

Wolfgang Lienemann

"Gerechter Frieden" als Auftrag der Ökumene -
Zur Auseinandersetzung um die Frage der Gewalt im Ökumenischen Rat
der Kirchen*)

I. Einführung in die Fragestellung

In diesem Beitrag frage ich nach den friedensethischen Herausforderungen des christlichen Pazifismus. In diesem Thema liegt unverkennbar ein Doppelsinn: wer fordert hier wen heraus? Und meine Aufgabe soll ebenfalls eine doppelte sein: über die Gewaltdiskussion im ÖRK zu berichten und dabei nach den Perspektiven eines gerechten Friedens zu fragen. Der Begriff des gerechten Friedens könnte die Summe der politischen Ethik sein; pax et iustitia lautete dafür über Jahrhunderte die programmatische Formel¹⁾, und in dem berühmten Gemälde von Ambrogio Lorenzetti "Allegoria del Buon Governo" im Palazzo Publico von Siena bilden die Darstellungen von pax und iustitia die Eckpfeiler der idealen symbolischen Ordnung der Republik.

1. "Gerechter Frieden" in der ökumenischen Diskussion

In der neueren ökumenischen politischen Ethik hat jedoch die Rede von einem "gerechten Frieden" eine speziellere Bedeutung.²⁾ Im Juli 1986 forderte das Exekutiv-Komitee des Lutherischen Weltbundes in München im Blick auf die damalige friedensethische Diskussion: " An die Stelle der Lehre vom 'Gerechten Krieg' soll eine

*) Referat beim Studententag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer am 29.9.1992 in Friedrichroda/Thüringen. Der Text des Vortrages wurde um Anmerkungen und den Abschnitt V. ergänzt. Dr. W. Lienemann, geb. 1944, Professor für Ethik an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bern.

1) Vgl. Theodor Strohm, *Justitia et Pax - Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik*, in: ZEE 16, 1972, 193-207.

2) Vgl. dazu meinen Beitrag: *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Überlegungen zur neueren ökumenischen Friedensethik*, in: Götz Planer-Friedrich (Hg.), *Frieden und Bekenntnis. Die Lehre vom gerechten Krieg im lutherischen Bekenntnis*, Genf 1991, 47-71. Dort Nachweise der folgenden Zitate.

Lehre vom 'Gerechten Frieden' treten." Und ganz ähnlich hieß es auf der Ökumenischen Versammlung in Dresden im April 1989, es müsse "schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemein-menschliche Werte bezogen ist." Im lutherischen Kontext steht im Hintergrund die Frage nach der bleibenden Bedeutung oder dem Ende der Geltung des "iure bellare" von CA 16, einer Bekenntnisformulierung also, die, sei es gedankenlos, sei es mit klarem Bewußtsein, nach wie vor Bestandteil der Ordinationsverpflichtung lutherischer Pastorinnen und Pastoren ist. Näherhin geht es um die Frage, ob unter den gegenüber der Reformationszeit gewandelten politischen und militärischen Voraussetzungen rechtmäßige Kriege überhaupt noch denkbar und möglich sind und eine Beteiligung von Christen daran erlaubt sein könne. Die VELKD³⁾ hat 1984 die Fortgeltung der Kriterien von CA 16 in dem Sinne bejaht, daß "durch die Existenz militärischer Bewaffnung" zur Verhinderung von Kriegen beigetragen werden könne, während der Bund der Kirchen in der DDR im Februar 1989 jede Legitimationsmöglichkeit von Kriegen bestritt (ohne allerdings ausdrücklich die Ausnahme kollektiver Selbstverteidigung zu erwähnen), zugleich aber nationale Befreiungsbewegungen als legitim ansah (und damit doch wohl auch deren teilweise bewaffneten Kampf).⁴⁾ Eine Konsultation des Lutherischen Weltbundes in Eisenach im Mai 1990 hat diese Fragen erneut aufgenommen und dabei u.a. formuliert: "Unter solchen Umständen (sc. moderner Kriege, WL) gewinnt der Pazifismus an politischer Plausibilität. Die Lehre vom gerechten Krieg kann in konsequenter Anwendung zur Verurteilung bzw. zum Verbot der Beteiligung am Krieg überhaupt führen."⁵⁾ Die Frage nach den Grundlagen und Grenzen eines sittlich zulässigen, rechtmäßigen Waffengebrauchs sei nicht mehr vordringlich; Soldaten und Pazifisten sollten besser beim "Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenrechte" zusammenwirken.

3) Erklärung des Theologischen Ausschusses der VELKD vom 29.3.1984, in: Planer-Friedrich (Anm. 2), 147-153 (hier 149).

4) Ebd., 133-135.

5) Ebd., 154-161 (156).

2. Pazifismus und Politik

Drei Monate später, am 2. August 1990, überschritten irakische Truppen die Grenzen zu Kuwait. Zweifellos ein völkerrechtswidriger Angriffskrieg. Und danach Bürgerkriege, Vertreibungen, Völkermord nicht nur in der Ferne, sondern mitten in Europa. Wie kann man da noch vom Aufbau eines gerechten Friedens reden, wenn nicht einmal offenkundigem Unrecht und brutaler Gewalt in nächster Nähe gewehrt werden kann? Und was wird sein, wenn in fünf oder zehn Jahren ein Staat sich nicht anders zu helfen weiß, als mit einem Nukleareinsatz zu drohen? Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes ist das militärische Gewaltpotential ja nicht kleiner, sondern nur unkontrollierbarer geworden. Friedensbewegung, Friedensforschung und politische Ethik sind auf diese Lage intellektuell und organisatorisch nicht gerade gut vorbereitet, und es vergeht fast kein Tag, an dem nicht nach der neuen Rolle des neuen Deutschland im Blick auf "Ordnungsaufgaben" und "Friedensaktionen" gefragt wird.⁶⁾

Unter der Voraussetzung des Ost-West-Konfliktes war es plausibel, daß Friedensbewegung und Friedensforschung diesseits und jenseits der Blockgrenzen auf Deeskalation, Vertrauensbildung und Sicherung gemeinsamer Überlebensbedingungen drängten - also auf eine Konfliktstabilisierung möglichst ohne physische Gewalt und mit möglichst wenig militärischem Potential. Als Strategie der Nicht-Teilnahme am ideologischen und militärischen Wettrüsten hatte ebenso das unbedingte pazifistische Nein stets eine klare und durchaus wirksame politische Funktion, auch wenn das viele nicht wahrhaben wollten. Aber was trägt nunmehr der christliche und nicht-christliche Pazifismus konstruktiv zum Bau einer neuen internationalen Ordnung bei? Daß es Christenpflicht ist, die Opfer unter dem Rad zu verbinden, war immer unstrittig; daß es dem Rad in die Speichen zu fallen gilt, wenn schweres, dauerhaftes Unrecht

⁶⁾ Vgl. beispielhaft den Leitartikel der NZZ v. 26./27.7.1992 (Fernausgabe): Welche Rolle für Deutschland? Dort finden sich alle Stichworte, die seither stammtischfähig sind: "Übernahme neuer Verpflichtungen", Beteiligung an "internationalen Ordnungsaufgaben", "deutsche Soldaten in Konfliktgebieten außerhalb des NATO-Gebiets zu Friedensaktionen", "nicht abseits stehen" können. Die Tendenz-Suggestion ist klar: "Im Grunde geht es darum, zu verhindern, daß aus der Betonung des deutschen Sonderfalls ein deutscher Sonderweg wird, ein Ausscheren aus der Solidarität der westlichen Demokratien" (Hvhbg. im Or.).

