

rien- und Heiligenverehrung und der Einengung des Kirchenbegriffes auf die Rechtskirche, Hierarchie und Priestergewalt, hier die Schmälerung des göttlichen Prinzips mit der übermäßigen Historisierung Christi und seines Heilswerkes und der dogmatischen Entleerung der Kirche. Zum Schluß stellt er fest: „Ein einseitig ethisch-anthropologischer Ansatzpunkt birgt in sich die Gefahr, der christlichen Verkündigung den Charakter der Frohbotschaft zu trüben. Er läßt die christliche Religion mehr als ein System von Lehren und Geboten erscheinen, die der Mensch glauben und befolgen ‚muß‘, denn als System von Taten, die Gott zu unserem Heil getan hat und immer noch tut, die auch für unser Glauben und sittliches Tun den übernatürlichen Quellgrund bilden“ (339). Daher decke sich „das pastorale Gebot der Stunde vollkommen mit der Forderung der authentischen Tradition.

Die Stimme beider aber finden wir überaus glücklich vereint in den Grundgedanken der jüngsten päpstlichen Rundschreiben über den mystischen Leib Christi und über die Liturgie: Zurück zur Mitte, Konzentration des ganzen kirchlichen Dienstes und Betens um Christus, den ‚Einen Mittler‘ zwischen Gott und den Menschen!“ (340) Wer dieses bedeutsame Sammelwerk über „Das Konzil von Chalkedon“ aufmerksam studiert und über seine reichen Anregungen hinaus es in dem katholischen wie — im Sinne der Verfasser — im ökumenischen Raum betrachtet, gewinnt mit einiger Ergriffenheit den Eindruck, daß die Christenheit in ein neues christologisches Zeitalter einzutreten scheint. Zu seiner Meisterung haben Herausgeber wie Verfasser keinen geringen Dienst geleistet. Man möchte nur wünschen, daß viele diese Arbeit mittragen und bedenken.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Die Wehrdienstpflicht im Atomzeitalter

In dem Bericht der Herder-Korrespondenz über „Rüstung und Gewissen im Atomzeitalter“ (ds. Jhg., S. 509) wurde dargelegt, daß ein künftiger Krieg in Westeuropa, wenn er überhaupt stattfindet, wahrscheinlich ein Atomkrieg sein würde. Die maßgebenden Staatsmänner und Generäle haben erklärt, daß die gesamte Verteidigung Westeuropas auf der Voraussetzung beruht, daß die Atomwaffen eingesetzt werden. Wer immer einen Krieg in Europa beginnen würde, der müßte mit diesem Einsatz rechnen; er würde also die Existenz der Menschheit aufs Spiel setzen.

Man darf wohl annehmen, daß kein Staatsmann dieses Risiko eingehen wird, es sei denn, er sieht keine andere Möglichkeit mehr, sein Volk oder dessen staatliche Ordnung zu erhalten. Wenn es also zu einem Kriege kommt, dann wird in ihm der Fortbestand des Menschengeschlechtes für den Fortbestand einer politisch-gesellschaftlichen und moralischen Ordnung eingesetzt. In der Entscheidung für oder gegen den Wehrdienst in einer deutschen Armee hat man also, wie es scheint, zwischen zwei Risiken zu wählen: wer ja sagt, nimmt die Gefahr der Atomverwüstung in Kauf; wer nein sagt, läßt es darauf ankommen, daß eine gesellschaftliche Ordnung untergeht.

Die Vielfältigkeit des Problems

Der folgende Bericht soll nun aber zeigen, daß diese Fragestellung der Vielfältigkeit des Problems nicht genügend Rechnung trägt. Wenn man es auf diese eine Alternative zuspitzt, dann besteht einerseits die Gefahr, daß die Gewissensbedenken der Kriegsdienstverweigerer nicht genügend ernst genommen werden; scheint es doch sonnenklar zu sein, daß man die heiligsten Güter verteidigen muß! Andererseits entsteht der Eindruck, daß eine Wiederaufrüstung Deutschlands sozusagen ein Spiel mit dem Feuer ist und daß der Friede nur durch einen radikalen Pazifismus gesichert werden kann.

Unter den vielen Schriften und Aufsätzen in der katholischen Literatur der Nachkriegszeit, die sich mit dem Problem des Krieges beschäftigen, sind zwei Bücher zu nennen, die als Grundlage für eine sachliche Diskussion

vor allem in Betracht kommen, so daß eine Zusammenfassung ihrer Gedanken nützlich zu sein scheint.

Wer der Überzeugung ist, man könne dem Krieg der Zukunft nichts anderes als den flammenden Protest der Wehrdienstverweigerung entgegensetzen, der muß sich mit den Argumenten auseinandersetzen, die der Bonner Moraltheologe Werner Schöllgen in seinem Buch „Ohne mich! ... Ohne uns?“ (Graz 1951) dem radikalen Pazifismus entgegengehalten hat. Wer dagegen in der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen nur eine Ermattungserscheinung oder gar eine sittliche Verirrung erblickt, die nicht viel Rücksicht verdient, der findet in den Gedanken des Straßburger Dompredigers Pierre Lorson über „Wehrpflicht und christliches Gewissen“ (Frankfurt 1952) die Gründe dargestellt, derentwegen es für den Christen heute so schwer ist, einer Aufrüstung innerlich zuzustimmen.

Gesinnung oder Verantwortung?

