte die christliche Gemeinde prüfen, in welcher Art die einzelnen Berufe auf das Gemeinwohl bezogen und also dem Frieden dienlich seien. So

²¹ Vgl. Christenheit und Weltverantwortung, a. a. O., S. 495 ff.

versuchte er, für die gesellschaftlichen Institutionen Orientierungshilfen zu erarbeiten und ihnen gleichzeitig zur öffentlichen Sinnaufklärung und Legitimierung zu verhelfen²².

Gerade auf dieser Ebene ergibt sich offenbar im Zusammenhang der B-Waffen-Problematik eine außerordentliche und sehr präzise Herausforderung für die Weltchristenheit. Biologen — vor allem wohl aus Erfahrung der Pugwash-Konferenzen — bemühen sich darum, die internationalen Fachregeln der Wissenschaft durch ethische Regeln zu ergänzen, etwa in Analogie zum Hippokratischen Eid der Mediziner. Wir erwägen weiter, ob sich ein internationaler Vertrag erreichen läßt, der alle in dieser gefährlich gewordenen Wissenschaft Arbeitenden verpflichtet, etwa jährlich einmal an einer Tagung teilzunehmen, die über Blockgrenzen hinausreicht²³. Dabei wird die mögliche Unterstützung durch die Ökumene ausdrücklich angesprochen. Die Kirchen sollten alles daransetzen, diesem Modell alle nur erdenkliche Hilfe — und zwar sehr schnell und effektiv — zu gewähren. Erstens ist hier zum ersten Mal der Fall gegeben — nachdem Physiker in Einzelfragen vorgegangen sind —, daß eine positive Wissenschaft als solche, darüber hinaus die derzeit folgenreichste Naturwissenschaft, aus der spezialistischen, scheinbar eigengesetzlichen Isolierung herausgeholt und auf die gesamtgesellschaftliche Verantwortung bezogen werden soll. Gelingt dies, so wäre das nicht nur für die Sozialethik und die Wissenschaftstheorie, sondern für den faktischen Verlauf der weiteren Menschheitsgeschichte ein Ereignis von großen Folgen. Zweitens haben die Kirchen in diesem Fall eine doppelte Verpflichtung und Möglichkeit. Einmal können sie in ihrem Ausstrahlungsbereich den eminenten gesellschaftlichen Nutzen und damit den theologischen Sinn dieser Initiative öffentlich und auf breiter publizistischer Basis erklären²⁴. Zum anderen haben sie gute Voraussetzungen, diese in den Anfängen noch kleine

²² Wenn Luther diese Beratungen »Gewissensunterweisung« nennt, so meint er damit also nicht eine irrationale, sondern begründete Entscheidung und »Gewißmachung«, denen Informationsverarbeitung über den wirklichen Nutzen des Nächsten — und dieser ist Gottes Wille — zugrundeliegt.

²³ S. E. v. Weizsäcker, Politik im B-Waffen-Zeitalter, Evangelische Kommentare, 1969, Heft 12, S. 699; abgedruckt in: Universitas, 1970, Heft 4; vgl. auch hier, S. 84—86.

²⁴ Hierbei sollte man besonders das große Echo nutzen, das Konferenzen der gemischt römisch-katholischen und ökumenischen »Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden« oder der ökumenischen Abteilung »Kirche und Gesellschaft« haben.

internationale Biologengruppe praktisch zu unterstützen, wenn sie diese Chancen ergreifen. Mit Hilfe der Ökumene könnten nicht nur übernationale Kontakte geknüpft werden. Gleichzeitig wäre folgende Hilfe denkbar. Die vorgesehenen internationalen und interideologischen Tagungen werden Geld kosten, wozu die Kirchen beisteuern könnten. Damit aber nicht der falsche Eindruck entsteht, sie möchten hierbei für sich Propaganda machen oder die Welt erneut bevormunden und ideologisch kontrollieren, sollten nicht nur die christlichen Studienzentren in aller Welt solche Tagungen zu einem Prioritätspunkt ihrer Programme erheben. Vielmehr müßten die Kirchen ihre Mitarbeit im Rahmen neutraler Organisationen wie etwa der UNO anbieten.