anders nicht abwehrbar ist, war und ist allenfalls hinsichtlich der dazu erforderlichen Mittel und des geeigneten Zeitpunktes umstritten. Wie aber Christinnen und Christen, die der Gewalt absagen, sich an der Konstruktion eines geeigneten Wagens, der auch in schwierigen, unübersichtlichem Gelände zu fahren vermag, beteiligen können, ist eher selten bedacht worden. In dieser Hinsicht krankt insbesondere der konziliare Prozeß an der analytischen Unschärfe und begrifflichen Unklarheit seiner Leitvorstellungen, und unter dieser Hypothek leidet auch die Programmformel des "gerechten Friedens". Die Herausforderung des christlichen Pazifismus liegt unter diesen Bedingungen darin, ob und wie es ihm gelingt, zu konkreter politischer Gestaltung beizutragen und nicht lediglich bestimmte Entwicklungen zu verhindern. Dies ist die Frage nach dem konstruktiven Engagement und der Politikfähigkeit des Pazifismus.

II. Die ökumenische Gewaltdiskussion

Was sind die Grundlagen, Chancen und Grenzen eines christlichen Pazifismus angesichts konkreter politischer Gestaltungsaufgaben? Um die Fragestellung eingehender zu entwickeln, wäre eine sorgfältige historische Analyse der Auseinandersetzungen im ÖRK um die Frage der Gewalt notwendig und hilfreich.⁷⁾ Von Anfang an hat die ökumenische Bewegung diese Probleme erörtert, so daß man geradezu eine Geschichte der politischen Ethik der Ökumene am Leitfaden ihres sich wandelnden Gewaltverständnisses schreiben könnte. Statt eines historischen Abrisses skizziere ich hier lediglich ein paar Schwerpunkte der Debatten, denen systematische Bedeutung zukommt. Dabei möchte ich zeigen, daß verschiedene Ebenen und Dimensionen der Erscheinungen von Gewalt unterschieden werden müssen, wenn man nicht zu einer desorientierenden Konfusion kommen will, von der die ökumenische Debatte nicht immer frei war.⁸⁾

7) Vgl. dazu Ulrich Scheuner, Das Problem der Gewalt und der Gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion, in: ÖR 20, 1971, 126-139; David Gill, Power, Violence, Non-Violence and Social Change, in: Study Encounter VI, Genf 1970, 66-72.

8) Vgl. meinen Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit, in: EKL 2 (1989), 163-169.

1. Macht - Recht - Gewalt (Oxford 1937)

In der frühen Phase der ökumenischen Bewegung zwischen den beiden Weltkriegen war die Gewaltdiskussion sehr stark an den Konzepten des Rechtsstaates und des Völkerrechts orientiert. Ein Höhepunkt war die Weltkonferenz über "Kirche, Volk und Staat", die 1937 in Oxford stattfand,⁹⁾ in Verantwortung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum (Life and Work). Im Zentrum stand die Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konzepten des Stalin'schen Kommunismus und des deutschen Nationalsozialismus. Das nötigte zur Auseinandersetzung mit den aktuellen Erscheinungsformen der Gewalt, im Kriege ebenso wie im innerstaatlichen Leben, und zwar angesichts der täglichen Gewaltsamkeiten und theoretischen Gewaltrechtfertigungen in den diktatorisch regierten Staatswesen in Europa.

Nicht zuletzt aufgrund der Mitwirkung hervorragender liberaler Lehrer des Staats- und Völkerrechts¹⁰⁾ gelangte die Oxforder Konferenz zu klaren begrifflichen Unterscheidungen und begründeten ethischen Urteilen.¹¹⁾ Gewalt faßte sie primär in einem engen, präzisen Sinne als physische Einwirkung auf Menschen und Sachen zur Durchsetzung des Willens des Gewaltübenden auch gegen Widerstand. Davon unterschied man das Vermögen der Macht als Fähigkeit, das individuelle oder gesellschaftliche Dasein in Unabhängigkeit von einem fremden Willen zu gestalten. Macht übt der Einzelne wie die Gesellschaft bzw. ihre organisierte Wirkform, der Staat, aus. Die Machtausübung des Staates jedoch soll allein als Herrschaft in der Form des Rechtes in Betracht kommen. Krieg schließlich ist Gewaltausübung zwischen Staaten vermittelt des Militärs und soll in seinen Begründungen und Mitteln strikt auf die vom Völkerrecht definierten Formen begrenzt werden.

9) Der deutschsprachige Berichtsband erschien unter dem Titel: Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Genf 1938. Zur älteren Diskussion vgl. Hanns Kerner, Das Reich Gottes und der Krieg - eine Antithese. Die Friedensdiskussion der ersten Weltkirchenkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum in Stockholm, in: KuD 28, 1982, 259-277.

10) Eine wichtige Rolle spielte der Schweizer Völkerrechtler Max Huber.

11) Vgl. bes. im Berichtsband die Ausführungen der II. Sektion der Oxforder Konferenz (116-147).

Im Zentrum stand in Oxford die liberale (und lutherische!) Zuordnung von Gewalt und Recht. Gewalt ist ein natürliches Vermögen von Menschen zur Betätigung physischer Kräfte. Dieses Vermögen ist niemals aufzuheben, wohl aber zu begrenzen. Alle Gewalt muß durch eine Rechtsordnung gebändigt und begrenzt werden, so daß nur diejenige Gewalt öffentliche Anerkennung finden darf, die der Erhaltung des Rechtes und einer nach rechtlichen Grundsätzen verfahrensdienlichen Ordnung dient. Die natürliche Gewalt soll gleichsam durch das Recht geläutert werden, wobei 'Recht' nicht die einseitige Berechtigung partikularer Interessen meint, sondern jene allgemeinen Prinzipien, die den freien und gewaltfreien Umgang der Menschen miteinander regeln. Dahinter steht natürlich das Modell des Rechtsstaates, wie es in Deutschland letztlich auf Kant zurückgeht.

Von diesem Ansatz her ergaben sich für die Oxforder Konferenz Folgerungen, die erst nach dem II. Weltkrieg wieder aufgegriffen werden sollten: eine klare und eindeutige Verurteilung des Rassismus¹²⁾, eine (erste?) Anerkennung der pazifistischen Haltung zum Kriege¹³⁾ und die Forderung einer Wirtschaftsverfassung nach Maßgabe von (näher zu entfaltenden) Kriterien sozialer Gerechtigkeit.¹⁴⁾ Der soziale Rechtsstaat sollte die Antwort auf die natürliche individuelle wie die geschichtlich bedingte staatliche Gewaltfähigkeit und auf die sozialökonomischen Ungleichheiten im Kapitalismus sein. Wenn dabei vom staatlichen Gewaltmonopol die Rede war, dann war damit gemeint, daß jede Gewaltausübung strikt und unbedingt rechtlichen Prinzipien zu unterwerfen ist; deren Garant zu sein, ist die vornehmste Aufgabe des Staates.