Niemand bestreitet, daß der Sinn einer bewaffneten Macht im Atomzeitalter darin liegen muß, den Ausbruch eines Krieges zu verhüten. Die Pazifisten sind der Meinung, man könne dem Frieden nur dadurch dienen, daß man sich weigert, Wehrdienst zu leisten. Sie lösen das Menschheitsproblem des Krieges für ihre Person durch einen radikalen Protest: Ohne mich! Schöllgen stellt die Frage, ob ein solcher Protest genügt, um ein reines Gewissen zu haben. Ist man nicht auch verpflichtet, daran zu denken, daß die Idee des ewigen Friedens und der vollkommenen Gewaltlosigkeit gar keine Aussicht hat, von allen anerkannt zu werden? Wer nicht nur an sich selbst denkt, sondern bereit ist, das Wohl der Menschheit in die Verantwortung seines Gewissens aufzunehmen, muß der sich nicht auch fragen, wie denn das Recht gegen das Unrecht geschützt und friedliche Länder und Völker gegen den Überfall lüsterner Gewalten gesichert werden sollen, wenn alle rechtlich denkenden Menschen sich weigern, Waffen zu tragen? Wenn es sich um leibliche Krankheiten handelt, dann glaubt kein vernünftiger Mensch an Wunderrezepte. Merkwürdigerweise halten aber viele eine „moralistische und ideologische“ Lösung der Krankheitsprobleme des Sozialkörpers für selbstverständlich.

Die Geschichte aber macht es uns zur Pflicht, wie in den anderen großen Problemen der Menschheit so auch in bezug auf die Verwirklichung des Friedens, „allen simplen Patentlösungen ein grundsätzliches Mißtrauen entgegenzuhalten“. Sie entspringen immer einer Grundeinstellung, die Schöllgen mit Max Weber als reine „Gesinnungsethik“ bezeichnet. „Für sie ist mit der Idee bereits alles geleistet. Ihr erscheint die Wirklichkeit als eine Art von ‚materia prima‘: als völlig plastisch, ohne eigene Struktur.“ Solche Gesinnungsforderungen zu erheben, ist ein leichtes, wenn man für das, was geschehen soll, persönlich keine Verantwortung zu tragen hat. Wem es aber darum zu tun oder wem es auferlegt ist, den Ablauf der Geschichte und die tatsächlichen Verhältnisse zu beeinflussen, der muß sich von den Maßstäben einer „Verantwortungsethik“ leiten lassen. Er muß mit den Gegebenheiten rechnen, mit den geschichtlichen und soziologischen Erfahrungen, mit den „durchschnittlichen Defekten der Menschen“. Er darf die Folgen nicht außer acht lassen, die sich gerade aus diesen Umständen ergeben können, wenn er aus Gesinnungsgründen jeden Kompromiß ablehnt. Der protestierende absolute Pazifismus ist eine Form reiner Gesinnungsethik. Deshalb ist er in der Geschichte immer gescheitert: er fordert das Unmögliche und begnügt sich damit, es zu fordern.

„Das Mögliche ist das meiste! Wer das Unmögliche ertragen will, versündigt sich gegen den Kairos der Geschichte; er erreicht weniger, vielleicht gar nichts, oder schließlich: er treibt die Entwicklung in die Gegenrichtung von jenen Idealen, denen der weltfremde Idealist und Gesinnungsethiker zu dienen glaubt“ (48). Es bedarf wohl keines Beweises, daß Schöllgen nicht den Erfolg zum alleinigen Maßstab des Sittlichen erheben will. Er sagt aber, daß eine auf die Wirklichkeit bezogene Gewissensentscheidung sich nicht ausschließlich damit befassen kann, was an sich, im Prinzip und von der Gesinnung her, zu tun wäre, sondern darauf Rücksicht zu nehmen hat, was unter den gegebenen Umständen getan werden kann, um die tatsächliche Entwicklung in gutem Sinne zu beeinflussen. Verantwortlich handeln, das heißt handeln aus dem Wissen, „daß alle Wege nur in Schritten zurückgelegt werden können“.

Biologische und soziologische Gegebenheiten

In einer weit ausholenden anthropologischen Grundlegung zeigt Schöllgen, daß der Kampftrieb des Menschen, der im Kriege zur Herrschaft gelangt, unausrottbar ist. Er hält es für einfältig, von einer bloßen Ächtung des Krieges den ewigen Frieden zu erwarten. Wie alle anderen Triebe des Menschen, so ist aber auch der Kampftrieb offen für eine Überformung, sei es eine bloß rationale, sei es eine sittliche. Darin liegt die Gefahr, aber auch die Chance der Zukunft. Wird der Kampftrieb nur rational überformt, dann kann er zum zweckbestimmten Völkermord entarten. Furchtbarster Fall der Domestikation des Menschen! Wird er dagegen ethisch sublimiert und auf andere Erfüllungsmöglichkeiten hingelenkt, dann kann die biologische Zwangsläufigkeit kriegerischer Auseinandersetzungen aufgehoben werden. Solche Erfüllungsmöglichkeiten sieht Schöllgen vor allem in der Erschließung neuer Kontinente, in dem menschlichen Wagemut und Pioniergeist, den ein solches Menschheitswerk fordern würde. Dahin muß der Kampfinstinkt der

farbigen Völker geleitet werden, wenn er nicht mit biologischer Notwendigkeit zum Kriege führen soll. An diesem Beispiel läßt sich erkennen, was zu tun ist, um den Frieden zu sichern. Dagegen kommt mit der Erklärung, man werde sich an einem künftigen Kriege nicht beteiligen, das erstrebte Gut des Friedens seiner Verwirklichung um keinen Schritt näher.