Wenn sich aus der Analyse der Bedingungen des B-Waffen-Zeitalters ergibt, daß die Gründe für Kriege und Bürgerkriege beseitigt werden müssen, so reichen freilich solche berufsspezifischen Initiativen allein nicht aus. Vielmehr ist das gesamte strukturell hochkomplexe Feld der sozialen Gerechtigkeit angesprochen. Hier alle oder wenigstens die wichtigsten Faktoren auch nur nennen zu wollen, ist unmöglich. Außer der schon erwähnten fundamentalen Bildungspolitik sind alle gesellschaftlichen Infrastrukturprobleme betroffen. Vor allem aber ist darauf hinzuweisen, daß die Kategorien der bürgerlichen Epoche, nämlich die Unterscheidung von privater Gesellschaft und öffentlichem (National)staat, für unsere Zeit bereits wieder überholt sind. Das entscheidende Problem in unserer Zeit ist die internationale soziale Gerechtigkeit, zumeist unter dem Begriff der weltweiten Entwicklung oder des sozialen Wandels zusammengefaßt²⁵. In diesen Bereichen wird sich entscheiden, ob es in der Zukunft gelingen wird, gewaltfördernde Strukturen abzubauen.

3. Die Institutionen der Friedenssicherung. Nach marxistischer Auffassung löst sich das Problem der Gewalt von selbst, wenn eine radikale Umwandlung der sozialen Verhältnisse, zumal die Abschaffung des Privateigentums erreicht ist. Auf sie allein muß man sich deshalb konzentrieren. Dann wird der politische Staat mit seinen Sicherungsfunktionen absterben²⁶. Daß die Intention dieser Theorie viel Richtiges

²⁵ Vgl. o. Anm. 13.

²⁶ Mit diesen und den folgenden Fragen wird sich die nächste (7.) Folge der Marxismusstudien auseinandersetzen (erscheint voraussichtlich 1971 im Verlag Mohr-Siebeck/Tübingen). Ich gehe deshalb hier thesenartig vor, wobei sich Vergrößerungen nicht vermeiden lassen.

enthält, läßt sich heute wohl kaum noch bestreiten. Das Entstehen von Gewalt an Orten versperrrter sozialer Gerechtigkeit und fehlenden sozialen Wandels läßt sich empirisch nachweisen²⁷. Aber ist die Theorie in ihrer Einseitigkeit richtig? Marx geht von den Erfahrungen seiner Zeit aus, daß die öffentliche Gewalt, die nach ihrer ursprünglichen Konzeption und ihrem Anspruch das Gemeinwohl zu schützen und zu fördern hätte, von Privatinteressen, sprich vom Privatkapital unterlaufen und korrumpiert ist. Die Analyse der damaligen Lage teilt weitgehend zum Beispiel auch Hegel. Marx jedoch zieht daraus die Konsequenz, daß öffentlich politische Gewalt immer und nur die verbräme Gewaltausübung der herrschenden Klasse ist. Diese Behauptung ist schon historisch-empirisch gesehen fragwürdig. Zum Beispiel im Hohen Mittelalter koalierte die neu entstehende öffentliche Königsgewalt mit dem Volk gegen den mächtigen Adel und damit gegen die Interessen der partikularistischen Mächtigen. Auch die zentrale Rechtsreform im deutschen Reich, die um 1500 auf der Basis des öffentlichen römischen Rechts unter anderem das Fehdewesen abschaffte, richtete sich gegen die Interessen der Fürsten und konnte in der Folge davon nicht vollständig durchgesetzt werden. Gleiches ließe sich auch an bestimmten Elementen des modernen Rechtsstaates zeigen. Außer diesen historischen ließen sich auch prinzipielle Einwände gegen die Marxsche Vernachlässigung des Rechts und der politischen Strukturen vorbringen. Sie beruht nämlich meines Erachtens auf der fragwürdigen anthropologischen Vorentscheidung (nach stoisch-rousseauischem Muster), der Mensch verhalte sich von Natur aus als Gattungswesen und sei nur durch die Zivilisation von dieser seiner Natur entfremdet. Welche Probleme in dieser Annahme stecken, zeigen die neueren Versuche, Sozialismus mit rechtsstaatlichen Elementen zu verbinden. Diese Fragen werden von den meisten westlichen neomarxistischen Strömungen der Gegenwart, die nur die pervertierten Formen von »Klassenjustiz« und »Klassenstaat« vor Augen haben, hartnäckig ignoriert.

