

Friede und moderner Krieg

Hinweise zur theologischen Diskussion im deutschen Sprachtum

Es soll hier nicht versucht werden, einen auch nur summarischen Überblick über die vielfältigen Äußerungen von Theologen und christlichen Politikern zum Problem Friede und moderner Krieg zu geben. Wer einen solchen Überblick neueren Datums sucht, sei hingewiesen auf die ausführlich dokumentierte Studie von Karl Hörmann «Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche».¹ Hörmanns Arbeit bestätigt im übrigen nur den allgemeinen Eindruck, den man gewinnt, wenn man nach der Stellungnahme der katholischen Fachtheologen fragt. Unsere Moraltheologen behandeln die Problematik des modernen Krieges weitgehend mit dem traditionellen Schema der Lehre vom gerechten Krieg; ihre Äußerungen wirken darum auch entsprechend uniform, blaß und wenig realistisch: Der Krieg ist ein Übel; darum ist der Einsatz für den Frieden maximale Pflicht. Ein *Angriffskrieg* widerspricht der Sittlichkeit, ein *Defensivkrieg* muß dagegen als «ultima ratio» zur Sicherung höherer Güter als erlaubt gelten. Atomwaffen sind gemäß ihrer Kontrollierbarkeit zu beurteilen. Pius XII. erklärte zu dieser Frage in seiner Ansprache an die Teilnehmer des achten internationalen Ärztekongresses in Rom am 30. 9. 1954:

«Ist der moderne ‚totale Krieg‘, insbesondere der ABC-Krieg, erlaubt? Es kann kein Zweifel bestehen, namentlich wegen der Schrecken und unermeßlichen Leiden, die durch den modernen Krieg hervorgerufen werden, daß es ein der strengsten nationalen und internationalen Sanktionen würdiges ‚Verbrechen‘ darstellt, ihn ohne gerechten Grund zu entfesseln (d. h. ohne daß er durch evidentes Unrecht von äußerster Schwere, das auf andere Weise nicht verhindert werden kann, aufgezwungen ist). Man kann die Frage nach der Erlaubtheit des Atomkrieges sowie des chemischen und bakteriologischen Krieges grundsätzlich auch nur für den Fall stellen, wo er zur Selbstverteidigung unter den angegebenen Bedingungen als unvermeidlich angesehen werden muß. Aber selbst dann

muß man sich mit allen Mitteln bemühen, ihn mit Hilfe internationaler Vereinbarungen zu verhindern oder für seine Anwendung genügend klare und enge Grenzen zu ziehen, damit seine Wirkungen auf die strengsten Erfordernisse der Verteidigung beschränkt bleiben. Wenn dennoch die Anwendung dieses Mittel eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß sein Gebrauch als völlig unsittlich verworfen werden. Es würde sich dann nicht mehr um ‚Verteidigung‘ gegen Unrecht und notwendige ‚Sicherung‘ rechtmäßigen Besitzes handeln, sondern einfachhin um Vernichtung allen Menschenlebens innerhalb des Aktionsbereiches. Dies ist *aus keinem Grunde erlaubt*.»²

In einer für den, der den Kontext genau beachtet, kaum verständlichen Art und Weise entspann sich nun 1959 – bezeichnenderweise erst kurz nach dem Tod Pius XII. – eine Diskussion darüber, was hier denn eigentlich unter «kontrollierbar» zu verstehen und von Pius XII. faktisch verstanden worden sei. Nachdem Clemens Münster im Dezember 1958 im Hochland³ dieses Papstwort zum Ausgangspunkt eines Artikels über die Frage: «Ist die Atombombe kontrollierbar?» genommen, die Kontrollierbarkeit auf die Wirkung der Waffe bezogen und deren Unkontrollierbarkeit nachzuweisen versucht hatte, erklärte ausgerechnet der langjährige Berater Pius XII., Gustav Gundlach S. J., in einem Referat anläßlich einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern am 22. 2. 1959 in Würzburg: «Jedenfalls kann keine Rede davon sein, daß Pius XII. die Zulässigkeit der Kernwaffen davon abhängig macht, ob ihre Wirkung «kontrollierbar» ist... Die vom Papst gemeinte «Kontrollierbarkeit» bezieht sich nicht direkt auf die Wirkung der Waffe selbst, sondern auf den menschlichen Akt der *Anwendung*.»⁴ Mit Recht wurde diese Interpretation von Ernst Wolfgang Böckenförde und Robert Spämann in einer ausführlichen