Dem biologischen Gesetz entspricht ein weiteres, ein „soziologisches Urdatum“ der Geschichte. Wie die Kultursociologie gezeigt hat, verläuft die geschichtliche Entwicklung weithin unter dem Zwang soziologischer Gesetzmäßigkeiten. Freilich gibt dieser Prozeß, je mehr er fortschreitet, auch der rationalen und sittlichen Entscheidung des Menschen immer mehr an Möglichkeiten frei; aber die soziologische Zwangsläufigkeit kann sowenig wie die biologische restlos aufgehoben werden. Es verrät Weltfremdheit, sich die Entstehung von Kriegen so vorzustellen, als hinge sie nur von der freien Entscheidung der Staatsmänner ab. „Der Zwang zur Entscheidung, vor allem die Angst aus dem Wissen um die Unausweichlichkeit eines Ausscheidungskampfes, führt zum Krieg“ (66). Es gibt andererseits aber „moralisch-sittliche Wege, mit deren Hilfe die Menschheit immer wieder versucht hat, die Herrscher von dieser inneren Angst zu entlasten und so den Frieden (gewissermaßen psychotherapeutisch) zu sichern“. Als Beispiel dafür kann die Heiratspolitik im Mittelalter dienen oder die Legalisierung faktischer Macht, wie sie in der mittelalterlichen Krönung symbolisiert und noch im Falle Napoleons versucht wurde. Darum ist es Aufgabe realistischer Friedensarbeit, solche Mittel für unsere Zeit zu ersinnen. Ansätze dazu können in den übernationalen Bindungen liegen, auf die die Außenpolitik unserer Tage hinstrebt und deren Ziel die Schaffung einer neuen übernationalen Autorität und Macht sein muß.

An dieser Stelle spricht Schöllgen ein Wort zugunsten der Macht und ihres Einsatzes gemäß dem 13. Kapitel des Römerbriefes. Gegenüber der „christlichen“ Argumentation mancher Pazifisten, die den Verzicht auf jede Gewaltanwendung fordern, zeigt er, daß die Macht den einzigen Schutz bietet gegen das Überhandnehmen der Grenzmoral, gegen die Vergewaltigung der Gewissenhaften durch die Gewissenlosen. Erst heute, so sagt er, scheint die Menschheit zu begreifen, „daß der Geist nicht aus sich heraus mächtig ist, sondern nur leben kann, wenn eine Mauer aus Macht und Gewalt sich schirmend um ihn legt, wenn sie einen innerlich befriedeten, heiligen Bezirk geistiger Freiheit schafft und sichert“ (59). Es entspricht also nicht den soziologischen Erfahrungen der Geschichte, wenn man darauf vertraut, daß der Kommunismus durch die Selbstentmachtung des anderen Teiles der Welt und durch eine „rein geistige“ Auseinandersetzung überwunden werden könnte.

Die sittliche Wertordnung und der Krieg

Von besonderer Wichtigkeit sind die Ausführungen Schöllgens über die Rangordnung der Werte; denn sowohl die Pazifisten wie ihre Gegner berufen sich ja auf ethische Normen. Auch die Ordnung der ethischen Werte kann, wie Schöllgen darlegt, nur von einer anthropologischen Betrachtung her verstanden werden. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier und ragt über es hinaus, weil er nicht bloß „Umweltwesen“ ist und instinktiv aus dem

und in dem lebt, was er wahrnimmt, sondern weil er seinen „Überschuß an Antrieben“ determinieren kann und dadurch zu einer Geschichte kommt. Nun beweist der Durchblick durch diese Geschichte und Vorgeschichte, „daß der Mensch die Zuchtformen seiner selbst immer aus den geschichtlichen Gemeinschaften genommen hat“ (80), „daß jeder Mensch auf die Gemeinschaft, auf geschichtliche Traditionen gerade in seinem ‚humanen‘ Menschsein hingeordnet bleibt“. Darum ist das Gemeinwohl dem Individualwohl vorgeordnet. Darum ist es berechtigt, „daß der Einzelmensch den Formgehalt seines Lebens, gewissermaßen seine humane Substanz, mit dem Einsatz seines Lebens verteidigt“ (83). Das gilt vor allem auch für den Krieg der Gegenwart, der wieder zum „Religionskrieg“ geworden ist. „Der Streit geht um zwei ... unvereinbare Bilder vom Menschen ... Auf der einen Seite ist der Kernwert das Ideal individueller Freiheit, auf der anderen Seite: das Ideal der Solidarität in der Eingebundenheit in ein Kollektiv. Wer je in einer dieser Formen groß geworden ist, weiß in der anderen nicht zu leben und versinkt als Person ins Bodenlose“ (84). Wenn die schöpferische Synthese, die zu einem echten Ausgleich dieser beiden Ideale führen kann, nicht gelingt, dann wird es in tragischer Verwicklung zuletzt zu einem gewaltsamen Austrag dieses Gegensatzes kommen, weil den Menschen der Sinn ihres Lebens wichtiger ist als das Leben selbst.

Am Leben zu bleiben, das ist ein *Vitalgut*, ein *bonum physicum*. Über ihm erhebt sich das *bonum honestum*. Die Ethik des Christentums verurteilt zwar den Mord und den Selbstmord; sie verneigt sich aber vor dem Martyrium, der gewollten Hingabe des Lebens für die religiöse Überzeugung oder für ein sittliches Gut. Das Leben ist kein absoluter Wert; es ist nur ein „Gefäß voller Möglichkeiten“. Der Christ kann die von der Lebensphilosophie ausgehende Überschätzung des Wertes des irdischen Lebens nicht mitvollziehen. Es ist ihm aufgegeben, „daß er sich aktiv zu seinem Existieren verhält, planend und handelnd mit ihm umgeht“ (96). Diese Aufgabe aber stellt ihn zuweilen vor die Pflicht, das endliche Gut seines Lebens im Dienste höherer Güter hinzugeben.