Wenn man also die Gewaltabschaffung oder -minimierung nicht auf die Ebenen der freien gewaltlosen Aktion und des sozialen Wandels einschränken darf, dann fragt es sich, wie man sie unter heutigen Bedingungen auch im Bereich der öffentlich politischen Sicherheit durchsetzen kann und muß. Hier geht es um nicht mehr und nicht weniger als darum, die jahrhundertealte Identifizierung von Politik und Ge-

²⁷ Vgl. C. A. Coser, »Gewalt und gesellschaftlicher Wandel«, in: H.-E. Bahr (Hrsg.), Weltfrieden und Revolution, Hamburg 1968.

walt selbst in Frage zu stellen und nach realistischen Alternativen zu suchen. Denn wenn an dieser härtesten Stelle des Problems keine wirklich gangbaren neue Wege gefunden werden, bleiben alle Anstrengungen auf den beiden anderen Wegen zum Mißerfolg verurteilt.

Zunächst eine terminologische Vorbemerkung. Es ist daran zu erinnern, daß der Begriff der politischen Gewalt, der in den bisherigen Ausführungen zunächst undifferenziert gebraucht wurde, erstens eine sehr vielfältige Bedeutungsschattierung hat, zweitens schon in der Tradition keineswegs die Summe des Politischen deckt. Das Lateinische unterscheidet z. B. zwischen *violentia*, *potestas*, *potentia*, *auctoritas* etc. Dem entspricht im Englischen die Differenzierung zwischen *power* und *violence* und im Französischen die zwischen *pouvoir* und *violence*. Im Deutschen müßte man deshalb eigentlich (gerechte) Macht und Gewalttätigkeit gegenüberstellen. Die Tradition spricht aber vorwiegend von »Gewalt«, weshalb der Sprachgebrauch hier beibehalten wurde. Obwohl es dabei keineswegs nur um physische Gewaltanwendung geht, bezeichnet zum Beispiel die Theorie der Gewaltenteilung Legislative, Exekutive, Jurisdiktion als »Gewalten«. Im Blick auf die theologische Tradition ist es besonders unglücklich, daß in dem außerordentlich geschichtswirksamen Text des Römerbriefs, Kap. 13, 1—7, das Wort *exousia* mit »Gewalt« wiedergegeben wird, obwohl im Detail vom Bereich der öffentlichen Gerechtigkeit und dem öffentlichen Finanzwesen die Rede ist. Aus römischer Tradition (vgl. Gelasius I.) ist ebenfalls das Mittelalter an der Theorie zweier Gewalten (*potestates*), der priesterlichen und der königlich-weltlichen, orientiert.

Erkennt man im Zeitalter der ABC-Waffen den qualifizierten Frieden als Lebensbedingung unserer Welt und gleichzeitig damit die Unmöglichkeit der Friedenssicherung durch Gewalt, so ist der einzige Ausweg eine weltumfassende politische Friedensordnung. Sie gibt es noch nicht, und es weiß auch wohl noch niemand, wie sie im einzelnen aussehen und erreicht werden könnte. Aber eines kann man mit Sicherheit sagen: Soll sie Bestand haben, ja, soll die Menschheit Bestand haben, so darf ihr Regelsystem nicht primär auf physischer Gewaltanwendung aufgebaut sein²⁸. Welche ist dann eine realistische Alternativlösung? Auf

²⁸ Mit den folgenden Thesen zur Zurückdrängung der Gewalt in der Politik gehe ich bewußt noch über meinen Aufsatz »Provokation zum Frieden im Gespräch zwischen Theologie und Völkerrecht« hinaus (in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 1, a. a. O., S. 108 ff.). Vgl. auch K. W. Deutsch, Politische Kybernetik, Freiburg i. Br. 1969, S. 184 ff. u. ö.