«Erwiderung an P. Gundlach» als Fehlinterpretation zurückgewiesen, nur möglich «von der Position eines Denkers her, für welchen das Sein der menschengeschaffenen Dinge reine (naturwissenschaftliche) Faktizität ohne eigenes, eingestiftetes telos ist, und folglich seine Qualitäten nicht in sich trägt, sondern nur durch von außen kommende Wertaffizierung erhalten kann».⁵ Die Verfasser stützen sich also bei ihrer Erwiderung vor allem auf die Überlegung, daß die «Natur» einer vom Menschen geschaffenen Sache derart auf Böses ausgerichtet sein könne, daß ihre *sach- und zweckentsprechende* Anwendung nur noch in einer unsittlichen Handlung möglich wäre (wie z. B. bei echt pornographischem Schrifttum). «In gleicher Weise kann nun der menschliche Geist auch Kampfmittel ersinnen, die in einer solchen Weise und in einem solchen Ausmaß auf Zerstörung hin entworfen und gebaut sind, daß sie ihrer Natur nach, ganz unabhängig von der Intention des Handelnden, unterschiedslos Kämpfende und Unbeteiligte treffen und über jedes Maß erforderlicher Verteidigung hinausgehen müssen. Solche Kampfmittel sind dann von ihrer inneren, geistgewirkten Struktur her notwendig darauf gerichtet, in sich unzulässige Zerstörungswirkungen hervorzubringen, und also in sich unsittlich»,⁶ so daß man also nicht nur von einem quantitativen, sondern auch von einem qualitativen Wandel der Waffen sprechen müßte, worauf schon Eberhard Welley 1954 hinwies.⁷

Die meisten katholischen Autoren wollen jedoch einen solchen qualitativen Wandel der Waffen nicht zugeben. Sie wollen die Frage der Erlaubtheit des Einsatzes dieser Waffen lediglich von der Frage der Legitimität der Verteidigung und der Reinheit der Absicht abhängig machen.⁸ Gerade die unbefriedigende Konzilsdebatte zu den entsprechenden Fragen im «Schema 13» hat jedoch gezeigt, daß die Unterscheidung zwischen Angriffs- und Defensivkrieg allein bei weitem nicht ausreicht, um die beängstigenden sittlichen Fragen des Atomzeitalters zu beurteilen. Wäre nicht unter Umständen eine atomare Verteidigung in einem «gerechten Krieg» noch verwerflicher als ein «ungerechter» Angriff in begrenztem Rahmen mit konventionellen Waffen? Auf jeden Fall ist von der Moralthologie mit den Kategorien von der Gerechtigkeit der Verteidigung und dem normativen Charakter der Wahl des kleineren Übels bisher nicht bewiesen worden, daß ein atomarer Krieg legitimiert werden könnte. Aber selbst wenn um-

gekehrt sich ein klarer Konsensus herausbilden sollte, daß ein Atomkrieg niemals erlaubt sein könne, so wäre damit der ganze Fragenkomplex der atomaren Rüstung noch nicht «automatisch» entschieden. Die Alternative zwischen einer globalen Verurteilung des Atomkrieges oder seiner bedingten Billigung ist einfach falsch gestellt. Bevor wir aber auf diese Frage eingehen (III), müssen wir uns nicht nur mit dem christlichen Pazifismus nochmals kurz auseinandersetzen (II), sondern die viel grundlegendere Frage klären, wie weit die Kirche überhaupt in solchen Fragen zur Mitsprache kompetent sei (I).

I.

GRENZEN DER KIRCHE

Die Kirche, das heißt hier das allgemeine kirchliche Lehramt, wozu in gewissem Sinn auch die Theologie als kirchliche Wissenschaft zählt, wird von zwei Seiten her überfordert. Die «klerikalen Triumphalisten» sehen in der Kirche die weise und erfahrene Lehrerin der Menschen, die ungefähr alles weiß, was zum Frieden und zur Wohlfahrt der Völker notwendig ist. Dementsprechend erwarten sie von der Kirche möglichst konkrete Weisungen, die dann nur von allen befolgt werden müßten. Damit wären Friede und Wohlergehen der Menschheit ihrer Meinung nach auch schon gesichert. Nicht anders denken die «laikalen Defaitisten», die eben von der Kirche erwarten, was der klerikale Triumphalist bieten zu können glaubt, und die es dann der Kirche zum Vorwurf machen, wenn das Amt der Kirche diesem Anspruch nicht gerecht wird. Gegen solche Überforderungen hat Karl Rahner versucht, «die Grenzen der Möglichkeiten der Kirche zur Bewältigung innerweltlicher Situationen privater und sozialer Art» abzustecken.⁹