In der Frage, ob Christen sich an militärischer Gewaltanwendung beteiligen dürfen, gab es keine einmütige Stellungnahme. Es wurden verschiedene Positionen dargestellt,¹⁵⁾ die Respekt verdienen: zuerst (!) die pazifistische Entscheidung, sodann die Lehren von einem "gerechten Krieg" - einschließlich von Befreiungskriegen! -

12) Ebd., 95-100; 111 f; 255 f; 261 u.ö.

13) Ebd., 251.

14) Ebd., 158-199.

15) Ebd., 251-253.

und schließlich eine konservative Version des der Obrigkeit auch im Kriegsfall geschuldeten Gehorsams, aber dies mit der ausdrücklichen Ausnahme des "ungerechtfertigten Angriffskrieges". (Dieselben Positionen begegnen 11 Jahre später in der 1. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und halten sich, recht besehen, bis in die Gegenwart durch.¹⁶⁾ Ganz entscheidend ist dabei indes dreierlei: die Oxforder Konferenz hat erstens mit aller Klarheit die Notwendigkeit der Achtung völkerrechtlicher Normen eingeschärft und legitimen Gewaltgebrauch strikt an diese Normen gebunden wissen wollen, und sie hat zweitens die Möglichkeit zu friedlichem Wandel (peaceful change) als weiteres Legitimationskriterium jeder politischen Ordnung betont.¹⁷⁾ Wenn es schließlich drittens hieß, daß "das Prinzip der unbedingten Souveränität von Staat und Volk ... mit dem Glauben der Kirche an die alleinige Souveränität Jesu Christi unvereinbar" sei,¹⁸⁾ dann war dies für Teile der deutschen Delegation zweifellos eine schallende Ohrfeige.¹⁹⁾

2. Außereuropäische Gewalterfahrungen

Dieses Konzept eines sozialen Rechtsstaates mit der Fähigkeit zum friedlichen Wandel hat für gut drei Jahrzehnte das politische Denken im ÖRK stark geprägt. Der von J.H. Oldham geprägte Ausdruck der "Verantwortlichen Gesellschaft" faßte das Leitbild zusammen.²⁰⁾ Es handelt sich dabei um eine höchst auslegungsbedürftige, ziemlich vage Programmformel, die sich leicht mit den Mitteln politischer Rhetorik im Kalten Krieg als Kampfparole instrumentalisieren ließ. Die Oxforder Konferenz und viele ökumenische Dokumente belegen aber, daß das Leitbild der "verantwortlichen Gesellschaft" einen "dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Kommunismus weisen sollte; es ließ sich jedoch ebenfalls als schroffe Antithese zu Politik und Ideologie des Stalinismus verstehen. In die-

16) Vgl. meinen Art. Krieg, EKL 2 (1989), 1474-1482.

17) Oxford-Bericht 185; 246 f u.ö.

18) Ebd., 254.

19) Vgl. zum Kontext Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939, München 1969.

20) Vgl. dazu Hans-Joachim Kosmahl, Ethik in Ökumene und Mission, Göttingen 1970.

sem Sinne wurde es beispielsweise von J.F. Dulles, dem späteren US-Außenminister, verstanden und propagiert.²¹⁾

In eine nachhaltige Krise geriet das Konzept in den 60er Jahren. Waren nicht koloniale und postkoloniale Strukturen der Ungleichheit, Abhängigkeit und Ausbeutung nichts anderes als Gewaltverhältnisse? In europäisch-nordatlantischer Perspektive war Gewalt ja vor allem die physische Bedrohung von Freiheit und Leben des Einzelnen. Sie oder er mußte zuerst gegen die Gewalt des Staates geschützt werden; die rechtliche Form bildeten die individuellen Menschenrechte, die als Abwehrrechte verstanden waren. Nach dem II. Weltkrieg wurde dann die ökumenische Bewegung der Ort, an dem qualitativ andere Gewalterfahrungen zur Sprache kommen konnten. Ich nenne in sehr grober Vereinfachung drei davon:

2.1 Gewalt als kulturelle Entfremdung

Im Zuge der Dekolonialisierung fragten zuerst in Asien Christen, wie denn die Gegenwart Gottes in der Geschichte vor der Kolonialisierung und im Zuge ihrer Überwindung zu denken sei: Es war eine Frage aus dem Kontext von Hochkulturen, die älter sind als die jüdisch-christliche Welt, gerichtet gleichsam an die Nachkömmlinge der Religionsgeschichte. Hat das missionierende und kolonialisierende Christentum die ältere, eigene Kultur entwertet? Oder war derselbe Gott auch schon gegenwärtig in den alten Religionen? Ist es derselbe Gott, der stets in der Geschichte handelt, auch jetzt, im Kampf gegen die Kolonialmächte? So fragte M.M. Thomas, der langjährige Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK.²²⁾ Die Gewalt der kolonialen Abhängigkeit begegnete ihm nicht zuletzt in der kulturellen Entfremdung und Überformung, und im Kampf um eine eigenständige Kultur schien sich zu zeigen, daß auch die Gewalt von unten ein Mittel der Befreiung sein kann.

21) So speziell Dulles bei der 1. Vollversammlung des ÖRK, Amsterdam 1948.

22) Vgl. seinen Rückblick: *My Ecumenical Journey (1947-1978)*, Madras-Genf 1990. Eingehend zu Thomas bes. Karl-Heinz Dejung, *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968*, Stuttgart-München 1973, 141 ff; 182 ff; 261 ff.

2.2 Die "violencia" als soziales Schicksal und Verhängnis

In Lateinamerika hat die "violencia" noch andere Bedeutungen.²³⁾ Sie ist gleichsam überindividuell - wie die spanisch-portugiesische Eroberung, die Macht der Hazienda-Besitzer oder die Schicksalsbeziehung von Stier und Torero. Die Gewalt ist eine Art Tiefenstruktur, die das Handeln und Verhalten der Menschen prägt und immer neu aktualisiert wird, von den Herren genauso wie von den Knechten. Wie die "Omertá" der Mafia ist die 'violencia' eine Art überindividueller Macht, die alle in ihren verhängnisvollen Bann schlägt. La Violencia wird gleichsam hypostasiert zu einer geschichtsmetaphysischen Größe, so daß der faschistische Caudillo wie der Revolutionär an der Macht dieses Mythos Anteil gewinnen. Von Perón über Castro bis Guzman kann man diese Erfahrung personifiziert finden; für europäische Geister meist mehr oder weniger unverständlich. Aber man muß sich klarmachen, daß im katholischen Lateinamerika die Gedanken der europäischen Aufklärung jahrhundertlang nur ganz wenige Köpfe erreichten, so daß ein entsprechendes Rechtsdenken, die Anerkennung von Menschenrechten etwa, nur wenig Resonanz finden konnte.