welche Weise kann heute politisch-institutionelle Gewalt minimiert werden? Die spezifische Funktion, die früher der öffentlichen Gewalt als Gewalt zukam, nämlich unter Androhung und Ausübung von Sanktionen den Schutz der einzelnen und Gruppen vor Unrecht und Gewalttat zu garantieren, muß heute ein transnationales, gleichsam weltinnenpolitisches Völkerrecht übernehmen²⁹. Dies allein kann auf lange Sicht als friedenssichernde Form der Liebe neben den friedensfördernden freien gewaltlosen und strukturpolitischen Aktionen gelten. So wie die Einzelfehde mit Waffen durch ein öffentliches Recht, so wie die kriegerischen Auseinandersetzungen etwa zwischen den deutschen Fürstentümern oder den nordamerikanischen Staaten durch verfassungsmäßige Formen der Konfliktregulierung im Lauf der Geschichte ersetzt wurden, so kann und muß ein verfassungsmäßig gesichertes Weltrechtssystem möglich sein. Dessen Erhaltung und ständiger Optimierung könnte jeder Christ mit gutem Gewissen dienen. Es allein entspricht heute der Strafgerichtsbarkeit oder dem gerechten Krieg, den Christen früherer Jahrhunderte als ultima ratio der Friedenssicherung unterstützten.

Diese These bedarf zweier ausdrücklicher Zusätze. Erstens muß sichergestellt sein, daß ein solches Recht nicht statisch konstruiert und dazu benutzt werden darf, bestehende, sozial ungerechte Herrschaftsverhältnisse zu stabilisieren. Vielmehr muß es dynamisch sein, um friedlichen Wandel zu ermöglichen und zu sichern³⁰. Diese sogenannte »produktive« Funktion des Rechts kommt zum Beispiel darin zur Realisierung, daß die in den Verfassungen der UNO und auch kleinerer überregionaler Organisationen zugrundegelegten Menschenrechte als Zielvorstellungen erkannt und ihnen die positiven Gesetze auf nationaler und internationaler Ebene immer verbindlicher angeglichen werden. Mit dieser konstitutiven Koppelung des Weltrechts an den gerechten sozialen Wandel ist festgehalten, daß die wahre Wurzel aller politischen Sicherheitspolitik in der Beseitigung solcher gesellschaftlichen Infra-

²⁹ Die umfassendsten und detailliertesten Modellentwürfe in dieser Richtung haben vorgelegt: G. Clark und L. Sohn, *World Peace through World Law*, Cambridge 1967. Vgl. dazu E. Senghaas-Knobloch, *Frieden durch Integration und Assoziation, Studien zur Friedensforschung*, Bd. 2, Stuttgart 1969, S. 38 ff.

³⁰ Vgl. O. Kimminich, »Probleme des friedlichen Wandels«, in: *Völkerrecht im Atomzeitalter — Der Atomsperrvertrag und seine Folgen*, Freiburg i. Br. 1969, S. 309 ff.

Strukturen liegt, die durch Gewalt Ungerechtigkeiten provozieren. Damit ist auch — jedenfalls prinzipiell — dem berechtigten marxistischen Einwand Rechnung getragen, bei national-politischer Ausprägung öffentlicher Gewalt handele es sich in der Regel um verbrämte Herrschaftsausübung einer Klasse. Für die universale Sicherheit der Weltgesellschaft reicht also selbst die Form des Rechtsstaats nicht aus, sofern sie einerseits an partikuläre National- oder Blockinteressen gekoppelt und andererseits nicht ausdrücklich auf die dynamische Weltentwicklung bezogen ist. Umgekehrt gilt freilich ebenso — was nur selten bedacht wird —, daß Schritte der gesellschaftlichen Emanzipation unbedingt institutionell abgesichert werden müssen, sollen sie nicht im Interessenkampf von den jeweils stärkeren Bataillonen wieder gefährdet werden. Recht und sozialer Wandel müssen sich demnach gegenseitig stützen.