Die Überforderung gründet in einem fundamentalen Mißverständnis der eigentlichen religiösen Aufgabe der Kirche. Rahner fordert damit keinen Rückzug ins «religiöse Getto». Er weiß gut genug, daß der Mensch durch Christi Menschwerdung und erlösenden Durchgang durch den Tod ins Leben in ein neues Verhältnis zu Gott und zum Bruder berufen ist, aus dem sich auch fundamentale Forderungen für das menschliche Zusammenleben ergeben. «Aber für dieses (praktische) Christentum in der Welt selbst ist die entscheidende Aufgabe der Kirche gerade nicht die billige Bereitstellung konkreter Modelle für ein solches christ-

liches Leben, die man nur folgsam, brav und bequem kopieren müßte, um schon ein guter Christ zu sein. Für dieses Leben bietet die Kirche nicht Modelle, sondern die Kraft, dieses Leben auch ohne Modelle zu bestehen... gerade durch die Erfüllung ihrer eigensten religiösen Aufgabe.»¹⁰

Diese Mahnung Rahners ist nicht neu; sie wurde von führenden Laien leidenschaftlich vorgetragen, als sich einzelne Theologen, mindestens durch die näheren Umstände ihrer Stellungnahme, etwas zu weit ins Feld der politischen Auseinandersetzung vorwagten. Denn die entscheidenden Dispute zu unserem Thema hatten im deutschen Raum immer einen bestimmten «Sitz im Leben», und man interpretiert die vorgetragenen Meinungen falsch, wenn man dabei den realpolitischen Hintergrund verkennt. Es ging in den Jahren seit 1957 im Deutschen Parlament konkret um die Frage der Ausrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen. Gegner und Befürworter bemühten dabei das christliche Gewissen, und beide versuchten, die Autorität Pius XII. auf ihre Seite zu ziehen. Dabei kam es zu einer harten Auseinandersetzung über die Kompetenz der Moraltheologie. Anlaß dazu gab vor allem das am 5. Mai 1958 von sieben katholischen deutschen Moraltheologen veröffentlichte «Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Aufrüstung».¹¹ Obwohl diese Stellungnahme sich sichtlich um ausgewogene Formulierungen bemühte, glaubte sie doch, sagen zu können: «Auch in einem gerechtfertigten Verteidigungskampf ist nicht jedes Kampfmittel schlechthin erlaubt. Wenn das Kampfmittel sich der Kontrolle des Menschen völlig entzöge, müßte seine Anwendung als unsittlich verworfen werden. *Daß die Wirkung der atomaren Kampfmittel sich dieser Kontrolle völlig entzieht, muß nach dem Urteil gewissenhafter Sachkenner als unzutreffend bezeichnet werden. Ihre Verwendung widerspricht darum nicht notwendig der sittlichen Ordnung und ist nicht in jedem Fall Sünde.*»¹²

Peter Nellen, Walter Dirks u. a. konnten nicht verstehen, wie die Autoren dieser vermutlich parteipolitisch bestellten Stellungnahme die vom Papst ausdrücklich als Bedingung gestellte Kontrollierbarkeitsfrage als gelöst hinstellen konnten. Walter Dirks schrieb in seinem Artikel unter der bezeichnenden Überschrift «Die Gefahr der Gleichschaltung»:¹³ «Der Schuß ins Schwarze, der den Verfassern gelingt, ist in der ersten Hälfte von Punkt IX geschehen. Dort werden fünf Gruppen von ‚Meinungsverschiedenheiten‘ aufgezählt,