Es sind also nicht nur biologische und soziologische Zwangsläufigkeiten, die immer wieder zu Kriegen geführt haben. Die Geschichte weiß auch von „heiligen Kriegen“ zu berichten, die aus ethischen Antrieben geführt wurden. Es sind jene Kriege, in denen um den Bestand oder die Überlegenheit eines bestimmten Ethos und der dieses Ethos tragenden Gemeinschaft gekämpft wurde, die also von der Verpflichtung gegenüber dem überindividuellen, in der eigenen Gemeinschaft gründenden Lebenssinn diktiert zu sein schienen. Als Beispiel für solche Fälle könnte an die Auseinandersetzung der europäischen Völker mit dem Islam erinnert werden. Diese Hinweise sollen zeigen, daß der Krieg unter gewissen Umständen im „sozialen Gewissen“ — wie Scheler die Verpflichtung gegenüber der eigenen Gemeinschaft als der Grundlage des persönlichen humanen Daseins genannt hat — als sittliche Pflicht erscheinen kann, und zwar gerade dann, wenn es sich nicht um Provinzen oder materielle Rechte handelt, sondern um Ideen und Überzeugungen. Kann aber der Christ, wenn er sich an das Evangelium hält, dieses „soziale Gewissen“ gelten lassen?

Im theologischen Teil seines Buches untersucht Schöllgen, in welchem Sinne die katholische Moraltheologie sich zur Friedensidee bekennt. Zum Verständnis ihrer Lehre muß daran erinnert werden, daß die chiliastische Hoffnung auf den „ewigen Frieden“ von der Kirche nicht geteilt wird. Ferner spielt in dieser Sache die katholische Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Erlösungs- und der Schöpfungsordnung eine entscheidende Rolle. Das wird bei der Auslegung der Bergpredigt deutlich werden.

Das Alte Testament nimmt die Kriege als etwas so Selbstverständliches hin, daß der Frühling umschrieben wird als die „Zeit, wo die Könige in den Krieg ziehen“ (2 Sam. 11, 1). Sowenig wie den Krieg hat das Alte Testament die Blutrache abgeschafft; es hat sich darauf beschränkt, sie zu regeln. Der Krieg zur Verteidigung der Heimat und vor allem zur Verteidigung der Religion ist ein heiliger und gottgewollter Krieg, wie die Makkabäerbücher zeigen, und das, obwohl die Kriege im Alten Orient mit unvorstellbarer Grausamkeit ausgetragen wurden. Das Fünfte Gebot verbietet, einen Menschen heimtückisch oder leichtfertig totzuschlagen, aber es verbietet weder die Todesstrafe noch den Krieg. Freilich läßt die geschichtliche Entwicklung im Alten Testament einen Fortschritt in der ethischen Sublimierung der primitiven soziologischen Strukturen erkennen. Aber die Frage nach einer persönlichen sittlichen Entscheidung gegenüber dem Phänomen des Krieges wird nicht gestellt.

Das Neue Testament muß im Zusammenhang mit dem Alten verstanden werden, soweit Jesus nicht ausdrücklich ein „Neues Gebot“ gegeben hat. Die Bergpredigt zeichnet nach der Interpretation Schöllgens das Idealbild des vollkommenen christlichen Menschen. Sie zeigt einen Weg, der von einem jeden Gläubigen mit Hilfe der Gnade beschritten werden muß, aber nicht von allen bis zum Gipfel erstiegen werden kann. Im Sinne dieser Wegweisung unterscheidet die Theologie zwischen dem Gebot, das den *Ordo iustitiae*, und dem Rat, der den *Ordo caritatis* angibt. Dem *Ordo caritatis* gehört auch die berühmte Stelle bei Paulus an, wo er den Rat gibt: „Besiege das Böse durch das Gute“ (Röm. 12, 17). Das unmittelbar folgende Kapitel über das Schwert der Obrigkeit ist ihm nicht als Gegensatz hierzu erschienen. Ja es scheint wie zu dem Zweck geschrieben, allen Mißverständnissen des Gebotes der Feindesliebe vorzubeugen. „Die Kraft eines liebemächtigen Herzens vermag das Böse zu überwinden ... Wo aber schwache Herzen dem Bösen immer weiteren Raum geben, dort ist die Obrigkeit aufgerufen, ... das Böse von oben her zu bekämpfen“ (121). Zusammenfassend könnte man sagen: Die Ethik des Neuen Testaments weiß um einen Doppelaspekt menschlichen Lebens, um die Begegnung im personalen Bereich von Ich und Du und um die Ordnungsmacht, die solche Begegnung überhaupt erst ermöglicht und sichert. So bezieht sich auch das Gebot der Feindesliebe auf den Bereich der persönlichen Begegnung. Wollte man es im Sinne des radikalen Pazifismus auslegen, dann würde sich ja daraus ergeben, daß man die Menschen, die einem am nächsten stehen, ohne jede Verteidigung der Willkür auch des grausamsten Feindes schutzlos preisgeben müßte, eine völlig unsinnige Zumutung.