Der zweite nötige Zusatz betrifft den möglichen Einwand, ein solches transnationales Rechts- und Sicherheitssystem bedürfe ja immer noch der Instrumente für gewaltsame Sanktionen, um sogar gegen die mächtigsten Gruppen durchgesetzt werden zu können. Damit wäre die angestrebte Entkoppelung zukünftiger Politik von Gewalt nicht nur prinzipiell wieder aufgehoben, sondern — viel schlimmer — auch die Gefahr gegeben, daß eine so monopolisierte Gewalt zur Weltdiktatur mißbraucht werden könnte. Zum einen ist in der Tat festzustellen, daß die Aufhebung der Identifizierung von Politik und Gewalt nicht heißen kann, daß auch der letzte Rest von (welt)öffentlicher Gewalt durch soziale Strukturpolitik und Recht beseitigt werden könnte. Denn nie wird sich sub conditione humana Gewalttätigkeit aus individuellen oder gruppenbedingten Partikularinteressen vollständig abbauen lassen, obwohl das Ziel der Gewaltlosigkeit Kriterium allen Handelns sein muß. Unter diesen Bedingungen kann Abkehr von der Identifizierung der Politik mit Gewalt nur eine stufen- und schrittweise Annäherung der sozio-politischen Strukturen an maximale Gewaltlosigkeit bedeuten. Die grundlegende Wichtigkeit von gewaltfreier Aktion, sozialem Wandel und Recht habe ich in diesem Zusammenhang bereits erwähnt. Hier geht es darum, im Sicherheitssystem selbst eine Minimierung der gewaltsamen Methoden zu erreichen. Auch diese Frage kann nur angedeutet werden. Zielpunkt muß auf alle Fälle die Ersetzung der militärischen Mittel durch eine weitgehend waffenlose, an transnationales Recht und transnationale Kontrolle gebundene Friedenspolizei sein. Der Weg dahin scheint durch unüberwindbare Schwie-

rigkeiten verstellt zu sein. Unter B-Waffen-Bedingungen bleibt keine andere Wahl, als ihn dennoch zu betreten. Es wird bereits eine ungeheure Arbeit investiert, Übergangsformen und konkrete Möglichkeiten auf diesem Weg zu erkunden³¹. Noch ist freilich nicht zu sehen, daß die Menge der Fachkundigen und politisch Verantwortlichen sich von ihrem irrealen Bewußtsein befreit und begriffen hätte, daß die Jahrhundertaufgabe der Strategie in der Entwicklung einer möglichst gewaltlosen Friedensstrategie liegt. — Schließlich bleibt das Argument, ein — wenn auch in seinen Mitteln weitgehend reduziertes — transnationales Gewaltmonopol könne zur Weltdiktatur führen. Dazu ist erstens zu sagen, daß eine transnationale, an ein Weltrecht gebundene Kontrolle der Friedenspolizei einen besseren Schutz gegen diktatorische Tendenzen bieten dürfte als das gegenwärtige System von Supermächten, die sich in der Rüstung zu übertrumpfen versuchen. Im übrigen wird sich jede, auf welchem Wege auch immer eingerichtete, Weltdiktatur, wie schon gesagt, darüber klar sein müssen, daß unter B-Waffen-Bedingungen polizeistaatliche Methoden nur äußerst kurzfristig gesehen Gewinn für die Herrschenden bringen. So bleibt als einziger wirklicher Ausweg der Friedenssicherung ein dynamisches Weltrechtssystem, welches von einer Weltfriedenspolizei mit minimalen Gewaltmitteln geschützt wird.

Welche konkreten Schritte könnten die Kirchen unternehmen, um auf die Entwicklung der Friedenssicherung in der angezeigten Richtung einzuwirken? Sie sind ja einerseits nicht in der Lage, wie in früheren Jahrhunderten, einigermaßen funktionierende Systeme einfach unterstützen zu können. Andererseits dürfen sie nicht einfach warten, bis eine verantwortbare Friedensordnung entstanden ist. Sie müssen vielmehr Möglichkeiten prüfen, aktiv auf deren Durchsetzung einzuwirken.

a) Grundlegend ist eine breite Information der Christen in aller Welt über die angedeuteten Probleme und das gemeinsame Ringen um deren theologische Beurteilung als Basis von Aktionen im jeweiligen nationalen und internationalen Kontext. Dazu bedarf es großer Anstrengungen, besonders von der UNO und von Friedensforschungsinstituten

³¹ Vgl. E. Senghaas-Knobloch, a. a. O. Es gibt sogar bereits Studien, die besagen, daß ein Weltsicherheitssystem gegenüber den jetzigen Militärsystemen 70 Milliarden Dollar jährliche Kostenersparnisse bringen würde (vgl. D. Senghaas, »Zur Pathologie organisierter Friedlosigkeit«, a. a. O., S. 130 ff.).