die ‚unter Christen‘ möglich sind... Daraus müßte moraltheologisch zu folgern sein, daß die beiden Wege grundsätzlich freigegeben und gegen Diffamierungen geschützt werden, ferner daß die streitenden Partner ermahnt werden, ihre Gegensätze erstens redlich auszutragen, zweitens durch noch zuverlässigere Informationen über den Tatbestand in Annäherung an den wahren Tatbestand, sowie durch noch sorgfältigere Gewissensprüfung und Orientierung an den wahren Normen zu vermindern, drittens, soweit das nicht gelingen sollte, nach den demokratischen Spiel- und Moralregeln zu entscheiden. Statt dessen vermischt die Erklärung die Darlegung der einzelnen Prinzipien... an einer Reihe von Stellen mit Andeutungen über Sachverhalte, von denen erstens zu sagen ist, daß die Theologie für sie nicht zuständig ist, und von denen zweitens die sieben Moraltheologen selbst in Punkt IX festgestellt haben, daß ihre Abschätzung und Bewertung im Bereich der christlich möglichen Meinungsverschiedenheiten liegt.»¹⁴ Wir gestehen offen, daß wir uns dieser Ansicht eines «Laien» anschließen müssen. Kirche und Moraltheologie können nämlich in der Tat nicht mehr tun, als die *Grundsätze* der Beurteilung in Erinnerung rufen, den *Entscheid*, und insbesondere den realpolitischen *Entscheid*, müssen sie der Sachkenntnis und dem Gewissen des Einzelnen frei überlassen. Sie dürfen nicht durch Präjudizierung einer sehr umstrittenen Prämisse aus an sich richtigen Prinzipien eine bestimmte praktische Schlußfolgerung insinuierten.

II.

REICH GOTTES UND IRDISCHE GEWALT

Die Frage um die Reinerhaltung und reine Darstellung der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes begleitet die ganze Kirchengeschichte. Dabei erschien die Treue zur Bergpredigt nicht selten als das entscheidende Kriterium, und Jesu scharfe Antithese zu jeder aus- und aufrechnenden Sittlichkeit und seine radikale Liebesforderung erschienen dann immer als bedingungslose Abkehr von irgendeinem Kompromiß mit dem Denken der «Welt». Gewiß sah man immer auch die Schwierigkeiten, die sich für den Christenmenschen daraus ergeben müssen; denn er ist nun einmal Christ inmitten der Welt. Luther sah die Lösung in der Lehre von den zwei Regimentern Gottes: dem Regiment der Gnade und der Liebe und dem Regiment des Gesetzes, das der Sünde wehrt. Im

Reich der Gnade gibt es nur Güte und Verzeihung, im Reich des Gesetzes muß es auch Gewalt und Kampf und Krieg geben. Von beiden Regimentern wird der Mensch geführt. In der katholischen Tradition sah man dagegen die Lösung der Spannung nicht dialektisch, sondern eher in einer Synthese von Liebe und Gerechtigkeit, von christlicher Freiheit und bürgerlicher Freiheit. Wohl fallen bürgerliche (politische) Freiheit und christliche Freiheit nicht in eins zusammen; auch der politisch oder sozial versklavte Gläubige ist immer noch ein Freigelassener Christi, wie auch der bürgerlich und sozial freie Gläubige ein Sklave Jesu Christi ist. Gott könnte sich der politischen oder sozialen Knechtschaft bedienen, um uns den unvergleichlichen Wert der christlichen Freiheit neu erkennen und unterscheiden zu lassen, weil ja diese Freiheit auch in politischer Knechtschaft fortbestehen kann, ja darin erst recht in ihrem Eigenwert aufleuchten könnte. Die Grenzen der wahren Freiheit und Knechtschaft decken sich nicht mit den politischen Grenzen: auch unter dem schlimmsten Terror ist Berufung zu und Leben in christlicher Freiheit möglich. Von daher ist der lobenswerte Grundsatz «lieber den Tod, als in der Knechtschaft leben» vom christlichen Standpunkt aus nicht der Weisheit letzter Schluß.