2.3. Rassistische Gewalt

Und schließlich die Gewalt der Rassisten und des Rassismus! Wenn ich sage, daß man die Geschichte der politischen Ethik der Ökumene am Leitfaden der Gewaltdiskussion schreiben könnte, dann gilt dies erst recht im Blick auf die Diskussionen um Rassismus und Apartheid, vor allem seit dem II. Weltkrieg.²⁴⁾ Apartheid in Südafrika war ja, rechtlich betrachtet, nichts anderes als der Versuch einer Legalisierung eines Gewaltregimes, genauer: einer Sklavenhalterordnung. Die 'Gewalt' ist dabei tiefer verankert als nur in physischen Verletzungen und Brutalitäten, denn die Grundlagen der strengen Apartheid als System beruhen auf der Aberkennung der Gleichheit des Menschseins aller Menschen. Die Farbe der Haut

23) Vgl. Orlando Araujo, Venezuela. Die Gewalt als Voraussetzung der Freiheit, Frankfurt/M. 1971. Die lateinamerikanische Debatte vermittelte in den ökumenischen Kontext u.a. Orlando Fals Borda; vgl. seinen Art.: Die Gewalt unterwandern, in: Ev. Komm. 2/1973, 90-92.

24) Besonders der langjährige Generalsekretär des ÖRK, Willem A. Visser't Hooft hat wegweisende Beiträge hierzu gegeben!

sollte über den personalen und rechtlichen Status eines Menschen entscheiden! Gewalttätig war darum nicht nur der Alltag schwarzer Lebenswelt, sondern die Gewalt war an der Basis der theologischen Überzeugungen und politischen Entscheidungen schon vorweg institutionalisiert. Gewalt war schon in den vorrechtlichen Prämissen der südafrikanischen Verfassung verankert. Strenge Rechtsprinzipien galten in der weißen Gesellschaft, aber die Schwarzen genossen, rechtlich gesehen, nicht mehr als den Status von Sklaven, d.h. einer Sache.²⁵⁾

3. Revolutionäre Gewalt oder Widerstandsrecht?

Gewalt ist kulturelle Entfremdung, koloniale Hegemonie, soziale Tiefenstruktur und pseudolegale Ausgrenzung von allen politischen Teilhaberechten - diese neuen Gewalterfahrungen haben die ökumenische politische Ethik seit den 60er Jahren tief geprägt. Damit aber stand zugleich das Problem der revolutionären Gewalt im Prozeß der Dekolonialisierung und des Nation-Building auf der Tagesordnung des ÖRK. Der Umgang mit diesen Fragen wurde oft unerträglich dadurch erschwert, daß der Ost-West-Konflikt, der Vietnamkrieg und die internationale Studentenbewegung in die ökumenischen Beratungen unvermeidlich hineinwirkten und die Kirchen in Ost wie in West vielfach der Versuchung nicht widerstehen konnten, durch Loyalitätsbekundungen zu ihrem "Lager" ihre Position im eigenen Lande zu stabilisieren. (An der vielschichtigen Problematik des südlichen Afrika ließe sich diese These im Detail belegen, insbesondere im Blick auf die Kirchen in den beiden deutschen Staaten.)

Trotz dieser Spannungen und Pressionen hat der ÖRK insgesamt eine erstaunlich kohärente Linie durchgehalten, deren Eckpfeiler mit den Stichworten Kriegsverhütung, sozialer Wandel und Widerstandsrecht gekennzeichnet werden können. Die Grundzüge der ökumenischen Ethik von Krieg und Frieden sind vielfach dargestellt worden,²⁶⁾ und das Eintreten für wirtschaftliche Gleichheit und Gerechtigkeit verstand sich praktisch von selbst. Dabei muß man nur zweierlei

25) Zur Analyse vgl. die Beiträge in Christine Lienemann/Wolfgang Lienemann (Hg.), Politische Legitimität in Südafrika, Heidelberg 1988 (engl. Johannesburg 1988).

26) Vgl. Wolfgang Huber, Art. Frieden V., TRE 11 (1983), 618-646.

hinzufügen: in der Frage der Friedenssicherung machte der ÖRK sich niemals die pazifistische Entscheidung vorbehaltlos zu eigen, obwohl die Legitimität dieser Option selbstverständlich anerkannt wurde, und in Fragen der Wirtschaftsordnung ist niemals die kommunistische Entscheidung ausdrücklich positiv gewürdigt und gebilligt worden, auch wenn man sie teilweise (notgedrungen?) hinnahm und teilweise in ihr berechnete Anliegen erkannte. Hinsichtlich des dritten Eckpfeilers, des Widerstandsrechtes, ist nun aber bemerkenswert, daß der ÖRK auf den verschiedensten Ebenen und bei unterschiedlichsten Anlässen stets bemüht war, ein mögliches Recht revolutionärer Gewalt an die Kriterien des klassischen Widerstandsrechtes zurückzubinden. Es gab in den 60er Jahren viel intellektuelle Verwirrung durch die Rede von struktureller Gewalt und mißverständliche Parolen einer Theologie der Revolution, und in nicht wenigen Studierstuben von Theologen hing neben den Konterfeis von Martin Luther oder Karl Barth das berühmte Portrait von Che Guevara. Dennoch gab es einen großen ökumenischen Konsens, daß physische Gewalt entgegen geltendem Recht nur als ultima ratio zur Beseitigung eines äußerst schwerwiegenden, andauernden und anders nicht zu beseitigenden Unrechts in Betracht komme, und dies auch nur dann, wenn hinreichend wahrscheinlich sei, später eine rechtmäßige Ordnung errichten zu können. Man muß sich klarmachen, daß dieser ökumenische Konsens stets die revolutionäre Gewaltlegitimation im Lenin'schen Sinne unzweideutig ausgeschlossen hat, auch wenn das Gegenteil von konservativ-evangelikalen Kreisen immer wieder behauptet worden ist. Vielmehr wurde verstärkt seit den 70er Jahren als Kriterium einer Legitimitätsvermutung zugunsten eines gewaltsamen Widerstandes die Verweigerung grundlegender Menschenrechte geltend gemacht.²⁷⁾

Es war vor allem die Apartheid-Problematik, die hier zu sorgfältigen Unterscheidungen genötigt hat. Weitgehende Anerkennung fand schließlich jene Position, die der revolutionären Gewalt eine aktive Legitimation verweigerte, aber gleichzeitig Verständnis für gewaltsame Aktionen Unterdrückter äußerte und dazu riet, ihre Gewalt streng an Kriterien des Widerstandsrechtes zu orientieren

27) Vgl. für Westdeutschland besonders: Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten, erarbeitet von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, Gütersloh 1973.

und überdies gewaltfreien Aktionen (Boykotts) den Vorzug zu geben. Strategien gewaltfreier Aktionen sind vielfach beschrieben worden, und ihrer Ambivalenz war man sich durchaus bewußt, wie besonders in dem Dokument des ÖRK über "Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit" (1973) betont wird.²⁸⁾ Und schließlich ist nicht gering zu veranschlagen, daß auch durch geduldige theologische Arbeit über Jahre hinweg eine Reihe von Mißverständnissen zwischen traditionellen Volkskirchen und den sog. historischen Friedenskirchen in der Beurteilung von Gewalt und Gewaltverzicht ausgeräumt werden konnte.²⁹⁾

III. Bedingungen des Friedens

1. Wandel des Kontextes

Die knappe Übersicht sollte dreierlei zeigen: die ökumenische Bewegung hat erstens von früh an sich davor gehütet, Gewaltphänomene nur unter dem verengten Blickwinkel auf den Krieg wahrzunehmen, aber sie hat zweitens dadurch, daß sie Gewalt meist auf die Frage des Rechtes, seiner Geltung und Legitimität bezogen hat, auch einer Begriffsverwirrung widerstanden, die sich ergibt, wenn man unter Gewalt alle möglichen kritikwürdigen Verhältnisse und Strukturen versteht. (Wohin die semantische Entschränkung des Gewaltbegriffs durch eine konservative politische Justiz führt, hat in der BRD die Terrorismusdebatte der 70er und 80er Jahre gezeigt.) Drittens ist die pazifistische Option zunehmend anerkannt und unterstützt worden mit der Folge, daß damit eine allmähliche, beharrliche Delegitimierung militärischer und, leider weniger deutlich, auch revolutionärer Gewalt einherging. (Dies gilt übrigens auch für die römisch-katholische Kirche.)