An dieser Stelle macht der Verfasser auch darauf aufmerksam, daß eine entschlossene Haltung gegenüber einem potentiellen Angreifer, verbunden mit einer Rüstung für den Fall des Angriffes, die gar keine Zweifel am Ernst des Verteidigungswillens aufkommen läßt, die ethisch bedeutsame Funktion hat, das Böse im Keim zu ersticken, eine wichtige Bemerkung zur gegenwärtigen politischen Situation (vgl. 124 ff.).

Die Theologie und der Krieg

Die Theologie hat nun, wenn sie diese Grundsätze anwendet, zweifellos die Aufgabe, den Raum für diejenigen Menschen zu sichern, die das Ideal der Bergpredigt mit der ungebrochenen Ganzheit ihres Lebens anstreben. In diesem Sinne erkennt Schöllgen ein subjektives Recht auf Kriegsdienstverweigerung an, wenn es sich als natürliches Komplement zu einem charismatischen Leben, einem allseitigen Heiligkeitsstreben, ergibt. Aber selbst hier meldet sich die „Realdialektik der Spannungen“, die nicht aufzuheben ist. Es gibt ja nicht nur jenes Recht des Einzelnen, sondern auch die Rücksicht auf die anderen. Und wie leicht kann auch der Mensch, der alles Gott anheimstellen will, die Grenzen seiner Kraft überschätzen und im Verzicht auf die Verteidigung gegen die Gewalt des Bösen vermessend handeln!

Die Lehre der Theologie über den Krieg spiegelt im übrigen die jeweilige soziologische Struktur der Kriege wieder. Nie und in keiner Frage des Lebens hat die Kirche versucht, soziologische Gegebenheiten durch radikale Proteste einfach aus der Welt zu schaffen. Sehr treffend weist Schöllgen hin auf die Haltung der Apostel zur Frage der Sklaverei und auf die große Bedeutung, die dem Philemonbrief als einem Bestandteil des Neuen Testaments in diesem Zusammenhange zukommt: „Diese unsentimentale Art, die gar nicht darauf aus ist, auf Erden ein Paradies oder Schlaraffenland zu bauen, wie es in vielen Utopien geschildert wird, ist dem Christentum auf die Dauer eigen geblieben“ (140).

Man könnte sagen: die Kirche und mit ihr die Theologie haben die jeweils gegebene soziale Ordnung einschließlich ihrer Mängel hingenommen und ihre ganze Kraft darauf verwendet, subjektive Exzesse zu verhüten und Antriebe zu einer allmählichen Vervollkommnung der sozialen Ordnung zu verkündigen. Ohne Begeisterung, aber auch ohne Protest hat sie sich in die Ordnung des Römischen Reiches gefügt. Aber sie hat schon in diese Ordnung und ebenso in die späteren unermüdlich die Saat ethischer Werte gesät, und diese Saat ist langsam, aber stetig aufgegangen. Im Zeitalter des Heiligen Römischen Reiches hat sie durch die Lehre von den gerechten Grenzen des Krieges das Fehdewesen gedämpft und schließlich beseitigt, indem sie die Entscheidung über Krieg und Frieden in die Hand des rechtmäßigen Herrschers legte. In seiner Hand aber hat sie das Schwert gesegnet, auf daß er es gegen die Feinde der christlichen Ordnung, wie sie nacheinander auf der Bühne der Geschichte erschienen, in Anwendung von Röm. 13, 4 gebrauche. Wiederum aber hat sie Einhalt geboten, als die Conquistadoren dieses Schwert in Amerika mißbrauchten.

Im Zeitalter der Nationalstaaten wandelte sich auch der Stil der Kriege, und zwar im Sinne einer Formalisierung des Kriegegesetzes. Man kämpfte um Hoheitsrechte und trug dynastische Rivalitäten aus, aber in einer streng geregelten Form. Dem formal-juristischen Denken der

Kabinette galt der Krieg als ein normales Mittel der Politik, so daß die Lehre von der Ungerechtigkeit des Angriffskrieges auf taube Ohren stieß. Andererseits aber hat die Völkerrechtsphilosophie besonders der spanischen Theologen zur Vermenschlichung der Kriegführung erheblich beigetragen.

Heute haben nun die Kriege wieder einen „ganz anderen Tiefgang“ bekommen. Zumal nach der Lehre von Rosa Luxemburg und Lenin wird der Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus in der Endphase als Vernichtungskrieg ausgetragen. „Es geht also um einen eschatologischen, dogmatisch festliegenden Krieg“ (147). Die Lehre von der Bedeutung der Eliten, die ins politische Bewußtsein gedrungen ist, trägt noch dazu bei, das Gesicht dieser Kriege wieder mit Zügen antiker Grausamkeit zu zeichnen. „Hilfe und Rettung kann hier nur der alte Gedanke der Gerechtigkeit bieten: vertreten durch den Spruch einer international anerkannten Schiedsgerichtsbarkeit. Alles hängt von ihrem moralischen Prestige ab. Kann sie die Welt wirklich glauben machen, daß sie das Recht und das Gute will, dann allein könnte sie sich auf die Dauer durchsetzen. Fehlt dieses Vertrauen, dann bleiben die Kämpfe: gleichgültig, ob in der Form offiziell erklärter Kriege oder in der Gestalt von Revolutionen, Sabotagen, Untergrundbewegungen und all dem, was fast den Anschein macht, als sei der offizielle Krieg erledigt und durch solche, viel grausamere Formen abgelöst“ (156).