Nach dem Gesagten verwundert es nicht, daß sich unter den evangelischen Theologen leichter *nambafte* Verfechter eines mehr oder minder kompromißlosen Pazifismus finden als unter den katholischen Theologen, ja daß in der Literatur ihre Stimmen rein quantitativ zu überwiegen scheinen (was freilich über die Einstellung der Gläubigen insgesamt noch nicht viel besagt). Ob sie mit uns gleicher oder verschiedener Meinung sind, läßt sich deswegen oft nicht klären, weil sie ihre Stellungnahmen meist direkt und ausschließlich der Frage der Erlaubtheit des *beutigen* Krieges zuwenden, ohne die Frage der Erlaubtheit eines Krieges an sich genauer zu klären, während sich die katholischen Theologen hierbei oft zu lange aufzuhalten scheinen. Der Rat der EKD (= Evangelische Kirche in Deutschland) erklärte 1956 in seinem Ratschlag zur gesetzlichen Regelung des Schutzes der Kriegsdienstverweigerer: «Wenn der Krieg unter den Christen heute mehr als früher in Frage gestellt wird, so hat das seine Wurzel nicht in der Übernahme eines allgemeinen Prinzips der Gewaltlosigkeit, sondern in einem neuen Ernstnehmen des Wortes Gottes. Die Differenzen über die Stellung des Christen zum Krieg entstammen der auch

innerhalb der evangelischen Kirchen verschiedenen Auslegung dieses Wortes als Gesetz und Evangelium. Angesichts dieser verschiedenen kirchlichen Haltung gegenüber dem Problem der Beteiligung des Christen am Kriege muß die Evangelische Kirche Deutschlands im Einklang mit ihrer bisherigen Stellungnahme in Kundgebungen ihrer Synoden die Möglichkeit sowohl der Entscheidung einer christlich zu verantwortenden Beteiligung an einem Kriege als auch einer christlich zu verantwortenden Verweigerung des Kriegsdienstes offen lassen.»¹⁵ Alle späteren offiziellen oder offiziösen Stellungnahmen sind im Grunde über diese Feststellung nicht hinausgekommen, verraten aber immer deutlicher auch das zunehmende Unbehagen darüber. Die Ehrlichkeit, mit der dies auch geäußert wird, könnte uns manchmal vielleicht Vorbild sein. So hieß es in der Erklärung der Lutherischen Bischofskonferenz zum Atomkrieg vom 16.4.1958: «Theologische, politische und moralische Erklärungen, die in unverbindlicher Allgemeinheit gehalten sind, müssen wirkungslos bleiben. Der Appell an die Angst vermehrt nur die Panik in der Welt. Vorschläge, die die Sachlage in unzulässiger Weise vereinfachen und keine Wege zur praktischen Durchführung weisen, können dem christlichen Gewissen nicht genügen.»¹⁶ Und im Zwischenbericht des Ausschusses für Atomfragen an den Rat der EKD heißt es 1960 abschließend: «Der Ausschuß meint davor warnen zu sollen, den zur Überwindung der Gegensätze aufgekommenen Begriff der Komplementarität vorschnell als lösende Formel anzusehen. Der Begriff muß hinsichtlich seiner Brauchbarkeit zu Versöhnung konträrer ethischer Entscheidungen geprüft werden.»¹⁷

In der Tat sind eben die politische Freiheit und die christliche Freiheit nicht ohne gegenseitigen Bezug. Das christliche Bewußtsein drängte von allem Anfang an zu einer sichtbaren Gleichachtung und Gleichberechtigung der Menschen. Und wenn auch die Christen nicht gleich als Reformer der bestehenden Sozialordnung in Aktion traten, so war ihre Botschaft doch ein Ferment von einer unwiderstehlich revolutionären Kraft, das die Gesellschaft allmählich umformte. Eine sichtbare Äußerung der christlichen Freiheit in die menschlichen Beziehungen hinein ist Ausdruck konkreter christlicher Gesinnung. Bürgerlich-soziale und christliche Freiheit dürfen weder gleichgesetzt noch völlig getrennt werden; sonst hätten 2000 Jahre Christentum nie zu einer Aufhebung der