28) U.a. abgedruckt in ÖR 22/1973, 533-548. Zehn Jahre später hat der ÖRK eine weitere Zwischenbilanz gezogen: Gewalt, Gewaltfreiheit und innerer Konflikt. Der Bericht der Corrymeela-Konsultation des ÖRK, in: ÖR 33, 1984, 257-265. Der Argumentationsfortschritt in den 10 Jahren zwischen beiden Texten war gering.

29) Eine wichtige Rolle spielten die sog. Puidoux-Konferenzen (genannt nach dem ersten Tagungsort am Genfer See), die zwischen 1955 und 1973 Vertreter aus frei- und volkskirchlichen Traditionen zusammenführten. Texte dazu bringt Donald F. Durnbough, On Earth Peace, Elgin/Illinois. 1978. Für eine deutsche Fassung habe ich Anfang der 80er Jahre vergeblich einen Verleger gesucht.

Es ist nun aber auch nicht zu übersehen, daß besonders unter der Voraussetzung des Ost-West-Konfliktes Pazifismus in erster Linie ein Nicht-Mittun bedeutet hat - eine Verweigerung. Damit soll nicht das Engagement von Pazifisten in der Entwicklungsarbeit, im Nordirland- oder Palästina-Konflikt, in Nicaragua oder Mexiko oder in diesen Tagen vor Heimen von Ausländern verkleinert werden. Es ist dies alles ohne Zweifel ein konstruktives Engagement, aber es bleibt in der Regel auf den Versuch, Schlimmeres zu verhüten und Gewalt zu verhindern, begrenzt. Meine Frage ist: gibt es eine darüber hinausreichende politische Verantwortung des christlichen Pazifismus für das Ganze einer politischen Ordnung? Ich könnte auch so fragen: unter welchen Bedingungen und in welcher Form beteiligen sich Pazifisten an der Gewinnung und Ausübung politischer Ämter und damit auch politischer Macht? Dies und nicht so sehr der Grenzfall des "iure bellare, militare" ist historisch der eigentliche Streitpunkt von CA 16 gewesen; das sieht man schon daran, daß der Verwerfungssatz nur betont, die Wiedertäufer untersagten die Ausübung öffentlicher Ämter (qui interdicunt haec civilia officia christianis.³⁰⁾)

Teilnahme an politischer Verantwortung ist wiederum für die meisten heutigen Pazifisten selbstverständliche Pflicht, so daß die historischen Verwerfungssätze sie nicht treffen können, wenn sie denn je berechtigt waren. Die Frage ist aber: wo liegt die Grenze ihres politischen Engagements, und welche Mittel sind für sie in der Ausübung politischer Ämter ausgeschlossen? Wenn der Pazifist nicht Soldat wird - darf er dann Polizist oder Richter oder Parlamentarier sein? Wenn nicht Verteidigungsminister, dann doch Justizminister? Jochen Vollmer schrieb jüngst: "Das Reich Gottes ... ist die radikale Infragestellung jeder staatlichen Macht. Staatliche Macht basiert immer auf der Gewalt der einen gegen die anderen."³¹⁾ Wenn das so wäre, schiene mir ein unbedingter Rückzug der Pazifisten aus allen Bereichen geboten, in denen Macht ausgeübt wird.

30) BSLK 71,3.

31) Ist die Ablehnung eines christlichen Pazifismus schriftgemäß?, in: Junge Kirche 2/1992, 68-71 (71).

Demgegenüber vertrete ich die These: wer Frieden schaffen und Gewalt eindämmen will, muß die dafür erforderlichen Machtmittel auch erstreben und anwenden. Macht gehört - wie die Gewalt - zur *conditio humana*, und sie kann -auf andere Weise als die Gewalt- im Dienst von Recht und Frieden stehen, so wie ja auch nach der Lehre der Kirche der Reichtum dem Nutzen des Nächsten dienen soll. Jeder "buon governo" ist ja unter anderem dadurch definiert, daß er die Macht, die Arbeit, das Vermögen, die Kreativität, die Intelligenz, auch die Energie und den Selbstbehauptungswillen der Bürger so steuert, daß alle davon einen Nutzen haben können. Gäbe es keinen "buon governo", nicht einmal als Möglichkeit oder Kriterium oder Zielbestimmung meines Handelns, dann freilich wäre Anti-Politik das einzig Gebotene. Demgegenüber kann ich meine These jetzt auch so formulieren: die aktuelle Herausforderung an die politische Ethik des Pazifismus liegt in der Frage, was er zur Begrenzung und Steuerung politischer und wirtschaftlicher Macht in der Weltgesellschaft vermittels der Prinzipien und Verfahren einer Rechtsordnung beizutragen vermag. Daran schließt sich dann die noch schwierigere Unterfrage an: welche Mittel können als legitim gelten im Blick auf die Aufgabe, eine derartige Rechtsordnung zu errichten, zu erhalten und wiederherzustellen? Ich versuche, diese Herausforderung in drei Überlegungen zu verdeutlichen:

1. Schutz vor Gewalt

Die Mindestbedingung jeder Ordnung, die wir friedlich nennen können, besteht darin, daß jede und jeder Einzelne vor physischer Gewalt geschützt ist, obwohl jede und jeder von Natur aus ein Gewaltvermögen (im engeren Sinne) besitzt. Es wäre Täuschung, wenn nicht Lüge, meistens ist es Abwehrprojektion, wenn man das bestreiten wollte. Man hat bestimmten theologischen Auffassungen eine pessimistische Sicht des Menschen, eine falsch verstandene Erbsündenlehre oder dergleichen vorgeworfen. Demgegenüber behaupte ich, daß eine realistische Anthropologie vor der Wirklichkeit des Bösen nicht die Augen verschließen darf,³²⁾ und zwar deshalb, weil die Gewalt des Bösen unter bestimmten Bedingungen aus jedem

32) Im Rückblick auf Kants Theorie des Bösen vgl. Georg Picht, Über das Böse, in: ders., Hier und Jetzt II, Stuttgart 1981, 484-500; im Blick auf K. Barths Sündenlehre meinen Beitrag: Das Gebet des Zöllners, in: Dialektische Theologie 6, 1990/91, 161-172.

menschlichen Wesen hervorbrechen kann, und sei es auch nur, um eine gegebene Verteilung zeitlicher Güter zum eigenen Vorteil gewaltsam zu ändern. Weil das so ist, muß das Vermögen der Gewalt in den Dienst der Aufgabe gestellt werden, jeder rechtlosen bzw. widerrechtlichen Gewalt entgegenzutreten, nicht zuletzt im Interesse auch der Person, durch deren Handeln unrechte Gewalt geübt werden kann.³³⁾ Das geschieht in einer Rechtsordnung in der Form, daß schlechthin jede Gewaltausübung rechtlichen Kriterien unterworfen wird - und insbesondere die Gewaltübung von seiten der staatlichen Organe zur Abwehr und zum Schutz vor widerrechtlicher Gewalt. Gerade wegen der tiefen Verwurzelung des Gewaltvermögens in uns selbst gilt deshalb als oberster Grundsatz einer Herrschaft des Rechtes Luthers Maxime, daß niemand Richter in eigener Sache sein darf.³⁴⁾ Wenn in der Gegenwart an manchen Orten Bürgerwehren gebildet werden, dann liegt das nicht nur daran, daß die Menschen zuviel Kriminalromane gelesen oder Western-Filme gesehen haben, sondern es zeigt auch, wie unselbstverständlich, ja in gewisser Weise künstlich die Konstruktion des Rechtsstaates ist. Von der Erhaltung dieses Kunstwerkes hängt jedoch in nicht geringem Maße der Schutz der Humanität ab.