Die Schwäche des Pazifismus

Im letzten Abschnitt betrachtet Schöllgen die innere Schwäche des vulgären Pazifismus. Er tut es unter dem Antrieb der uns allen unmittelbar gestellten Aufgabe, einen künftigen Krieg unter allen Umständen zu verhüten. Der radikale Pazifismus ist, wie er darlegt, allzu sehr mit Ressentiments, mit Sentimentalität geladen und von einer säkularisierten Eschatologie erfüllt, er ist zu einseitig verblindet gegen die Fülle der Werte, er kommt einem fanatischen, ja zynischen Defätismus zu nahe, als daß er gegenüber dem Leben im Recht sein oder gar sich durchsetzen könnte. „Nur wer den Mut hat, in die Abgründe der Geschichte hineinzuschauen, weiß abzuschätzen, wieviel notwendig war, um ein bescheidenes Glück und eine geringe Rechtssicherheit innen- und außenpolitisch zu sichern. Wer ungeschichtlich denkt, handelt ohne Maßstab“ (182). Wer dem extremen Militarismus des Dritten Reiches heute das Extrem des Defätismus entgegengesetzt, tauscht einen Irrtum gegen den andern. Durch die goldene Regel der Nächstenliebe (Mt. 7, 12) sind wir gehalten, zum Besten aller Mitmenschen mit vorsorglicher Klugheit zu handeln. „Wer darf sich unterfangen, selbstherrlich zu entscheiden, daß der Mitmensch wehrlos gemacht wird, daß er defätistisch Ehre, Freiheit, Kultur, Vaterland ohne Versuch der Verteidigung preisgibt? Der Kampfcharakter ist dem Leben nicht zu nehmen“ (199).

Worin besteht die wahre Friedensgesinnung?

Den Ertrag der Studie von Schöllgen erblicken wir darin, daß sie die ethische Diskussion über den Wehrdienst zum Realismus zwingt. Wer den Krieg mit einem Schlage dadurch aus der Welt schaffen will, daß er eine einseitige Abrüstung fordert und sich weigert, an der Verteidigung gegen den Angriff der Gewalt teilzunehmen und sie vor-

zubereiten, der dient nicht dem Frieden; er handelt aus weltfremder Verkenning der biologischen, soziologischen und psychologischen Gegebenheiten, die stärker sind als der lauterste Friedenswille. Es kann sein, daß die Entwaffnung eines einzelnen Landes inmitten einer bewaffneten Welt die Invasion der Gewalt eher fördert als verhindert und daß der Einbruch einer fremden Macht in dieses Vakuum bei der heutigen Verflechtung der Beziehungen zwischen den Völkern einen Weltkrieg auslöst. Wer den Frieden nicht nur fordert, sondern ihn verwirklichen will, muß in Erwägung ziehen, daß Spannungen zwischen den Völkern unvermeidlich sind. Er muß deshalb eine Politik unterstützen, die alles aufbietet, um diese Spannungen zu mildern, damit sie nicht gemäß den von Schöllgen aufgewiesenen Gesetzen in Zukunft mit Notwendigkeit zu neuen Kriegen führen. Von einem bestimmten Spannungsmoment an kann kein Mensch mehr den Krieg verhindern, am allerwenigsten die radikalen Pazifisten.

Sollte jemals diese Stunde schlagen, dann erst wird es Pflicht des Gewissens und überhaupt möglich sein, die rechte Entscheidung zu treffen. Vorläufig ist jeder verpflichtet, das Seinige zu tun, um das kostbare Gut des Friedens geistig, seelisch, sozialpädagogisch, wirtschaftlich und politisch zu fördern. Dazu gehört auch die Bereitschaft zur Verteidigung gegen einen gewaltsamen Angriff. Die Darlegungen Schöllgens gehen darauf hinaus, daß es objektiv ein Recht zur absoluten Verweigerung des Wehrdienstes nicht gibt. Dennoch muß das Gewissen derer geachtet werden, die unter Berufung auf ihre Überzeugung den Kriegsdienst oder auch den Wehrdienst in Friedenszeiten verweigern zu müssen glauben. Das Recht zur Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen ist durch das deutsche Grundgesetz verbürgt, jedoch noch nicht näher umschrieben. Welche Gesichtspunkte müssen beachtet werden, damit der Schutz des Gewissens wirksam ist, aber auch nicht mißbraucht werden kann?

Die Motive der Kriegsdienstverweigerer

Pierre Lorson hat sich bemüht, diese Gesichtspunkte so vollständig wie möglich zusammenzustellen. Er beginnt sein Buch mit einer Aufzählung der Gewissensgründe, die von den Kriegsdienstverweigerern tatsächlich vorgebracht worden sind. Da ist zunächst die Gruppe der religiösen Kriegsdienstverweigerer: Mennoniten, Zeugen Jehovas, Quäker, manche Protestanten, vereinzelt auch Katholiken, die sich auf das Gebot der Feindesliebe berufen. Dann gibt es Sozialisten, die den Krieg als eine Ausgeburt des Kapitalismus ablehnen, und extreme Liberale, die gegen eine allgemeine Dienstpflicht im Namen der persönlichen Freiheit protestieren. Andere Kriegsdienstverweigerer berufen sich auf Gründe verschiedenster Art. Lorson nennt zum Beispiel folgende: Rüstung ist die Ursache für die Armut der Völker; sie leistet dem Nationalismus Vorschub; sie steht im Dienst sehr fragwürdiger Herrschaftsansprüche und Ideologien, denen das Wort von der Verteidigung der Heimat nur zur Tarnung dient; sie ist ein gefährliches Instrument in der Hand von Regierungen, die nicht wahrhaft unabhängig, sondern vielleicht nur Exponenten bestimmter gesellschaftlicher Klassen oder Mächte sind; sie würde im Ernstfall dazu führen, daß Brüder des gleichen Volkes gegeneinander kämpfen müßten; sie ist nichts weiter als das