sozialen Diskrimination geführt. Die freie Welt verdankt, wenn auch wohl unbewußt, ihre Freiheit doch einem genuin christlichen Verständnis von Freiheit. Das in jahrhundertelangem Kampf errungene Gut der Freiheit hat auch ein Recht auf Bestand und darf nicht leichtfertig preisgegeben werden. Wir dürfen nicht eine Rückkehr antreten zu einem vermeintlich «rein» darstellbaren welt-desinteressierten Christentum, das es nie gegeben hat. Die zeitweilige Reduktion auf eine rein innerlich geglaubte Freiheit ist der christlichen Freiheit immer nur aufgezwungen und hindert sie an ihrer innersten Dynamik und Strahlungskraft. Diese Reduktion darf darum um dieser Freiheit selbst und um der Liebe zum christlichen Menschen willen auch jetzt nicht ohne Widerstand hingenommen werden. Wenn die Gewalt dem wirklichen Verbrechen selbst wehrt, ist sie nicht böse, sondern erscheint dann vielmehr als Liebe in fremder Gestalt. Von daher hat die katholische Tradition das Verteidigungsrecht des einzelnen wie der Gemeinschaft nie als Verfremdung des christlichen Gedankens empfunden, sondern als dessen Realisierung in der uns vorgegebenen, von der Sünde gezeichneten Wirklichkeit. Dieses Verteidigungsrecht hat indes keine absolute Gültigkeit: es ist vom Ziel und von den angewandten Mitteln her begrenzt. Das Ziel liegt primär nicht in der Vernichtung des Gegners und auch nicht in der Vergeltung, sondern in der Verteidigung der Existenz, der leiblichen und noch mehr der geistigen und ewigen. Wenn also ein Atomkrieg den Schlußpunkt der irdischen Existenz der Menschheit bedeuten kann, dann ist es absurd, den Untergang der Menschheit als Mittel zu ihrer Rettung zu stempeln. Wir können darin – gegen Gundlach – auch keine erlaubte Manifestation der Majestät Gottes sehen. Die Verteidigung hat nur dann einen Sinn, wenn man erwarten kann, daß etwas übrig bleibt, das derart zu verteidigen sich lohnt.¹⁸ Und von den Verteidigungsmitteln ist zum mindesten zu sagen, daß sie nicht als Massenvernichtungsmittel eingesetzt werden dürfen. Während nun über diese Prinzipien unter den katholischen Theologen eine erstaunliche Einmütigkeit herrscht, wagt man die Conclusio einer Verurteilung des Massenvernichtungskrieges schon weniger einheitlich zu ziehen. Wenn dies (etwa im Konzil) aus der grundsätzlichen Erwägung geschieht, das kirchliche Lehramt müsse sich auf die Verkündigung der entscheidenden Prinzipien beschränken, die Anwendung sei Sache der Politiker, so mag dies richtig

sein. Nur dürfte aber dann keinesfalls der Eindruck entstehen, man wolle, verdeckt unter mächtigen Friedensappellen, doch eine bedingte Erlaubnis für den Atomkrieg aussprechen und damit dem weiteren Wettrüsten noch ein Tor offen halten. Zwischen der falschen Alternative einer *globalen Verurteilung* oder einer *bedingten Erlaubnis des Atomkrieges* muß die *Atom-Rüstung als ein eigenes Problem* gesehen werden.

III.

DIE RÜSTUNGSFRAGE

Krieg und Kriegsrüstung müssen trotz enger Verbindung auseinandergehalten werden. Die Rüstungsfrage stellt die Verantwortlichen heute vor die scharfe Alternative: *Entweder* treibt der Westen die atomare Aufrüstung vorwärts und verbindet damit die Hoffnung, daß durch die Steigerung der Bedrohung der anderen, also durch die «Balance des Schreckens», der Ausbruch des Atomkrieges verhindert wird; *oder* man verzichtet grundsätzlich und einseitig auf die Herstellung und Anwendung der Atomwaffen und verbindet damit die Hoffnung, so die Situation zu entgiften, und durch den eigenen Verzicht den Gegner moralisch zu verpflichten, daß auch er die Atombombe nicht anwendet. Keine der beiden Möglichkeiten ist jedoch sehr verheißungsvoll: Die erste ist ein Spiel mit der Selbstvernichtung; die andere lebt von der Utopie, ein anständiger Demokrat könne einem wahnwitzigen Diktator das Gesetz des Handelns aufprägen. Immerhin ist die Tatsache zu beachten, daß die entsetzliche «Balance des Schreckens» im Augenblick eine gewisse «Nicht-Angriffs-Garantie» bietet («Friedensgarantie» wäre dafür wohl zuviel gesagt!). Das ist für einen Realpolitiker gewiß eine Tatsache, die hier und jetzt feststeht, wogegen er indes die mögliche Katastrophe nicht mit der gleichen Sicherheit und Bedeutung einkalkulieren kann. Ihre effektive Vermeidbarkeit kann als reale Möglichkeit aber nicht ausgeschlossen werden! Die Frage, ob und wie viel einmal atomar gekämpft wird, ist als Faktum der Zukunft darum notwendig Gegenstand einer abwägenden Prognose. Man kann deshalb nicht hingehen und diesen Atomeinsatz sozusagen sittlich klären und dann alternativ als «erlaubt» oder «unerlaubt» etikettieren, um von da aus allein das ganze Rüstungsproblem zu rechtfertigen oder zu verdammen. Eine so globale Betrachtung und Beurtei-

