

Edward Schillebeeckx

Bereit zum Dienst für das Evangelium des Friedens

Wie können Christen zusammen mit ihren kirchlichen Führern über das Evangelium Rechenschaft ablegen in einer Situation einer (wegen ihrer inneren Logik nicht mehr kontrollierbaren) atomaren Aufrüstung, wobei noch immer in Wirklichkeit eine Ideologie vorherrscht, die einerseits das Abschreckungsgleichgewicht anstrebt und zu der damit notwendigerweise verbundenen Rüstungsspirale führt und die andererseits Versuche unternimmt, zu einer Waffenkontrolle und -beherrschung, welche gerade dieses Abschreckungsgleichgewicht voraussetzen, zu gelangen? Gerade das ist ja die Situation, in der ein Christ heute konkret lebt. Können die Kirchen in ihrer «Bereitschaft, für das Evangelium des Friedens zu kämpfen» (Eph 6,15) und mit der Drohung des nuklearen Holocaustes vor Augen die Staaten und ihre politische Sicherheitsideologie beeinflussen? Kann dieser Einfluß sowohl dadurch, daß die Kirchen in Übereinstimmung mit dem Evangelium des Friedens politisch handelnd auftreten, als durch das amtliche Sprechen dieser Kirchen ausgeübt werden?

Ein durch das Evangelium des Friedens getragener und inspirierter Theologe kann keine universalen Gesetze formulieren, die für alle Orte und Zeiten gelten sollen. Wohl aber kann er dazu beitragen, daß auch in unserer bedrückenden und bedrängenden historischen Situation über die Hoffnung, die das Evangelium des Friedens uns schenkt, Rechenschaft abgelegt wird. Im wesentlichen geht die eigentliche Bedrohung, die in der heutigen Situation, in welcher auch der Christ lebt, gegeben ist, darauf zurück, daß jede Partei gerade mit einer durch ein wachsendes Vernichtungspotential verschärften Androhung des Krieges diesen Krieg zu verhindern sucht. Man weiß immer noch nichts Besseres als das alte Wort: «Si vis pacem, para bellum»: Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor, d. h. nur

durch die Drohung mit dem Krieg kann man dem Frieden dienen! Angesichts dieser Ideologie werde ich mich in dieser Synthese auf die Folgen beschränken, welche die Tatsache, daß wir im Atomzeitalter und in jener Situation der Bedrohung leben, für den Christen hat.

1. Präzisierung der Problematik

Ich will hier keine Übersicht geben über die unterschiedlichen Haltungen, die das Alte und das Neue Testament und die aus beiden hervorgehende christliche Tradition der Realität des Krieges gegenüber eingenommen haben. Wohl aber will ich das, was darüber an historischen Studien vorliegt, in einigen Worten zusammenfassen¹.

1. Kurze Übersicht

Ausgehend von der radikalen Friedenspraxis Jesu war das neutestamentliche Christentum radikal pazifistisch. Bis ungefähr zum Anfang des vierten Jahrhunderts erhielt sich diese Haltung. 295 sagte der nordafrikanische Märtyrer Maximilian: «Ich kann kein Soldat sein, ich bin Christ», während allerdings schon vor ihm Tertullian die Anwesenheit von Christen in der Kaserne feststellte. Selber Sohn eines Militärs, erarbeitete Tertullian eine Analogie zwischen der christlichen Taufe und dem militärischen Fahneneid und gelangte zu der Schlußfolgerung, daß beide einander vollkommen ausschließen.

Später durften Soldaten, die Christ wurden, beim Militär bleiben unter der Bedingung, daß sie dort, was damals möglich war, Friedensdienste leisteten. Das Blutvergießen blieb dem Christen, auch wenn er Soldat war, weiterhin verboten. Nach der konstantinischen und besonders der theodosianischen Wende, als die Kirche die Rolle der alten römischen «religio» als Staatsreligion übernahm, suchten die Christen nach Kriterien, um zwischen einem «gerechten» und einem «ungerechten» Krieg unterscheiden zu können. Christen durften dementsprechend nur in einem gerechten Krieg kämpfen, aber gerecht war dann immer gerade der Krieg, den man selber führte. Das war dann auch der Punkt, an dem die Theorie des «bellum iustum» scheiterte und zur Ideologie wurde.

Vielleicht hat Erasmus ungewollt als erster die Unhaltbarkeit dieser Theorie nachgewiesen in

seiner berühmten kleinen Schrift «Klage des Friedens»², um dann in das Reich des inneren Friedens zu fliehen. Aber auch im eigenen Herzen entdeckte er die Zwietracht. Deshalb findet er schließlich bei Jesus allein den Ort, an dem Friede gefunden werden kann. Tatsächlich mündet seine Theorie in einen machtlosen moralischen Appell an den guten Willen des Menschen gerade zu der Zeit, als Niccolò Machiavelli sein Buch über den Krieg schrieb, in dem der Krieg als notwendig zur Erhaltung der Staatsmacht, welche sich in ihrer Machtpolitik außerhalb der Ethik stellen sollte, betrachtet wird.

Später, in der Neuzeit, wurde der menschliche gute Wille noch mehr durch die gegebenen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, die von ganz bestimmten wirtschaftlichen Grundverhältnissen geprägt ist, eingeengt. Die Friedensethik, die die Philosophen und Theologen unter diesen Voraussetzungen zu erarbeiten suchten, verfiel sich dadurch in der Logik der weltlichen Machtpolitik, die sie sich zu eigen machte, und schaufelte sich so das eigene Grab³.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde besonders in den päpstlichen Enzykliken eine teleologische Ethik ausgearbeitet. Das heißt, daß in Kontinuität mit der älteren Scholastik eine Theorie entwickelt wurde, die es erlaubt, eine Handlung aufgrund der von dieser Handlung ihrem Wesen nach gewirkten guten oder bösen Folge selber gut oder böse zu nennen. Eine Handlung, die zur gleichen Zeit sowohl eine gute als auch eine böse Folge, also eine doppelte Folge hat, wird ethisch gebilligt; eine Handlung dagegen, welche die gute Folge nur bewirkt durch den Vollzug und im Vollzug einer schlechten Wirkung, wird ethisch ohne weiteres verworfen.