Mittel, durch das die herrschende Schicht des kapitalistischen Gesellschaftssystems sich an der Macht zu halten versucht; sie führt mit Notwendigkeit zum totalen Krieg der Zukunft; sie ist kein geeignetes Mittel mehr, die Gegensätze zwischen den Völkern auszutragen, weil diese Gegensätze ideologische sind, die sich durch Waffengewalt nicht auflösen lassen; der Wehrdienst von heute entwürdigt den Menschen, da er nicht Kämpfer, sondern Mordingenieure heranbildet; er wirkt sich für die sittliche Entwicklung der Jugend schädigend oder gar verderblich aus; er setzt zudem die Soldaten der Gefahr aus, nach dem Nürnberger Beispiel vor Gericht gestellt zu werden, da ja der Krieg völkerrechtlich geächtet ist.

Katholiken berufen sich auch auf die Autorität der Kirche und mancher ihrer Theologen. Von Leo XIII. bis zu Ottaviani geht die Reihe der Autoritäten, die den Krieg von heute verwerfen. Sind die abstrakten Grundsätze vom gerechten Krieg heute überhaupt noch anwendbar, da die Kirche doch immer wieder die Wahrheit herausstellt, daß der moderne Krieg kein Mittel zur Lösung internationaler Konflikte ist?

Für die Bildung eines politischen Urteils über die Behandlung der Kriegsdienstverweigerer ist es ferner nicht unwichtig, zu wissen, wie groß vermutlich ihre Zahl ist. Wir nennen die von Lorson ermittelten Zahlen, wenn sie auch seiner Meinung nach nicht unbedingt zuverlässig sind, weil die Politiker und Militärs sie gern unterschätzen, während die Kriegsdienstverweigerer selbst sie übertreiben. Doch gibt es einige einigermaßen zuverlässige Beispiele: In der Schweiz zählte man von 1914 bis 1945 vor den Gerichten 350 Dienstverweigerer aus Gewissensgründen; in Kanada waren es im letzten Kriege 10700, darunter 28 Katholiken; in England zur gleichen Zeit 61000; in den Vereinigten Staaten etwa 30000, darunter 150 Katholiken; in Frankreich verweigerten 1948 15 Einberufene den Wehrdienst. Doch ist in diesem Lande die Zahl der illegalen Flüchtlinge vor dem Wehrdienst von jeher hoch. Im Jahre 1911 schätzte der Kriegsminister sie auf etwa 80000. Trotzdem besteht ein gewisses Mißverhältnis zwischen den angelsächsischen und den kontinentalen Ländern. Es erklärt sich aber wenigstens zum Teil daraus, daß die Wehrdienstpflicht und das Soldatentum auf dem Kontinent eine lange Tradition besitzen, und ferner daraus, daß die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen in den angelsächsischen Ländern durch Gesetze und durch eine starke öffentliche Meinung geschützt ist. Sicher spielt auch der Untertanengehorsam und die politische Unmündigkeit der kontinentalen Völker eine Rolle. Mit zunehmender politischer Reife wird auch die Zahl derer wachsen, die sich ein eigenes politisches Urteil über Krieg und Frieden bilden. Deshalb wird die Frage der Kriegsdienstverweigerung auch in Europa an Bedeutung gewinnen.

Die Theologen und die Kriegsdienstverweigerung

Wann hat ein Kriegsdienstverweigerer also Anspruch auf Rechtsschutz? Lorson befragt zuerst die Theologie. In ihr, so stellt er fest, gibt es keine einheitliche Meinung über die Gerechtigkeit eines heutigen Krieges und Wehrdienstes. Besonders fehlt in der Theologie eine gründliche Würdigung der Sache vom Gewissensstandpunkt der Kriegsdienstverweigerer aus. Die Theologen wenden ihre Aufmerksamkeit fast ganz dem abstrakten Problem der Bedingungen eines gerechten Krieges zu. Unter dieser Vor-

aussetzung sind sie in der Mehrzahl den Kriegsdienstverweigerern nicht eben günstig gesonnen und sehen in deren Argumenten nichts anderes als den Ausdruck eines irrigen Gewissens. Brouillard z. B. stellt sich auf den Standpunkt: „Dem einzelnen Bürger obliegt die Pflicht, zu gehorchen, wenn er einberufen wird; er muß es unserer Regierung und den zuständigen Fachleuten überlassen, die Notwendigkeiten der nationalen Sicherheit zu bemessen“ (51). Er nennt die Haltung der Kriegsdienstverweigerer eine „bestürzende Naivität“. Nicht viel anders äußert sich der bekannte Völkerrechtstheologe Yves de la Brière. Über den Pazifisten fällt er das erbarmungslose Urteil: „Psychologisch kann man in einem solchen Falle den Missetäter mit seinem guten Glauben entschuldigen. Vom sozialen Standpunkt aus aber kann er nicht von den gerechten Zwangsmitteln befreit werden, die seiner Übertretung entsprechen und mit Recht vom Interesse der Gemeinschaft und des Staates erfordert werden“ (54). Für die absoluten Pazifisten ist nach seiner Meinung das Sanatorium oder das Konzentrationslager der gegebene Aufenthaltsort. Etwas milder urteilt dieser Theologe über jene Menschen, die den Wehrdienst nicht allgemein, sondern nur in bezug auf einen ihrer Meinung nach ungerechten Krieg verweigern. Aber auch in diesem Falle müßten, wie er sagt, „ganz monströse Umstände“ vorliegen, um ein solches Gewissensurteil zu rechtfertigen. Als Beispiele führt er die Sache der Kommunisten im spanischen Bürgerkrieg und die Sowjetunion an. Lorson bemerkt dazu: es sei beachtlich, daß selbst ein Theologe, der die Kriegsdienstverweigerung so entschieden verurteilt, gewisse Fälle gelten läßt, in denen sie zur Gewissenspflicht werden kann.