Dies ist aber nur eine Minimalbedingung des innerstaatlichen Rechtsfriedens; materiale Gerechtigkeitskriterien spielen auf dieser Stufe noch nicht herein. Vielmehr ist es gerade eine Bedingung des elementaren Schutzes durch den Rechtsstaat vor Gewalt, daß die Geltung dieses basalen Rechtes auf Recht nicht schon im Ansatz mit weiteren stets strittigen materialen Gerechtigkeitsvorstellungen überfrachtet und überfordert wird. Nur wenn man die Abwehr- und Schutzfunktion von den Gestaltungsfunktionen eines Rechtsstaates sorgfältig unterscheidet, können beide Aufgaben entfaltet werden. Darum widerrate ich auch der rhetorisch so beliebten Rede vom gerechten Frieden; oder dürfte man eine Ordnung des Rechtsfriedens, die unter Gerechtigkeitsmängeln der Gleichheit und Wohlfahrt

33) Hier liegt auch m.E. der primäre Legitimationsgrund des Strafrechtes: Die kriminelle Person vor ihren eigenen Taten zu schützen, und dann auch die potentiell Betroffenen.

34) Zur Bedeutung dieser Formel für Luthers Rechtsethik vgl. Gottfried Maron, "Niemand soll sein eigener Richter sein", in: Luther 46, 1975, 60-75; wenn die Oxforder Konferenz 1937 an diesen Grundsatz erinnerte (Berichtsband, 263), dann war das auch eine entschiedene Antithese zum NS-Verständnis von 'Recht'.

der Bürger leidet, schon deshalb verletzen und sich damit selbst zum Richter machen?

2. Schutz vor Not

Umgekehrt ist diese Unterscheidungsforderung nur dann gerechtfertigt, wenn damit zugleich die Notwendigkeit eingesehen wird, über Kriterien materialer Gerechtigkeit einen konsensorientierten öffentlichen Streit zu führen. Denn der elementare Schutz vor außer- und widerrechtlicher Gewalt bedarf zwingend der Ergänzung durch den ebenso elementaren Schutz vor Not. Wie man Kriterien wirtschaftlicher Gerechtigkeit wahrnehmen, vereinbaren und anerkennen kann, ist in den letzten Jahren Gegenstand zahlreicher wirtschaftsethischer und volkswirtschaftlicher Debatten gewesen. Daß es dabei mit der Beschwörung einer vorrangigen Option für die Armen nicht genug sein kann, ist klar; leider muß ich hinzufügen, daß die Auseinandersetzungen mit philosophischen und juristischen Gerechtigkeitstheorien im ökumenischen Sozialdenken der letzten Jahre nur einen geringen Stellenwert gehabt haben.

Dabei sind viele Fragen theoretisch wie praktisch und meist kontextuell bedingt in unterschiedlicher Weise strittig. Aber vielleicht könnte man sich auf folgende Mindestbestimmungen einigen: erstes Prinzip materialer Gerechtigkeitskriterien ist die physische Existenzerhaltung, der Schutz vor elementarer Not. Das erfordert praktisch die staatliche Garantie eines Mindesteinkommens. Zweites Prinzip könnte das von J. Rawls und O. Höffe entwickelte Gerechtigkeitkriterium des distributiven Vorteils sein,³⁵⁾ das besagt, daß eine Rechtsordnung in dem Maße gerecht ist, als sie für jeden Betroffenen mehr Vorteile als Nachteile erbringt. Als drittes Prinzip wäre der demokratische Konsens über die Grundlagen der Wirtschaftsverfassung eines Staates zu nennen; hierher würden alle Fragen gehören, die die Eigentumsgarantie und ihre Grenzen betreffen, das Abgaben- und Steuerwesen, die Formen des sozialen Ausgleichs und dergleichen mehr. Dahinter steht die niemals abschließend beantwortbare Frage, wieviel materielle Ungleichheit in einer Gesellschaft rechtlich gleicher Bürger zweckmäßig und zustimmungsfähig ist. Diese Frage bedarf histori-

³⁵⁾ Vgl. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975; Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1987.

scher und ethischer Reflexion und ist auf öffentliche Urteilsbildungs- und Entscheidungsformen angewiesen, welche revisionsfähig bleiben müssen.

3. Schutz der Freiheit

Während in den beiden ersten Hinsichten die skizzierten Funktionen durchaus den Aufgaben von pacifici, Friedensmachern, entsprechen, beginnen die Wege in der Beurteilung politischer Macht sich zu teilen, wenn es um den Schutz der Freiheit der Bürger und die dazu erforderlichen Mittel geht, insbesondere gegenüber Einwirkungen von seiten anderer Staaten. Schutz der Freiheit bedeutet dabei unter der Voraussetzung des rechtsstaatlichen Gewaltmonopols zunächst immer den Schutz elementarer Rechte, genauer vorstaatlicher Rechte, d.h. der Menschenrechte. Die ökumenische Bewegung hat bekanntlich große Verdienste hinsichtlich der Anerkennung eines Ethos der Menschenrechte. Was ist, wenn diese bedroht oder verweigert werden?

Hier liegt vielleicht die schwierigste Herausforderung für den herkömmlichen Pazifismus. Ich rede nicht von Vorstellungen einer "Weltordnung" unter hegemonialen Bedingungen der Industrieländer,³⁶⁾ ebenfalls nicht von regionalen gemeinsamen Märkten oder einem Weltmarkt und den dazu erforderlichen tatsächlichen oder angeblichen Sicherheitsgarantien. Es geht mir vielmehr um die Frage nach den Bedingungen der Errichtung und Bewahrung einer globalen Völkerrechtsordnung. Würde eine derartige Ordnung, die auf anerkannten menschenrechtlichen Prinzipien beruht, notfalls auch mit gewaltförmigen Mitteln durchgesetzt oder jedenfalls erhalten oder wiederhergestellt werden dürfen? Dürfen, ja, müssen UN-Truppen tyrannische Diktaturen, die brutal und zynisch alle Menschenrechte in den Staub treten, beseitigen? Ich weiß nicht, ob auch ein Pazifist hierauf bejahend antworten könnte, und ich beeile mich, an einige Bedingungen zu erinnern, die wahrscheinlich zuvor garantiert sein müßten.