Aufgrund dieser Theorie haben Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in zunehmendem Maße den atomaren Rüstungswettlauf in all seinen Teilmomenten für ethisch unerlaubt erklärt⁴. Zudem zeigt sich in den Dokumenten von Johannes Paul II. die Tendenz, daß das Sprachspiel der Ethik der Sprache des evangelischen Zeugnisses Platz macht, die eine rein ethische und juristische Betrachtung der Dinge übersteigt. Ich denke, daß wir auf diese Weise, wenigstens als Christen, gestützt auf das Evangelium, eine starke Position beziehen, während dagegen jede ethisch-rationale Argumentation durch das so verbreitete Feinddenken, durch die Unerlöstheit des freien Willens des Menschen und durch die Logik und Ideologie der weltlichen Machtpo-

litik gelähmt und außer Kraft gesetzt werden kann.

2. Gute und falsche Fragen

Auch ein Zeugnis, das nur auf dem Evangelium beruht, kann ohnmächtig sein. Denn dieses Zeugnis bleibt entweder abstrakt, indem der evangelische «Friede Jesu» diametral dem Frieden, den die Menschen durch die Abschreckungsstrategie zu verwirklichen suchen, entgegengesetzt wird, oder der Friedenswille des Evangeliums nimmt in unserer Geschichte im effizienten politischen Handeln der Christen konkrete Gestalt an. Es gibt ja einen Pazifismus, der sich auf das Evangelium beruft und der die ideologische Sicherheitspolitik das sein läßt, was sie ist, um ihr nur die radikale Kritik des Evangeliums entgegenzuhalten, als ob ein Staatsmann, und sei er auch Christ, als eine freie Person handeln könnte, die nicht in zähen, kaum veränderbaren Strukturen und in einem politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich festgefühten Ganzen eingebettet ist.

Einem solchen Pazifismus möchte ich entgegenhalten, daß der radikale Widerstand des Evangeliums gegen eine *bestimmte* Art der Gewalt, zu der sicher auch die Eskalation in der Ausrüstung mit Atomwaffen gehört, in einem politisch handelnden Auftreten der Christen in dieser Welt Gestalt annehmen muß. Nur dann bleibt das «Evangelium des Friedens» keine Utopie oder ein rein auf die letzten Zeiten oder auf das Jenseits bezogener Wunsch, und nur dann kann es damit *beginnen*, das Angesicht der Erde einigermaßen zu verändern.

Allerdings gibt es Christen, die in diesem radikalen evangelischen Widerstand gegen den Besitz und den möglichen Gebrauch von Nuklearwaffen ein Symptom dekadenter Angst sehen. Sie werfen den anderen vor, daß sie nicht mehr wissen, wofür es sich lohnt, nicht nur zu leben, sondern eventuell auch zu sterben, und, wenn es sein muß, sogar in nuklearer Selbstverteidigung. Auf der einen Seite sind dann die westliche Wirtschaft und Kultur, auf der anderen Seite die kommunistische Weltwirtschaft und Kultur die Werte, für die man einen Atomkrieg riskiert. Die Tatsache, daß man dann noch Christ ist, fügt dieser Einstellung hinzu: «Nichts kann uns trennen von Gott», «nichts wirklich Böses kann uns geschehen». Und gern wird dann von einigen wiederholt, daß die Angst vor einem Atomkrieg

von einer dekadenten Kultur zeugt, die nicht weiß, wofür sie lebt. Diese Haltung entwickelt sich so zu einer Art Mystik, auf die man zurückgreift, um die Nuklearbewaffnung verstoßen oder sogar öffentlich wenigstens für die eigene, die man dann immer für die gute Seite hält, zu billigen. Denn es ist nach dieser Logik immer die Schuld des «Feindes», des anderen, daß man sich immer mehr atomar bewaffnen muß, und beide Seiten – vielleicht sind es bald mehrere – nehmen dauernd für sich in Anspruch, nur der Gerechtigkeit oder irgendeinem anderen der großen menschlichen Werte zu dienen.

Die Gefahr einer solch mystischen Selbstaufopferung und -hingabe liegt darin, daß sie zu früh stattfindet. Die christlich richtige Mystik der unbewaffneten und entwaffnenden Ohnmacht der Kraft, die der «Friede Christi» ist, welche «nicht von dieser Welt» ist und deshalb jeder Reduzierung des kommenden Gottesreiches auf eine politisch von Menschen geplante Zukunft entgegensteht, wird nicht selten von einigen Christen so interpretiert, als ob das politische Handeln des ethischen, auf Humanität bedachten Menschen sich *außerhalb* des Bereiches des Gottesreiches vollzöge. Zwar ist das Gottesreich etwas anderes als eine auf Gerechtigkeit aufgebaute und gleichzeitig gesunde Wirtschaft, aber mit der hat es ganz entschieden sehr viel, ja alles zu tun.