lung ist einfach ungenügend. Ein Ignorieren der Unterscheidung zwischen atomarer Rüstung und atomarem Einsatz verrät zudem, wie wenig man mit der effektiven Vermeidbarkeit eines Einsatzes dieser Waffen als ernstlich denkbare Möglichkeit rechnet. Damit fördert man aber einen verhängnisvollen Fatalismus! Das sehr verwickelte politische, strategische und psychologische Problem der modernen Kriegsrüstung kann nicht allein von der isolierten Frage nach der sittlichen Qualität eines bestimmten Mittels im Einsatz selbst sittlich beurteilt werden! Gewiß schließt eine ernsthafte atomare Rüstung auch die Bereitschaft mit ein, das Machtpotential einzusetzen. Trotzdem müssen Bereitschaft und Entscheid zum Einsatz bei einer so entwicklungsbedingten Frage deutlich unterschieden werden. Hier sind Teilentscheidungen notwendig, die von vielen wechselnden Faktoren mitbedingt sind. Sie müssen aus der jeweiligen Situation heraus von den Politikern beurteilt und verantwortet werden. Wir halten es nicht für richtig, wenn man sagt, eine klare Verurteilung des totalen Krieges würde auch bereits die Atomrüstung zu einem Verbrechen stempeln. Das ist eine viel zu abstrakte Sicht der Dinge. Die konkrete Wirklichkeit zeigt uns die Menschheit in einer Sackgasse. Daß ein Vernichtungskrieg überhaupt kein Ausweg, schon gar kein erlaubter sein kann, müßte eigentlich allen einsichtig sein. Ein Hinsteuern auf eine derartige «Lösung» ist ein Verbrechen. Die Lösung kann also nur in einer sukzessiven Abrüstung liegen. Entscheidend wird sein, daß wir unverwandt an dieses Ziel glauben. Dieses Ziel muß alle Einzelschritte, selbst einen paradoxen Entscheid zur momentanen Rüstungsverstärkung, in-

spirieren. Diese Paradoxie gehört mit zur Situation der Sackgasse.

Was kann die Kirche in dieser Situation tun? Sie kann sicher keine politischen Rezepte entwickeln. Es genügt aber wohl auch nicht, daß sie die herkömmlichen Prinzipien zur sittlichen Beurteilung in Erinnerung ruft. Weder mit der bedingten Konzession noch mit einer unbedingten Verurteilung der Atomwaffen ist der Welt und insbesondere den Politikern in ihrem Entscheid geholfen. Mit Recht sagt darum Walter Dirks in einem neuesten ungedruckten Memorandum: «Wenn das Konzil nicht mehr zu sagen hätte, als ein politisches «Erlaubt» verbrämt mit einem unpolitischen moralischen Appell, so hätte es vor der Politik versagt und in der Welt seinen moralischen Kredit aufs Spiel gesetzt.» Man muß sich endlich lösen von der «unschuldigen Hybris einer zu eng dimensionierten Moral», für die es keine objektiven «Verstrickungen» und keine «Sackgassen» gibt, die vielmehr für jede Situation generell eine erlaubte und eine unerlaubte, eine richtige und eine falsche Lösung voraus angeben kann. So fordert Dirks von der Kirche ein Wort zur Sackgasse, das zuerst ihre partielle Ratlosigkeit eingesteht und zugleich deutlich macht, daß wir alle an dieser tragischen Situation durch unsere Sünde mitschuldig sind. «Die Situation, in der sich die Welt befindet, ist wesentlich das Ergebnis innerchristlicher Leistungen und innerchristlicher Schuld!» Aus solcher Sicht und Einstellung könnte dann ein flammender Appell zur Einsicht der letzten Anstrengungen um eine ehrliche gegenseitige Rüstungskontrolle schon eher einige Aussicht auf Erfolg haben.

¹ Wien 1964.

² Acta Apost. Sedis 46 (1954), 590 = Utz-Groner 5364.

³ Hochland 51 (1958), 132ff.