Erstens ist nach Analogie des innerstaatlichen Rechtsfriedens daran zu erinnern, daß die Wiederherstellung des gebrochenen Frie-

³⁶⁾ Vgl. dazu die Kritik von Wolf-Dieter Narr, Der Welt-Kingkong kann die Geißel des Krieges nicht besiegen, in: FR v. 21.9.92, S. 8.

dens voraussetzt, daß die Bürger im Normalfall waffenlos sind und auf Selbsthilfe verzichten. Dem entspricht in Kants Auffassung des Friedens³⁷⁾ das Verbot stehender Heere. Konkret bedeutet das für die heutige Debatte, daß auf Dauer eine UN-Streitmacht zur Durchsetzung des Völkerrechts wohl nur in dem Maße Effizienz gewinnen wird, wie die nationalen Streitkräfte abgerüstet - und nicht aufgrund freier nationaler Entscheidung den UN zur Verfügung gestellt - werden.³⁸⁾

Diese Bedingung muß zweitens, wie schon bei Kant³⁹⁾, mindestens durch ein Einmischungsverbot und das Verbot von Staatsschulden für Rüstungszwecke ergänzt werden.

Drittens fügt Kant in Form von "Definitivartikeln" drei positive Kriterien hinzu. Sie lauten:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.
2. Das Völkerrecht soll auf einen 'Föderalismus' freier Staaten gegründet sein.
3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.

Diese Bestimmungen umreißen nach wie vor den Rahmen einer völkerrechtlichen Ordnung, die man mit vollem Recht FRIEDEN nennen darf. Auf ihrem Boden genießen alle Menschen die Freiheit, mit friedlichen Mitteln ihre Lebensverhältnisse zu verbessern und nach größter Gerechtigkeit zu streben. In dieser Ordnung wären Soldaten ihrer Funktion nach von Polizisten nicht mehr zu unterscheiden. Ich denke, ihre Legitimität würden auch Pazifisten anerkennen können.

37) Vom ewigen Frieden (1795). Vgl. dazu Georg Picht, Kants transzendente Grundlegung des Völkerrechts, in: ders., Hier und Jetzt I, Stuttgart 1980, 21-56.

38) Das entspricht der historischen Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols: daß der Staat das Recht jedes Bürgers überhaupt schützen kann, setzt den Verzicht eines Jeden auf gewaltsame Selbsthilfe voraus. Aus diesem Grunde ist das Entstehen von "Bürgerwehren" ein Alarmzeichen für den Rechtsstaat: damit kündigt sich stets die Renaissance des Faustrechts und damit der Gewalt als Basisstruktur (la violencia) an.

39) Ausgabe Weischedel, Bd. VI, 204.208.213.

IV. Fragen an den Pazifismus

Abschließend möchte ich kurz einige Fragen und Folgerungen im Blick auf heutige pazifistische Positionen unter Christen formulieren. Ich unterstelle dabei die freilich sehr voraussetzungs- volle Annahme, eine Völkerrechtsordnung sei möglich, die grundlegend an allgemein anerkannten menschenrechtlichen Prinzipien orientiert ist. Diese Annahme ist unter anderem deshalb problematisch, weil Rechtsformen und Rechtsprinzipien in den verschiedenen Kulturkreisen ganz unterschiedlichen anthropologischen, politischen und kulturellen Überlieferungen entstammen. Die Diskussion um das Menschenrechtsverständnis im Islam illustriert sehr anschaulich diese Schwierigkeiten. Gleichwohl denke ich, daß der Aufbau einer übergreifenden Rechtsordnung von sehr eng und formal gefaßten Grundprinzipien her mindestens denkbar ist und zugleich den wohlverstandenen Überlebensinteressen der Betroffenen zu entsprechen vermag. Unter dieser, freilich bestreitbaren, Annahme nun meine Fragen:

1. Es gibt eine Tradition im christlichen Pazifismus, die aufgrund ihres Verständnisses der Bergpredigt und der Reich-Gottes-Predigt Jesu den politischen Sündenfall der Christen und Kirchen in der Übernahme öffentlicher Ämter sieht, insbesondere natürlich des sog. Schwertamtes. Demgegenüber wird die Kirche als Kontrastgesellschaft beschworen, als Gemeinschaft derer, die schon heute nach qualitativ anderen - und das heißt vor allem: gewaltfreien - Prinzipien ihr Leben ordnen als alle anderen Menschen. Zum Gewaltverzicht tritt dann bisweilen mit innerer Folgerichtigkeit auch der Rechtsverzicht, und aus dem Rechtsverzicht können sich unmittelbar auch Verpflichtungen wie die der eigenen Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ergeben, das heißt die Entscheidung für eine kommunitäre Lebensform, wie sie die Orden verwirklichen.

Meine Frage gilt nicht der Möglichkeit oder Legitimität dieser Lebensform. Meine Frage zielt nur darauf, ob dieses Kontrastbild der wahren Ekklesia - oder ist es sogar insgeheim das Bellarmin'sche Bild der Kirche als *societas perfecta*? - der Welt nicht etwas schuldig bleibt, was die Christen ihr zu finden helfen könnten? Anders gesagt: gibt es nicht auch die den Christinnen und

Christen gebotene Loyalität gerade gegenüber dem säkularen Staat, der bisher und in absehbarer Zukunft mit der menschlichen Gewaltfähigkeit konfrontiert ist und dieser - notfalls, äußerstenfalls - vermittels rechtlich gebundener Gewalt - und nur mit dieser! - entgegentreten hat? Gerade der säkulare, keiner Religion und Konfession verpflichtete Staat hat eine besondere, kirchlich und theologisch bedeutsame Aufgabe und Würde, die darin liegt, daß politische Überzeugungen von Wahrheitsansprüchen nicht getrennt, aber streng voneinander unterschieden werden. Mit der Anerkennung der säkularen Qualität des Staates tun sich viele Religionen schwer - für den Islam ist dies nahezu unmöglich, die römische Kirche verzichtet nur unter Druck darauf, das von ihr erkannte Sittengesetz zum allgemeinen Gesetz werden zu lassen, wie man jetzt insbesondere an der Abtreibungsdebatte in Polen sehen kann. Wenn man aber den säkularen, religions- und konfessionsneutralen Staat um der Freiheit und des Schutzes der Bürger willen bejaht, und wenn man eine entsprechende Völkerrechtsordnung anstrebt, dann hat man einerseits das Recht, für die pazifistische Entscheidung Anerkennung und Wirkmöglichkeiten zu fordern, aber andererseits auch die Pflicht, die Wahl der Mittel, die zur Verteidigung des Rechtes und der Freiheit erforderlich sind, der demokratischen Willensbildung zu unterstellen.

2. Meine zweite Frage gilt noch einmal der Politikfähigkeit des Pazifismus. In früheren Zeiten, so mein Eindruck, waren Pazifisten stärker an den Chancen und Herausforderungen des Völkerrechts orientiert als heute. Sie haben, wenn auch im Ergebnis seinerzeit erfolglos, entscheidende Impulse zur Entwicklung des Völkerbundes gegeben. Waren sie nicht auch stärker als heute um wirksamen politischen Einfluß auf allen Ebenen, also auch in den höheren Etagen der Macht, bemüht? Könnte es sein, daß die heute nach meiner Wahrnehmung vorherrschende Basisorientierung der Friedensbewegungen die Anstrengungen des langsamen Bohrens dicker politisch-rechtlicher und ökonomischer Bretter nur scheinbar erleichtert?