Es stellt sich dann die sehr drängende Frage, wie Christen die politischen Entscheidungen der Führer der souveränen Staaten nicht nur durch ein moralisches Beschwören und Aufrufen (dem jene zwar wohlwollend zuzuhören scheinen, während sie aber in Wirklichkeit einen solchen Appell grob oder irritiert von sich weisen), sondern auch durch ganz entschiedenes politisches Handeln beeinflussen können. Wenn man diese Frage nicht stellt, heißt das faktisch, daß man den Krieg zu einer vom Menschen unabwendbaren Naturkatastrophe, zu einer biohistorischen Notwendigkeit in der Entwicklung der Menschheit oder zu einer Folge des Unglücks der Erbsünde im Prozeß der menschlichen Geschichte erklärt. Dann sollten wir aber nicht vergessen, daß die vom Christentum verkündigte Erlösung in und durch Jesus Christus die Macht errungen hat, auch wenn dies oft gerade in der Gestalt menschlicher Ohnmacht geschieht. Oder wie es Thomas von Aquin irgendwo formuliert: «Die Macht der Gnade ist reichlicher als die der Erbsünde.» Die Frage ist natürlich wohl, ob wir diese Übermacht

der Gnade in unserem handelnden Auftreten tatsächlich aufgreifen und sie auch tatsächlich wollen. Und die Frage ist, wie wir das tun sollen.

Die Tatsachen sprechen ja für sich: In der gesamten Geschichte der Menschheit wurde Krieg geführt, wurde die Schöpfung entehrt und vernichtet und wurden die Menschen erniedrigt und getötet. Auch Christen haben hierbei weitgehend mitgemacht. Nicht ohne Grund hat die Bibel die Kenntnis einer solchen historischen Erfahrung – im konkreten Fall die Erinnerung an einen Kampf zwischen Nomaden und sesshaften Bauern – als die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) in die Urgeschichte projiziert: Das Zusammenleben von nur zwei Brüdern – die entsprechend dem hier verwandten *genus litterarium* die allerersten Brüder in der Geschichte der Welt waren – reichte, damit es zum Brudermord kam. Daß dieses Geschehen gegen Gottes Gebot verstößt, wird aus dieser Geschichte wohl deutlich. Daraus ergibt sich, daß wenn jemand mit einem Knüppel einen Mitmenschen tötet oder wenn durch Atomraketen vielleicht Millionen Menschen getötet werden und ihre Umwelt zerstört wird, es hier zwischen beiden Fällen naturgemäß einen entsetzlichen und dramatischen Unterschied gibt, daß aber ethisch betrachtet – die Christen sagen hier: «nach Gottes Willen», «durch die Kraft von Gottes Verbot» – beides genau so sehr unerlaubt, unmenschlich und gegen Gott gerichtet ist und daß ein Christ an so etwas überhaupt nicht teilhaben darf.

Dennoch muß man hierbei bedenken, daß es bei uns Menschen meistens so zu gehen scheint, daß erst die unvorstellbaren Massenmorde das menschliche Gewissen bezüglich der Unantastbarkeit jeder einzelnen menschlichen Person aufrütteln. Gerade die graue Anonymität eines Blutbades lenkt die Aufmerksamkeit auf die einzelne Person. So gibt es natürlich einen entscheidenden qualitativen Unterschied zwischen *einem* Brudermord und einem nuklearen Holocaust. Vielleicht ist dies die eigentliche Pointe der biblischen Geschichte über Kain und Abel.

Auch wenn Immanuel Kant vielleicht unbeußt seinen berühmten ethischen Imperativ unter dem Einfluß der bürgerlichen Zeit, in der er lebte, auch als die einzige Möglichkeit und Strategie, die *eigene* Sicherheit zu schützen, formuliert haben mag, dennoch bleibt jenes Prinzip nach wie vor gültig: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als

Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest» (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 66–67). Man könnte diesem Text eine noch weitergehende und ausgeprägtere Interpretation geben: Zwar kann man selbst auf die Wahrnehmung der eigenen Rechte verzichten, nie aber darf man einem anderen seine Rechte und die Anerkennung der Unantastbarkeit seiner/ihrer Person vorenthalten.

In dieser Perspektive der Weigerung, einen Mitmenschen als Instrument zu mißbrauchen, kann zum Beispiel die Folter ethisch auf keine Weise aufgrund der wertvollen, nützlichen Information, die sie liefert, legitimiert werden. Dennoch greifen notfalls alle Staaten, auch die christlichen, auf sie zurück. In einem politischen Machtspiel – und Politik ist konkret immer ein Spiel der Macht, was nicht heißen soll, daß deshalb auch immer Gewalt mit im Spiel ist – spielen moralische Appelle, von wem sie auch ausgehen mögen, und sei es der Papst selbst, in Wirklichkeit eine geringe, meistens unbedeutende Rolle. In der Politik «dieser Welt» hat, was die konkreten Machtverhältnisse betrifft, der Erfolg bzw. die gegebene Folge einer bestimmten Handlung das entscheidende Wort. Auch das Evangelium konfrontiert diese Machtverhältnisse aufgrund ihrer politischen Ökonomie zwar mit der radikalen Kritik der alleinigen Herrschaft und der Menschlichkeit Gottes, aber die rhetorische Leidenschaft dieses Gotteswortes ändert an sich noch nichts an der Politik dieser Welt.

Die konkrete, richtige Frage, die wir uns jetzt stellen müssen, heißt dann: Wie können und vielleicht müssen wir als Christen aufgrund unseres Glaubens an das Evangelium des Friedens auch politisch handeln, und zwar so, daß dieses Handeln tatsächlich dazu führt, einen Atomkrieg zu verhindern, auch, was man realistisch sehen muß, wenn die Ausgangsposition, um das zu erreichen, leider sehr problematisch ist, da die Atomwaffen schon in unserer Mitte sind. Wie können und müssen wir dementsprechend so handeln, daß die mächtigen Staaten ihre Atomwaffen nicht nur nicht einsetzen, sondern sie ohne weiteres vernichten, und zwar am besten so, daß unser radikales, friedliebendes Handeln nach dem Evangelium niemanden dazu ermutigt, einen Atomkrieg zu wagen. Ich sage hier: *am besten*, denn, wenn es dann trotz allem doch zu einem Atomkrieg käme, dann, aber auch erst dann, kann der Christ sagen, daß auch ein Atomkrieg ihn nicht von der Liebe, die Gott uns in

Christus bewies, trennen kann. Durch das Kreuz wurde der Friedensstifter Jesus zum Schweigen gebracht, aber die bekennende Gemeinde weiß aufgrund ihres Glaubens an die Auferstehung, daß er dennoch von Gott zum Herrn der Geschichte eingesetzt wurde. Es gibt eine Kraft, die auch in der Gestalt der Wehrlosigkeit siegt.