ausgearbeitete Friedenssicherungspläne laufend zur Kenntnis zu nehmen, kritisch zu verarbeiten und womöglich aktiv zu unterstützen. Über Deklamationen hinaus muß hier ein hoher Einsatz von Studienprogrammen und der Aufbau neuartiger Informationssysteme erfolgen.

b) Das Hinwirken auf eine transnationale Friedensordnung hat weiter zur Voraussetzung, daß alle Kirchen ausdrücklich sagen, daß es im Augenblick keine politische Ordnung gibt, die sie voll und ganz unterstützen können — etwa in Weiterentwicklung des Satzes aus dem Bericht der Sektion IV aus Uppsala 1968: »Die Nationen besitzen noch kein wirksames Weltsystem für die Aufrechterhaltung des Friedens.«²² Das beinhaltet eine klare Entkoppelung der Kirchen von den Nationalstaaten und Blocksystemen in Ost und West und einen konzentrierten Einsatz für eine Weltrechts- und Friedensordnung. Dies könnte eine erstaunliche Wirkung haben, da die Öffentlichkeit und die Regierungen von den Kirchen zumeist eine Anerkennung der faktischen Ordnungen und Machtverhältnisse erwarten, selbst wenn sie mit Kritik im einzelnen rechnen.

Was aber läßt sich außer der prinzipiellen bewußtseinsbildenden Arbeit konkret für den Abbau der nationalen und blockgebundenen Militärsysteme tun? Das heißt, wie läßt sich von den Kirchen — auch und gerade gegenüber den Regierungen — deutlicher und effektiver zum Ausdruck bringen, daß die bestehende Übergangszeit so schnell wie möglich überwunden werden muß? Mir scheinen drei weitere konkrete Schritte möglich, die wenigstens in die anzustrebende Richtung führen.

c) An erster Stelle ist noch einmal darauf hinzuweisen, wie wichtig es ist, daß die Großkirchen ihre frühere pauschale Ablehnung der prinzipiellen Kriegsdienstverweigerung öffentlich und nachhaltig revidieren. Dazu gehört vor allem der hartnäckige Antrag bei den Regierungen, die Kriegsdienstverweigerung gesetzlich anzuerkennen, soweit dies nicht schon geschehen ist.

d) Als weiteren Weg, den Anachronismus der gegenwärtigen Verhältnisse zu demonstrieren, sollte man die Kriegsdienstverweigerung im bestimmten Fall ausbauen (also eine weitere Form neben der prinzipiellen Kriegsdienstverweigerung). Dies ist die Form, wie sie schon

²² Deutsche Ausgabe, Genf 1968, S. 73, Abs. 37. Vgl. schon Johannes XXIII., Enzyklika »Pacem in terris«, Nr. 132—138.

im Anschluß an die Lehre vom gerechten Krieg immer unter Christen galt. Unter diese Rubrik fallen aber heute alle nationalen und blockgebundenen Kriege, das heißt im Grunde jeder Krieg. Angesichts des Dilemmas in Vietnam hat denn auch die ökumenische Vollversammlung in Uppsala die Gehorsamsverweigerung in bestimmten Kriegen als ausdrückliche Empfehlung aufgenommen³³. Diese Handlungsweise wirkt besonders nachdrücklich auf die betroffenen Regierungen, da man sich auf diese nicht prinzipiellen kritischen Verweigerer auch nicht prinzipiell einstellen kann, wie wiederum die Situation in den USA lehrt.

e) Zentral ist weiter die Frage der Alternativdienste zum Wehrdienst; denn sie sollten in ihrer inhaltlichen Ausfüllung bereits zeichenhaft, aber klar zum Ausdruck bringen, welches die Alternativen zum heutigen militärischen Gewaltssystem sind. Auch hier sollten die Kirchen bei den Regierungen hartnäckig intervenieren, um entsprechende gesetzliche Regelungen herbeizuführen. Schon erwähnt wurden die friedensfördernden Dienste für Versöhnung und Entwicklung³⁴. Modellhafte Bedeutung kommt einer holländischen Initiative zu, die darauf abzielt, Dienst in der UNO-Friedenspolizei als Alternativdienst zu ermöglichen³⁵. Überhaupt sollten die Kirchen Überlegungen von Fachleuten prüfen und möglicherweise mit Nachdruck öffentlich unterstützen, die darauf abzielen, die gegenwärtigen militärischen Systeme durch ein kollektives Weltsicherheitssystem abzulösen. So haben zum Beispiel W. Häfele und J. Seetzen vorgeschlagen, man solle die Nichtkernwaffenstaaten aufrufen, die Supermächte für jede Rüstungsmaßnahme vor die UNO zu zitieren³⁶. Solche und ähnliche Maßnahmen könnten den Druck der Weltöffentlichkeit auf die Großmächte verstärken, neue Wege zur Weltsicherheit zu gehen, ja, überhaupt erst eine derartige Bewußtseinsbildung in der Weltöffentlichkeit mobilisieren.