⁴ So jedenfalls in der nachträglich erweiterten Fassung; veröffentlicht sowohl in «Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?», Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Heft 10, München 1960, 113f., als auch in St.d.Zeit 164 (1958/59), 4f.

⁵ Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre, Atomare Kampfmittel und christliche Ethik, München 1960, 193.

⁶ Ibid., 194.

⁷ Ächtung des Atomkrieges, Die neue Ordnung, Jg. 8 (1954), 127ff.

⁸ Cf. J. Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?, St.d.Zeit 162 (1957/58), 284ff., bes. 290; O. Stockle, Zum christlichen Gespräch über die atomare Bewaffnung, Orientierung 23 (1959), 30ff.

⁹ K. Rahner, Grenzen der Kirche, Wort und Wahrheit 119 (1964), 249ff.

¹⁰ Ibid., 260f.

¹¹ Herder-Korr. 12 (1957/58), 395ff.

¹² Ibid., 396; cf. hierzu vorbereitend J. Hirschmann, Zur Diskussion um die Wehrpflicht, St.d.Zeit 159 (1956/57), 203ff., sowie verteidigend idem, op. cit., supra Anm. 8; dagegen P. Nellen, Sieben Moraltheologen, Nürnberg 1958.

¹³ Frankfurter Hefte, 13 (1958), 379ff.

¹⁴ Ibid., 387f.

¹⁵ Kirche und Kriegsdienstverweigerung, München 1956, 13f.

¹⁶ Christusbekenntnis im Atomzeitalter?, hrsg. von E. Wolf, München 1959, 105.

¹⁷ Evangelische Welt 14 (1960), 116f.

Neben diesen offiziellen Stellungnahmen möchten wir nun noch auf einige wenige Einzelstimmen verweisen, die uns besonders hervorzuheben scheinen, ohne hier – noch weniger als bei den katholischen Autoren – eine Vollständigkeit anzustreben. Die Skala der Ansichten reicht hier von der äußersten Linken bis zur äußersten Rechten. A. Schweitzer, Friede oder Atomkrieg?, München 1958; M. Niemöller, Reden 1958–1961, Frankfurt 1961; H. Gollwitzer, Die

Christen und die Atomwaffen, Theol. Existenz heute, N.F. 61, München 1957; Atomzeitalter, Krieg und Frieden, hrsg. von G. Howe, Witten 1954; H. Thielicke, Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik, Tübingen 1958; K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4, S. 515 ff.; W. Künneth, Atomrüstung und Ethos, Zeitwende 32 (1961), 234 ff.; Erwin Groß, Das Geheimnis des Pazifismus, Stuttgart 1959.

¹⁸ «Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.» G. Gundlach, op. cit. supra Anm. 4, 131, bzw. 13. Wie sehr sich bei einer solchen Zuspitzung der Frage aber dann doch die Geister scheiden, zeigt schon ein Vergleich mit A. Auer: «Das Naturrecht muß sagen: Unter den genannten Bedingungen ist die Verwendung der Atombombe erlaubt. Es kann wohl nur eine einzige unüberschreitbare Verbotsgrenze vom Naturrecht her geben: Wenn eine Kernexplosion ausgelöst werden soll, von der man annehmen muß, daß der Prozeß eine der Kontrolle sich entziehende Kettenreaktion bewirkt und infolgedessen Leben überhaupt in Frage gestellt wird.» (Atombombe und Naturrecht, Die neue Ordnung 12 (1958), 264).

Geboren am 18. 4. 1921 in Glarus (Schweiz), empfing die Priesterweihe am 1. 7. 1945 in Chur. Er studierte am Priesterseminar Chur, am Angelicum in Rom und an der Universität München, wo er bei Prof. Egenter Assistent war. Er erwarb sich den Dr. theol. am 19. 10. 1952 mit der These «Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen». Er war Vikar in St. Franziskus, Zürich, o. Professor für Moralthologie am Priesterseminar in Chur und ist jetzt Professor in Bonn. Seine Veröffentlichungen sind «Die Idee der Fruchtbarkeit» 1953, «Fragen der Theologie heute» 1957, «Grundfragen evangelischer Ethik» Catholica 1960, Mitarbeit am Lexikon für Theologie und Kirche, an «Priesterliche Existenz: Grenzfragen zwischen Medizin und Theologie» (Religion und Erlebnis). Er arbeitet mit an den Zeitschriften Anima, Catholica, Linzer Theologisch-Praktische Zeitschrift.