Ich stimme deshalb mit bestimmten Politologen darin überein, daß (auch für uns Christen) die Kernfrage lautet: Was ist die beste Strategie, um den Krieg mit Atomwaffen, die es ja jetzt einmal gibt, und den Krieg überhaupt zu bannen? Ich verteidige auch ihren Standpunkt, daß es erst dann, wenn man tatsächlich *in der Politik auf Waffen verzichten* kann, sie auch in großem Umfang verschrottet werden können und daß deshalb der Weg zur militärischen Entspannung über die politische Entspannung läuft. Diese politische Entspannung wird aber auf dieser Welt erst dann strukturell erreicht werden, wenn die wirtschaftlichen, materiellen und geistigen Reichtümer und Werte nicht länger in dem Besitz weniger bzw. in wenigen Teilen der Welt konzentriert, sondern gerecht über die gesamte Menschheit verteilt sind. Ein Wort wie «keine Atomwaffen» scheint deshalb, wo es diese Waffen schon einmal gibt, erst dann politisch zu verwirklichen zu sein, wenn es auf der ganzen Welt gerechtere Verhältnisse und besonders ein wirtschaftliches System geben wird, das die einen nicht dadurch reicher macht, daß die Armen noch ärmer werden, als sie schon sind.

Der Protest und der politische Druck auch und vor allem der Christen muß sich an erster Stelle mit dem ungerechten politisch-wirtschaftlichen System und mit der dadurch gegebenen Konzentration der Macht auseinandersetzen.

Aus diesem Ganzen kann man die entfesselte Logik des Rüstungswettlaufes nicht loslösen. Muß ein Christ sich aber «inzwischen» mit der atomaren Rüstungsspirale abfinden? Kann er hier noch etwas anderes tun, als die Botschaft des Evangeliums unumwunden zu verkünden? Nach dem Evangelium kann er auf alle Fälle nicht an diesem Wettlauf mitarbeiten. Ferner kostet dieser Wettlauf in Ost und West, auch dann, wenn keine jener Waffen je gebraucht werden wird, Millionen an Menschenleben in der hungernden Dritten Welt. Da ist nichts zu machen, argumentiert kühl in Ost und West die jeweils auf eigene Weise selbstgerechte Sicherheitspolitik, die auf beiden Seiten der Ideologie huldigt, es sei alles die Schuld der anderen Partei, nicht der eigenen

Seite, die doch nur die echte Freiheit und Gerechtigkeit will.

Stellen wir jetzt die Frage richtig, wenn wir sie wie folgt formulieren: Was ist unter der gegebenen Voraussetzung, daß die Atomwaffen jetzt einmal bestehen, die beste Strategie? Grundsätzlich ist in dieser Frage auch die Frage nach dem Besitz dieser Waffen enthalten; denn da die gegenseitige Abschreckungsstrategie sinnlos wird und ihr Ziel nicht erreicht, wenn man nicht notfalls auch bereit ist, diese Waffen auch einzusetzen, ist schon aufgrund jenes entschiedenen Willens diese Abschreckung selbst inhuman, eine Bedrohung für die Menschheit und ethisch nicht zu verantworten.

Wenn auch die Christen angesichts der konkreten Situation nicht naiv sein dürfen, sie dürfen genausowenig einen Pakt mit «dieser Welt» schließen, und so müssen sie sich die einzige zwingende Frage stellen: Können sie passiv zusehen, wenn es die Atomwaffen tatsächlich gibt und sie auch aufgestellt werden? Was würde, auch wenn man sich nur auf die reine Selbstverteidigung beschränkt, von diesem «Selbst» schließlich noch übrig bleiben? Welche Werte würde man tatsächlich verteidigen?⁵

Im Zusammenhang mit der Diskussion über die Schritte zu einer einseitigen Abrüstung wurde in den Niederlanden gesagt: «Eine Ethik ohne Politik ist genauso lebensgefährlich wie eine Politik ohne Ethik» (Prof. Kuitert). Ich bin hiermit vollkommen einverstanden. Kuitert fügt aber hinzu: «Es sei denn, wir lassen das Ergebnis als den schließlich bestimmenden Faktor gelten.»⁶ Dieses Ergebnis wäre dann die Tatsache, daß ein Krieg ausbleibt. Prof. Kuitert nennt dies zwar einen krummen Weg, der aber vom Realismus unserer Erfahrungsweisheit gelehrt wird. Es gilt tatsächlich in unserer Welt, so wie sie ist – die Schrift spricht hier von «dieser Welt» –, das Recht des Stärkeren. Auch wenn das Evangelium diesem politischen Darwinismus und Machiavellismus diametral entgegensteht, müssen Christen, die effizient handeln wollen, jener Tatsache in ihrem (auch politischen) Handeln Rechnung tragen. Auch in einer Welt, die von der christlichen Kirche beherrscht wurde, in der mittelalterlichen Christenheit, war das nicht anders. Gegenüber «Macht» kann man sich nie mißtrauisch genug verhalten.