f) Und was haben die Kirchen den Soldaten aller Völker zu sagen, die in dieser Übergangssituation in eine noch nie dagewesene Unsicherheit über die Verantwortbarkeit ihres Tuns gestürzt sind? Die Aporie ist zur Zeit nicht aufhebbar, aber man kann auch hier einen Druck auf

³³ Ebd., S. 67, Abs. 21.

³⁴ Vgl. o. S. 122, Anm. 18.

³⁵ Vgl. C. P. van Andel, »Neue Aspekte der Kriegsdienstverweigerung in den Niederlanden«, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 3, a. a. O.

³⁶ »Prioritäten der Großforschung«, in: C. Grossner u. a. (Hrsg.), Das 198. Jahrzehnt, Hamburg 1969, S. 433.

Veränderung hin erzeugen. Die Kirchen sollten das Militär deshalb auf keinen Fall beruhigen, als sei ihr Tun noch immer so selbstverständlich der einzig mögliche Dienst an der Friedenssicherung wie früher. Vielmehr sollten sie — ob sie eine Militärseelsorge haben oder nicht — versuchen, die Soldaten z. B. auf Tagungen ständig mit den Erfahrungen der Kriegsdienstverweigerer, der Alternativdienste oder der UNO-Truppen zu konfrontieren³⁷. Ja, internationale und interideologische Zusammenkünfte von Soldaten sollte die Kirche ebenso organisieren und fördern wie die von den Biologen für ihre Berufsgruppe vorgeschlagenen Treffen. Nur in diesem realistischen, relativierenden und vorwärtstreibenden Spannungsfeld können Soldaten heute noch mit gutem Gewissen ihre Aufgabe vollführen und gleichzeitig darüber hinausdrängen.

Als Ergebnis bleibt also, daß es keine einfache Lösung der lebensgefährlichen Probleme der gegenwärtigen Weltlage gibt. Deshalb können die Kirchen sich auch nicht auf eine Handlungsweise festlegen. Es läßt sich jedoch bezweifeln, ob es noch adäquat und hilfreich ist, die verschiedenen Dimensionen der Friedenssicherung und -förderung als komplementäre Zuordnung von Militärdienst und Kriegsdienstverweigerung zu beschreiben. Durch diese Theorie kann nämlich einerseits, wie sich historisch gezeigt hat, trotz anderer Intention das Mißverständnis erzeugt werden, beide Positionen könnten statisch in ihrer traditionellen Form bleiben. Außerdem läßt sich in ihr die zunehmende Bedeutung der strukturpolitischen Friedensförderung nicht eigenständig und ausreichend zur Geltung bringen. Man sollte deshalb vielleicht den Zusammenhang von gewaltfreier Aktion, sozio-politischer Friedensförderung und Friedenssicherung besser mit dem Begriff der *vieldimensionalen dynamischen Friedensstrategie* ausdrücken. Damit ist die Intention der Komplementaritätsformel festgehalten, die besagt, daß unter gegenwärtigen Menschheitsbedingungen keine der Dimensionen einfach vernachlässigt werden darf oder prinzipiell aufgehoben werden kann. Die Komplementaritätsformel wird aber darüber hinaus nicht nur um die Dimension der strukturellen Friedensförderung erweitert, sondern zugleich in einer doppelten Weise dynamisiert.

Erstens treten die drei Dimensionen untereinander in ein dynamisches

³⁷ Vgl. den Beitrag von K. Weymann im Bd. 3 der Studien zur Friedensforschung, a. a. O.