Dahinter steht die weitere Frage: unter welchen Bedingungen wird es möglich, daß die Verwalter politischer und wirtschaftlicher Macht und die Inhaber öffentlicher Ämter auf die Ausübung von (tötender) Gewalt verzichten können? Basisorientierte Pazifisten fragen nach meinen Beobachtungen selten so; sie verurteilen des-

halb die sogenannte konstantinische Wende als den politischen Sündenfall der Kirche. Aber was sagt ein Pazifist, wenn der Kaiser um Rat fragt, wie er ohne Gewalt regieren kann?

Diese Fragen laufen auf eine These hinaus, die lautet: die ökumenische Bewegung und die pazifistische Bewegung der Christen als einer ihrer wichtigsten Teile müssen durch einen stärkeren Willen zur konstruktiven Gestaltung und durch die Entfaltung klarer Prinzipien für die politisch-soziale Alltagspraxis eine neue Politik- und Mehrheitsfähigkeit zu gewinnen suchen.

V. Die vernünftige Chance der Gewaltlosigkeit

Mit der Überschrift dieses letzten Abschnittes erinnere ich wörtlich an eine Vorlesung, die mein Lehrer Heinz Eduard Tödt 1969 auf dem Stuttgarter Kirchentag gehalten hat.⁴⁰⁾ Es ist einer der ganz seltenen theologischen Texte, in denen das Potential des Pazifismus zum Leuchten gebracht wird - in skeptisch-realistischer Brechung, aber um so überzeugender.

Denn es ist ja nicht so, daß man immer noch nach einem bekannten Muster die 'realpolitische' Verantwortung gegen angeblich politisch irrelevante Gesinnungsstärke ausspielen dürfte, wenn man über Chancen der Gewaltfreiheit nachdenkt. Eher liegt es nach den Katastrophen unseres Jahrhunderts nahe, in den Pazifisten die wahren Realisten zu erkennen. Als Tödt 1969 seine Vorlesung hielt, stand er u.a. unter dem Eindruck der Studentenbewegung und des Scheiterns des "Prager Frühlings". In der Studentenbewegung gab es damals intensive Diskussionen um die Frage, ob spätkapitalistische Gesellschaften reformierbar seien, und wenn ja, ob auch auf lediglich gewaltfreie Weise. In Prag hatte man ohnmächtig zusehen müssen, wie der zivile Widerstand - pfiffig, intelligent, ganz überwiegend gewaltlos - gescheitert war. Tödts Antwort darauf war eine doppelte: er sagte, es gebe eine unbezweifelbare Legitimität der Forderung nach tiefgreifenden politisch-gesellschaftlichen Reformen, und: der konstruktivste Weg dahin sei auf Dauer der Weg der Gewaltlosigkeit - freilich ohne Erfolgsgarantie.

40) Abgedruckt in: Deutscher Ev. Kirchentag Stuttgart 1969, Dokumente, Stuttgart 1970, 833-849.

In dieser Umkehrung meiner Fragen an den Pazifismus gilt es, den Pazifismus als Chance und als Herausforderung herkömmlicher Politik zu begreifen. Dazu ist der erste Zugang einfach und elementar: immer dann, wenn die Politik versagt, sind es zuerst die der Gewaltfreiheit verpflichteten Menschen, die noch unter dem Lärm der Waffen einen stillen Dialog der Verständigung beginnen. Es sind die Quäker, die in Nordirland geduldig arbeiten, die kleinen Friedensgruppen, die auf dem Balkan Treffen und Gespräche zwischen Todfeinden anbahnen und begleiten, die Entwicklungshelfer, die in Somalia trotz allem aushalten. Wenn je Frieden wird, wächst er aus dem Samen, den diese Menschen gelegt haben.

Bedarf angesichts der stillen Arbeit gewaltfreier Gruppen nicht auch das vorherrschende Politikverständnis einer Prüfung und Veränderung? Tödt hat in seiner Kirchentagsvorlesung genau gesehen, daß gewaltfreie Aktionen durchaus eine Form des Kampfes sind; auch ihnen geht es darum, Ziele zu erreichen und Zwecke durchzusetzen. Aber die Kampfform und damit die Gestalt des Politischen sind selbst verwandelt; Tödt sagte 1969: "Eine gewaltfreie Aktion ... betrachtet den Gegner, auch wenn sie Druck auf ihn ausübt, als einen Menschen, der nicht besiegt und geschlagen, sondern zum Einlenken gebracht werden soll. (...) Schon in der gewaltfreien Aktion selbst muß das Ziel des Kampfes, müssen wahrhaft humane Strukturen in den Beziehungen zwischen Menschen sichtbar werden."

Insofern kann man sagen, daß der Pazifismus die Vision einer Politik aufscheinen läßt, wie sie einmal beschaffen sein müßte, um im Kampf um die Macht wenigstens unbedingt auf tötende Gewalt und seelische Zerstörung des Gegners verzichten zu können, denn das Tötungsverbot ist die definitive Schwelle, die uns von der Zerstörung der fremden wie der eigenen Humanität trennt. Pazifisten, die diese Schwelle zu überschreiten sich weigern, sind darum Hüter der Möglichkeit einer humanen Politik.

Müssen sie auch klug sein wie die Schlangen? Hier möchte ich noch einmal unterscheiden: als Pazifist darf man auch den Erfolg, ja, auch die Macht wollen, und man darf die Berufe und Karrieren nicht scheuen und verachten, in denen am Kampf um die Macht teilgenommen wird. Aber als Pazifist daran teilzunehmen, heißt nicht, die herkömmlichen Regeln dieser Spiele als letzte Instanz bedingungslos anzuerkennen, sondern dies schließt vielmehr auch die Bereitschaft

ein, den Griff zu Mitteln verletzender und tötender Gewalt zu verweigern. In der Position der Macht die Gewalt zu negieren - das ist Ausdruck einer besonderen Stärke.⁴¹⁾ Ich denke, darin liegt auch die gewaltfrei bezwingende Kraft des pazifistischen Zeugnisses in Wort und Tat.

41) Das hat etwa Friedrich Nietzsche klar gesehen; vgl. den Text, den Carl Friedrich von Weizsäcker gern zitiert: "Das Mittel zum wirklichen Frieden", in: Menschliches, Allzumenschliches II, 284 (Krit. Studienausgabe 2, 678).

VERWENDETE ABKÜRZUNGEN

BSLK	=	Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, Göttingen 1963 (5. Auflage)
CA	=	Confessio Augustana
EKD	=	Evangelische Kirche in Deutschland
EKL	=	Evangelisches Kirchenlexikon
Ev. Komm.	=	Evangelische Kommentare
FR	=	Frankfurter Rundschau
KuD	=	Kerygma und Dogma
NZZ	=	Neue Zürcher Zeitung
ÖR	=	Ökumenische Rundschau
ÖRK	=	Ökumenischer Rat der Kirchen
TRE	=	Theologische Realenzyklopädie
VELKD	=	Vereinigte Evang.-Lutherische Kirche in Deutschland
ZEE	=	Zeitschrift für evangelische Ethik