In dieser Angelegenheit bedeutet effizientes Handeln ein Handeln, das den Atomkrieg tatsächlich verhindert. Nun liegt aber die Schwie-

rigkeit der gesamten konkreten Problematik darin, daß die eine Gruppe, zu der auch Christen gehören, behauptet, da es ja nun einmal Atomwaffen gebe, werde das Erreichen des eigentlichen Zieles, nämlich die Verhinderung des Krieges, wenigstens dann, wenn ein Machtgleichgewicht zwischen den beiden potentiellen Gegnern gegeben ist, gerade durch den Besitz von Atomwaffen am effizientesten bewirkt, während die andere Gruppe, der auch Christen angehören, behauptet, jenes Abschreckungssystem und also auch der Besitz von Atomwaffen bergen schon in sich die Gefahr des Atomkrieges, und diese Gefahr sei um so wahrscheinlicher, je mehr Staaten über diese Waffen verfügen – wobei hier in der Politik angenommen wird, die Führer des eigenen Staates besäßen mehr Klugheit und Vernunft als die der anderen.

Wir können zur Zeit nicht ausmachen, welche der beiden Meinungen die richtigere ist, denn die einzigen Atombomben, die bisher im Krieg eingesetzt wurden, wurden abgeworfen, als nur eine Seite diese Bombe besaß und die andere also in dieser Hinsicht wehrlos war. Was aber, wenn beide Parteien ungefähr gleich stark sind? Wer würde dann wagen, sie einzusetzen?

Es stimmt, daß wir bis heute keine der beiden Meinungen verifizieren oder falsifizieren können. Dann sollte man aber doch die kritische Frage stellen: Wie kann man das gewünschte künftige Ergebnis – kein Atomkrieg – so in der Gegenwart vorwegnehmen, daß es heute zum Faktor wird, der entscheidet, welche Strategie richtig ist? Oder bleibt nur noch die Haltung des passiven Sich-Ergebens, des Abwartens, ob ein Atomkrieg kommt oder nicht, um so zu sehen, welche der beiden Meinungen die richtige war? Hier stimmt etwas nicht.

II. Die Praxis des Evangeliums in politisches Handeln übersetzt

Zuerst in der modernen bürgerlichen Welt des Westens und dann auch in den Ländern des Ostblocks wurde die Religion in den Bereich verbannt, von dem aus sie die Sicherheitspolitik der Staaten und ihre wirtschaftliche Konkurrenz nicht mehr zu stören und zu durchkreuzen vermochte. Das Evangelium wurde zu einer Sache der Innerlichkeit, die außerhalb des politischen Geschehens gehalten wurde.

Jetzt kann man die Gesellschaft nicht zu einer Summe individueller Handlungen reduzieren, genauso wenig wie man das Individuum zu einer

Summe gesellschaftlicher Verhältnisse reduzieren kann. Gesellschaften und souveräne Staaten «*wurden*», was sie sind. Dieser Entstehungsprozeß vollzog sich meistens zum größten Teil auf eine Weise, die keiner der Betroffenen vorgesehen, beabsichtigt, geplant oder als solchen bewirkt hatte. Viele gesellschaftliche Prozesse haben eine solche relative Autonomie gegenüber den Wünschen und Absichten derjenigen, die sie in Gang setzen oder gestalten. Diese Prozesse haben ihren eigenen Verlauf und ihre eigene Struktur. Und dennoch sind es Menschen, die durch ihr Handeln z. B. Krieg führen. Zudem prägt die genannte Struktur unter den Voraussetzungen der gegebenen Gesellschaft auch die Persönlichkeitsstruktur der Individuen.

Diese kulturell-anthropologische Gegebenheit erklärt, weshalb der reine Appell an das Gewissen oder an den guten Willen und weshalb auch ein rein verkündigendes evangelisches Zeugnis oft gegen eine Mauer zäher Strukturen prallt. Das zeigt sich besonders dann, wenn wir an den modernen «strukturellen Atheismus» der gesellschaftlichen Strukturen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens denken: Wirtschaft, Politik, Militär, Rechtswesen, Natur- und Geisteswissenschaften. Welche Aufgabe gibt es hier dann noch für die Christen, vorausgesetzt, sie wollen nicht in einem vielleicht heiligen Getto «außerhalb dieser Welt» leben.

Was führte dazu, daß die Juden über Jesus sagten: «Dieser lehrt wie einer, der Vollmacht hat»? Aus dem Ganzen des Neuen Testaments zeigt sich hierauf eine klare Antwort: In seiner Zuwendung zu den Menschen macht Jesus das, worüber er redet, unmittelbar deutlich und wahr. So sagt er dem kleinen Zachäus auf dem Baum nicht etwa: «Gott liebt dich», wie es uns moderne fundamentalistische Plakate von gemieteten Werbeflächen zum Beispiel in Bahnhöfen zuschreien, sondern Jesus kommt in das Haus des Zachäus, ißt und trinkt mit ihm und macht durch sein Handeln, sein Interesse und seine Umsicht diesem Mitmenschen gegenüber *konkret wahr*, daß Gott ihn liebt.

Die Botschaft Jesu war dermaßen mit seinem handelnden, kommunizierenden, neue Wege und Möglichkeiten erschließenden Auftreten verflochten, daß seine Verkündigung und seine Lebenspraxis sich gegenseitig interpretierten und daß Verkündigung und Handeln *zusammen* die Veränderung konkreter Situationen auch bewirkten. Auf diese Weise greift Jesus schon in

dieser Welt auf die Vollendung des Gottesreiches vor. Das mit Worten abgelegte evangelische Zeugnis ist also nur *ein Teil* eines konkreten evangelischen Handelns in der Welt, das auch nur als Ganzes in dieser Welt Kraft ausstrahlt und etwas bewirkt. Dasselbe gilt für die Christen in ihrer *sequela Jesu*, in ihrer Nachfolge Jesu. Denn von der Glaubensgemeinschaft wird nicht nur ein *Bekenntnis* gefordert, sondern eine Praxis, die, wenn auch unter und *in* den Bedingungen dieser Welt, voll in Übereinstimmung mit dem Reich Gottes steht.