Verhältnis, das man am besten mit der Kategorie der Fristigkeit beschreiben kann. Das freie gewaltlose Handeln und Leiden bis hin zur Feindesliebe ist die langfristige Form der Friedensverwirklichung. Denn in ihr verhält sich der einzelne Mensch aus Freiheit so, daß das Wohl der anderen und der menschlichen Gattung als ganzer Ziel des Handelns ist. Mittelfristig kann man die strukturelle sozio-politische Friedensförderung nennen. Sie ist bereits für einen klugen Egoismus einzelner oder einzelner Gruppen als erstrebenswert erkennbar. Zumal bei der heutigen Interdependenz der Weltverhältnisse wirkt sich eine Verbesserung der gesamten Strukturen, also eine Art Kausaltherapie, schon relativ bald für die Interessen jedes einzelnen aus — und umgekehrt. Friedenssicherung schließlich betrifft die kurzfristigste Perspektive, insofern hier nur die symptomhaften Ausbrüche der Gewalt so gut wie möglich in Schranken gehalten werden. Das Verhältnis der drei Dimensionen untereinander zu dynamisieren, würde dann heißen, so an den Bedingungen der Gesellschaft zu arbeiten, daß das Gewicht immer stärker von der kurzfristigen auf die mittelfristige und langfristige Form des Friedens verlagert wird.

Aber es gibt noch eine zweite Weise der Dynamisierung vom Kurzfristigen zum Langfristigen, nämlich innerhalb der einzelnen drei Dimensionen selbst. Schon jetzt, so zeigte sich erstens, ist die gewaltfreie Verhaltensweise als politisch langfristig vernünftige einsehbar. Die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit führt aber zu der weiterführenden Frage: Wie ist sie unter den Menschen herstellbar? Die Christen erwarten sie von Gott selbst, weil nur so der Zwang in den Menschen überwunden wird, auf kurzsichtige Weise im eigenen Selbsterhaltungsinteresse handeln zu müssen. Sie nehmen das Schicksal Jesu, in dem sich die Macht in der Ohnmacht erwies, als Offenbarung des zukünftigen Ziels der Weltgeschichte an. So ist für sie die langfristige Perspektive der Gewaltfreiheit die Frage nach Gott und der befreienden Beziehung der Menschheit zu ihm. Auch die Ebene der sozio-politischen Friedensförderung hat in sich eine breite Skala von Bedingungen und Möglichkeiten. Hier kommt es nicht nur darauf an, welche geographische, ökonomische und kulturelle Ausgangsposition die verschiedenen Gesellschaften haben, sondern vor allem darauf, wie eine immer stärkere Strukturverbesserung der gesamten Weltgesellschaft erreicht werden kann. Bei der Frage der Friedenssicherung wurde ausführlich darauf hingewiesen, wie die militärischen Formen nationaler und bündnismäßiger Verteidigung in transnationale Rechts-

sicherheit überführt werden müssen. Das heißt zusammengefaßt, daß auch innerhalb der einzelnen Dimensionen jeweils die möglichst langfristigen Lösungen erreicht werden müssen.

Geht man von dieser dynamisch interdependenten Vieldimensionalität und Fristigkeit aus, so können die sich häufig polarisierenden Friedensbemühungen innerhalb der Gesellschaft (insbesondere neuerdings in der Friedensforschung), aber auch in den Kirchen in ihrem relativen Recht und ihren Grenzen erkannt werden. Für die Kirchen und christlichen Gruppen ergibt sich darüber hinaus die Nötigung, ihr Ziel, den Frieden, und ihre Motivation, die Liebe, in allen genannten Dimensionen auf die harten Bedingungen der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse zu beziehen und von da aus weitertreibende und überzeugende Lösungen zu initiieren und zu unterstützen. Dazu müßten heute vor allem zwei Vorbedingungen völlig neu realisiert werden: 1. ein intensives interdisziplinäres Verarbeiten der friedensrelevanten wissenschaftlichen Erkenntnisse und gesellschaftlichen Erfahrungen und 2. ein neuer ökumenischer Blutkreislauf durch alle Ebenen der Kirche³⁸. Denn wenn überhaupt, kann die Christenheit nur in ihrem weltweiten Zusammenhang in angemessener Weise zum Weltfrieden beitragen.

³⁸ Vorschläge hierzu habe ich in meiner Problemskizze »Weltfrieden und das Problem ökumenischer Strukturen der Kirche« anzudeuten versucht (ebenefalls in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 3, a. a. O.).