In unserer heutigen Situation, in der die Menschheit zu der Einsicht kam, daß die konkret gegebene Gesellschaft weder eine «von Gott eingesetzte Lebensordnung» noch ein reines Ergebnis menschlicher Planung ist, sondern auch ein System, das das Ergebnis von beabsichtigten Taten und von Nichtbeabsichtigtem ist, bekommt jener Zusammenhang zwischen der Verkündigung eines Zeugnisses nach dem Evangelium und der christlichen Lebenspraxis auch eine *politische Dimension*. Neben der Zuwendung zu dem Mitmenschen, einer Beziehung zwischen Personen, wird eine solche einheitliche evangelische Lebenseinstellung auch in politisches Handeln übersetzt, in die Beeinflussung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen und Strukturen, und zwar so, daß diese auf die Dauer nicht länger nur eine Gruppe «heil machen» und das Heil bringen *auf Kosten* anderer Gruppen. Kurzum: Die Zuwendung zum Mitmenschen bekommt auch die Gestalt der Mitarbeit an der Errichtung einer guten und gerechten Gesellschaft.

Es ist falsch, den «Frieden Gottes, der alles Verstehen übersteigt» (Phil 4,7) und den sozialen Frieden auf dieser Welt dualistisch voneinander abzugrenzen. Zwar geht das eineswegs in dem anderen auf, aber dennoch gehören beide zusammen. Theologisch gesehen muß also, und sei es auch in der Gebrochenheit «dieser Welt», ein enger und positiver Zusammenhang bestehen zwischen dem «Frieden Christi» und dem durch menschliche Anstrengungen schon fragmentarisch erreichten und dennoch immer mehr und immer neu zu stiftenden und zu errichtenden sozialen und politischen Frieden. Zwar verweisen einige Politologen und Friedensforscher gelegentlich sogar nicht ohne herablassende Ironie auf «die andere Fakultät», gemeint sind die theologischen Wissenschaften, wenn von dem «Zusammenschlafen von Löwen und Lämmern» und

vom «Umschmelzen von Schwertern zu Pflugscharen» die Rede ist. Dennoch darf ein Theologe, vorausgesetzt er weiß, was in der Friedensforschung gesagt wird, an einer solchen Glaubenssprache nicht vorbeigehen, und er muß wissen, wie er die Übersetzung dieser Sprache in politisches Handeln in Angriff nehmen soll. Denn es gibt ja auch einen theologischen Reduktionismus, der die Gnadenhaftigkeit der Kraft, die dem «Frieden Christi» eigen ist, losgelöst von der menschlichen Geschichte betrachtet, sie also auch gerade dort *neben* oder *oberhalb* der menschlichen Geschichte ansiedelt, wo diese mit den (gewaltlosen) Mitteln dieser Welt eine größere Gerechtigkeit für *alle* (und eben deshalb vordringlich für die Besitzlosen) verwirklicht.

Auch wenn die Gnade und der Friede Christi mehr sind als ihre Erscheinungsform in dieser Welt, kann man sie dennoch nur *in* den historischen Gestalten, die sie in dieser Welt annehmen, entdecken, sowohl unter der Gestalt der Festigung eines politischen und sozialen Friedens als unter der Gestalt des «Friedens des Herzens». Aber auch dieser innerliche, schon an der Erlösung teilhabende Friede äußert sich in dieser Welt auch in der Gebrochenheit der innerlichen Trauer darüber, daß es so viel Feindschaft zwischen Menschen und Völkern gibt und diese sich aus ihrem Besitz- und Besitzerhaltungstrieb nach dem Leben trachten.

Man darf also die Transzendenz Gottes und die Transzendenz des in Gott verwurzelten Glaubens an den vom Evangelium verheißenen Frieden nicht als Vorwand mißbrauchen, um sich gegenüber der Machtpolitik in dieser Welt politisch neutral zu verhalten oder sich höchstens auf einen rein moralischen Protest zu beschränken. Der Friede Christi ruft die Christen auch zur politischen Praxis und zu einer Theologie dieser politischen Praxis auf, denn der Bereich des Sozialen und Politischen läßt sich für einen Gläubigen nicht auf die sozialen und politischen Komponenten dieses Bereiches reduzieren: Auch dort steht immer mehr, steht auch der Mensch und seine Menschlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott auf dem Spiel. Für jemanden, der glaubt, ist seine politische Praxis, die eine Gesellschaft anstrebt, in der es sich menschlich leben läßt und die also auch von Krieg befreit ist, auf sehr entschiedene Weise der *gesellschaftliche und politische Inhalt der christlichen Hoffnung in der Gestalt einer in diese Geschichte eingreifenden Friedenspraxis*⁷.

Die Friedenspolitik der Christen kann sich deshalb nicht mit einer sich auf den moralischen Appell beschränkenden evangelischen Verkündigung des «Friedens Christi» und mit einer rein abstrakten Verurteilung des atomaren Rüstungswettlaufs beschränken. Sie fordert darüber hinaus auch verschiedene politisch praktische und andere Formen der Übersetzung des Friedens-evangeliums in unsere menschliche Geschichte.

Was dies alles konkret bedeutet, kann ich hier zum Schluß nur schematisch zusammenfassen.

Die Christen müssen auf nichtideologische Weise die konkreten Gesellschaftsstrukturen, unter deren Voraussetzung der Krieg als eine Wirklichkeit erscheint, die viele Ursachen hat, analysieren und dabei die Friedensforschung zu Hilfe nehmen. Dabei müssen sie auch der Tatsache Rechnung tragen, daß zwischen den unabhängigen, souveränen Staaten immer mehr Formen der gegenseitigen Abhängigkeit entstehen, so daß die Souveränität dieser Staaten in Wirklichkeit in zunehmendem Maße begrenzt wird. Übrigens ist die Entstehung, Existenz und Erhaltung eines Staates eine in der Geschichte der Menschheit im Gegensatz zu solchen Wirklichkeiten wie Volk, Kultur, Religion... eher zufällige und also sehr relative historische Wirklichkeit.

Auch die Tatsache sollte analysiert werden, daß jene zunehmende Integration der Weltgemeinschaft die dem Krieg eigene Logik ändern kann und auch eine immer größere Konzentration der Macht begünstigt. Zusammen mit anderen können die Christen über Wahlen und durch ihre Einwirkung auf Steuerpolitik und Militäraushalt die moderne Sicherheitsideologie und -politik der unabhängigen Staaten beeinflussen. Gerade die Ideologie dieser Sicherheitspolitik muß analysiert werden. Wer oder was wird in Wirklichkeit gesichert oder geschützt? Und vor allem: zu wessen Nachteil und auf wessen Kosten?

In einer Verkündigung, die zugleich evangelisch und klug ist, muß andauernd auf die politische Dimension unseres Christseins hingewiesen werden. Notwendig ist zudem eine christliche Erziehung zur Friedensarbeit, und auch die Katechese muß auf die politische Dimension des christlichen Glaubens aufmerksam machen.

Schließlich brauchen wir eine von der Friedensforschung inspirierte evangelische Phantasie, die neue Strategien zu entwickeln weiß, denn die traditionellen Denkmodelle haben versagt.

Das alles führt uns zu unserer letzten Frage: Kann die Friedensforderung des Evangeliums, wenn sie mit evangelischer Phantasie weitergedacht wird, auch beinhalten, daß ein Christ sich in seinem (immer beschränkten) politischen Handeln positiv für eine Strategie *einzelner Schritte* auf dem Weg zu einer einseitigen atomaren Abrüstung engagiert? An anderer Stelle in diesem Heft wurde diese Frage negativ beantwortet. Tatsächlich sind in dieser Frage die Geister, auch die der Christen, sehr getrennt, und oft wird die jeweilige Meinung sogar sehr emotional verteidigt. Ich respektiere diese Meinungsverschiedenheit.

III. Ein gefährliches Vertrauen in eine einseitige atomare Abrüstung?

Während ein Christ nach den Worten Jesu und dem Zeugnis des Neuen Testaments mit «dieser Welt» kein Bündnis schließen darf, besonders dann nicht, wenn «diese Welt» bereit ist, durch einen beschränkten oder einen totalen Atomkrieg die Gegenseite vollkommen zu vernichten – wobei wir historisch wissen, daß ein Krieg um so wahrscheinlicher wird, je mehr er beschränkt zu bleiben scheint, was nach der Meinung einiger auch für einen Atomkrieg zutreffen könnte –, stelle ich mir als Christ und Theologe die Frage, ob der *circulus vitiosus*, der Teufelskreis des (atomaren) Rüstungswettlaufs je anders als durch einen *circulus «virtuosus»*, einen «Engels»-kreis des Mutes zur einseitigen (atomaren) Abrüstung durchbrochen werden kann.

Ein solches unleugbar risikobefrachtetes Vertrauen scheint mir in der Tat die letzte, äußerste Möglichkeit zu sein, die aber vielleicht für diejenigen, der an den Herrn der Geschichte glaubt, auch die einzig übriggebliebene, konkrete Möglichkeit ist. Denn alle anderen Mittel scheinen zu versagen, und sie scheinen dies sogar fast notwendigerweise zu tun. Zudem können wir nicht darauf warten, bis auf dieser Welt die verfügbaren Güter überall gerechter verteilt sein werden. Es bleibt also nur jenes riskante, gefährliche Vertrauen, das die einzige Haltung ist, von der aus man sich auf eine Mystik der Ergebung und der Hingabe berufen kann. Denn schließlich haben die Christen aus dem Schicksal ihres Gekreuzigten gelernt, daß eine unbewaffnete und entwaffnende Liebe andere auch dazu reizen könnte, zu einem aggressiven Schlag auszuholen, denn durch sie wird die innere Ohnmacht ihrer

äußeren Machtpolitik auf irritierende Weise offenbar. *Sind die Christen bereit, jenes Schicksal eventuell zu teilen?* Oder wollen sie lieber das Spiel «dieser Welt» mitspielen oder es jedenfalls passiv und abwartend hinnehmen?

Ich meine, daß es tatsächlich *Grenzen* gibt für die Loyalität eines Christen der Macht- und Sicherheitspolitik seines Staates gegenüber. Das lehrt uns auch das Neue Testament. Ich will hier absehen von möglichen Detailstrategien, aber sonst bin ich der Meinung, daß Christen in ihrer politischen Praxis den Weg der Schritte auf eine einseitige atomare Abrüstung hin wagen müssen und daß auch die Kirchenführer den Mut haben sollten, uns Gläubigen diesen Weg eines «gefährlichen Vertrauens» zu weisen.

Lieber Märtyrer sein, da man sich weigert, zu der Möglichkeit eines Atomkrieges beizutragen, als Opfer eines solchen Krieges werden, weil es an Widerstand gefehlt hat. Bei seinem Martyrium denkt der Christ dann an sich selbst und an die anderen, die sich weigern, das Spiel mitzuspielen, bei dem Vermeiden der Opfer denkt er vor allem an die anderen, die von einem Atomkrieg Gemarterten.

Wohl bin ich – wenigstens heute ist das mein Standpunkt – zu der Überzeugung gelangt, daß man weder unmittelbar noch mittelbar aus dem Evangelium ableiten kann, auf welche *konkrete Weise* jene *evangelische* Entscheidung, die sich in das Gehen *politischer* Schritte auf dem Weg zur einseitigen Abrüstung übersetzt, weiter im Detail verwirklicht werden muß. Weiter können wir dem Evangelium auch keine indirekten Kriterien für die konkreten strategischen Details der (notwendigen) Schritte auf eine einseitige Abrüstung hin entnehmen, über die die Christen einigermaßen einer Meinung wären. Deshalb muß das politische Handwerk, das zu einer solchen Abrüstung führt, den Politikern überlassen werden, unter denen es auch Christen gibt, die diesbezüglich fachlich kompetent sein müssen, die sich aber bei ihren Überlegungen über konkrete politische Programme neben ihrer Fachkompetenz auch von einer evangelischen Phantasie helfen lassen sollten. Diese Programme werden dann aber niemals von den Kirchen in deren amtlichen Äußerungen zu der einzig christlich möglichen Konkretisierung der dennoch evangelischen Forderung einer einseitigen Abrüstung erklärt werden dürfen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich hier noch konkreter formulieren: Das Evangelium kann

uns weder unmittelbar noch mittelbar darauf eine sinnvolle Antwort geben, wie jene Schritte zu einer einseitigen atomaren Abrüstung tatsächlich aussehen müssen etwa durch die Entscheidung für eine europäische oder für eine nationale atomwaffenfreie Zone oder wie auch immer. Auch die Kirchenführer müssen mehr als vorsichtig sein, wenn sie hierfür konkrete Richtlinien geben wollen. Dennoch ist jenes freiwillig von Christen auf sich genommene politische Handwerk die notwendige Konsequenz einer evangelischen Friedenspolitik, die darauf drängt, die äußerste, dringliche Möglichkeit wahrzunehmen, nach politisch sinnvollen Schritten auf dem Weg zu einer einseitigen Abrüstung zu suchen.

Wenn die ideologische Sicherheitspolitik der souveränen Staaten mit der Kritik des Evangeliums konfrontiert wird und die Christen da-

durch die Grenzen ihrer Loyalität dem Staat gegenüber erkennen, dann heißt das, daß auch Loyalität gegenüber den Bündnissen, in die jener Staat eingebunden ist, im Evangelium ihre Grenzen hat. Sie müssen, wenn jene Grenzen erreicht sind, konsequent nach dem Evangelium handeln in dem Bewußtsein, daß unter den Voraussetzungen «dieser Welt» auch auf sie, wie früher auf die ersten Christen, Verfolgung und Gefängnis warten.

Die Frage ist hier schließlich nicht, ob Christen eine dekadente Angst vor einem Atomkrieg haben, sondern ob sie noch bereit sind, für «die Sache der Menschen», die auch die Sache Gottes ist, das Martyrium auf sich zu nehmen. Erst dann wird auch «die Sache Gottes» in den Augen der Welt zu einer glaubwürdigen Sache der Menschen werden.

¹ Siehe u.a.: J. Blank, Gewaltlosigkeit-Krieg-Militärdienst: In Urteil und Praxis der Alten Kirche: Orientierung 46 (1982) 157–163, 213–216, 220–223; A. Alföldi, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus (Darmstadt 1967); R. Steinweg (Hg.), Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus (Frankfurt 1980); P. Eicher (Hg.), Das Evangelium des Friedens (München 1982); R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie (Stuttgart 1977) 77–103.

² Erasmus, *Querela pacis undique gentium eiectae profli-gataeque*: W. Welzig (Ed.), Erasmus. Ausgewählte Schriften V (Darmstadt 1968) 359–451.

³ P. Juganaru, *L'apologie de la guerre dans la philosophie contemporaine* (Paris 1933); M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A moral Argument with Historical Illustrations* (New York 1977); D. Senghaas, *Friedensforschung und Gesellschaftskritik* (München 1970); R. Aron, *Penser la guerre*, 2 Bde. (Paris 1976); H. Schrey, *Fünfzig Jahre Besinnung über Krieg und Frieden: Theologische Rundschau* 43 (1978) 201–229, 266–284; 46 (1981) 58–96, 149–180. Siehe auch: E. Schillebeeckx/Th. Beemer/H. van der Ven, *Theologen over kernontwapening = Tijdschrift voor Theologie* 21 (1981) Heft 3; *Wetenschap en vrede (= Cahier 24 des Studiecentrum voor vredesvraagstukken, Nijmegen)* 7 (1982) Heft 3.

⁴ Siehe: M.D. Chenu, *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie* (Paris 1979); H.O. Kirckhoff (Hg.), *Kirche und Kernbewaffnung* (Neukirchen-Vluyn 1981).

⁵ B. Paskins/M. Dockrill, *The Ethics of War* (Duckworth 1979) 61 ff.

⁶ H. Kuitert in der niederländischen Zeitung *Trouw* vom 28. und 30. September 1982.

⁷ E. Schillebeeckx, *Op zoek naar de heilswaarde van een politieke vredespraxis: Theologen over kernwapens* (s. Anm. 3) 232–244.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren, Dominikaner. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie. Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a.: *De sacramentele heilseconomie* (Antwerpen 1952); *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* (Mainz 1959); *Offenbarung und Theologie* (Mainz 1965); *Gott, Kirche, Welt* (Mainz 1970); *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (Mainz 1971); *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1974); *Christus und die Christen* (Freiburg 1977); *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Freiburg 1979); *Das kirchliche Amt* (Düsseldorf 1981). 1982 mit dem Erasmuspreis für Theologie ausgezeichnet. Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nimwegen.