Es scheint nun aber, daß sich im Urteil der Theologen allmählich ein Wandel anbahnt, wenn sie auch grundsätzlich an der Möglichkeit eines gerechten Krieges in unseren Tagen festhalten. Nach den Erfahrungen des letzten Krieges und besonders nach dem Abwurf der Atombomben und in Voraussicht eines künftigen Atomkrieges halten manche das Problem, wie es sich heute stellt, praktisch für unlösbar. „Es gibt kein gesundes Urteil mehr“, schreibt Jarlot, „die Begriffe das Wahren und Guten werden in ihr Gegenteil verkehrt. Unendlicher sittlicher Schaden entsteht, wenn weiß in schwarz verkehrt wird, wenn die Menschen ehrlich ihre Pflicht erfüllen wollen, aber nicht mehr wissen, wo ihre Pflicht liegt...“ (63). Dieser Theologe steht unter dem Eindruck, daß in einem zukünftigen Krieg nicht mehr nur einige Millionen Tote und einige Billionen vernichteter Sachwerte auf dem Spiele stehen. Ein solcher Krieg würde vielmehr die ungeheuersten sittlichen Verwirrungen heraufbeschwören. Man denke an einen Piloten, der eine Wasserstoffbombe auf eine schlafende Großstadt abwerfen soll! Man denke an die wahrscheinlichen Auswirkungen dieser Waffe auf ferne Länder, künftige Generationen und vielleicht sogar auf die Zukunft unseres Planeten! Tastet nicht ein solcher Krieg die Schöpfungsordnung selbst an? Verletzt er nicht viel tiefere Gesetze, als Schöllgen sie aufgewiesen hat, um die Unvermeidlichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen einsichtig zu machen? Und trifft die Mitverantwortung für einen solchen Krieg nur den, der eine Atombombe wirft, nicht ebenso auch jeden anderen, der das Getriebe eines solchen Krieges mit in Gang hält?

Auch in der wichtigen Frage, ob der Bürger eines Staates

seiner Regierung ohne weiteres vertrauen dürfe, wenn sie einen Krieg beginnt, ist die Meinung der Theologen geteilt. Lorson führt eine so gewichtige moraltheologische Autorität an, wie sie in Arthur Vermeersch verkörpert war. Dieser schrieb: „Heute ganz besonders, wo die öffentlichen Autoritäten so wenig Rücksicht auf das Gewissen nehmen, können die Gelehrten und Theologen nicht einfach unbesehen und willkürlich die Gerechtigkeit eines Krieges zugeben oder verteidigen. Die Dienstpflichtgesetze gelten allgemein als Pönalgesetze (d. h. als Gesetze, die nicht das Gewissen binden); dies um so mehr, als sie von einer wirklichen Gerechtigkeit nur allzuweit entfernt sind. Man kann desertieren, wenn es sich um (sittlich) unerträgliche Dienste oder um schwere sittliche Gefahren handelt“ (Theol. mor. 2. Aufl. 1928, II nr. 569). Ja man kann auch die Stimme derjenigen Theologen, so meint Lorson, nicht einfach unterdrücken, die es für schlechthin verwerflich halten, wenn ein Christ zu den Waffen greift. Ihre Reihe reicht von Justin über Tertullian, Cyprian, Origenes, Laktanz, die darüber ganz kategorisch urteilen, bis zu Ottaviani, Stratmann und Ude, die von der Unsittlichkeit wenigstens des modernen Krieges überzeugt sind. Vom heutigen Kriege sagt auch Lorson mit ihnen: „In der Tat handelt es sich hier nicht bloß um einen qualitativen oder quantitativen Unterschied. Das innerste Wesen der Wirklichkeit selbst, auf die wir die juristischen Prinzipien (vom gerechten Krieg) anwenden, ist ein völlig anderes geworden“ (86 f.). Mit anderen Worten: Das Kriterium der Gerechtigkeit auf einen Atomkrieg anwenden heißt sich im buchstäblichen Sinn zu dem Wort bekennen: fiat justitia, pereat mundus!

Die Unterscheidung zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg

Die Moraltheologie versucht seit langem, das Problem der Gerechtigkeit praktisch durch die Unterscheidung zwischen dem unsittlichen Angriffskrieg und dem gerechten Verteidigungskrieg zu lösen. Es wird immer zweifelhafter, ob diese Unterscheidung auch heute und in Zukunft noch brauchbar ist. Lorson zieht aus seinem Überblick über die Geschichte der Theologie die Folgerung, daß der Christ heutzutage auf keinen Fall mehr die Feindseligkeiten eröffnen dürfe. In einem solchen Falle müßte er vielmehr der Autorität den Gehorsam verweigern. Nun hat aber schon unser Bericht über den mutmaßlichen Ablauf eines Atomkrieges im vorigen Heft, und ferner haben die Darlegungen nach Schöllgen gezeigt, daß die Entwicklung zum Kriege von einem bestimmten Augenblick an zwangsläufig wird, so daß es dann kaum mehr möglich ist, zu unterscheiden, wer der Angreifer und wer der Verteidiger ist. Mindestens läßt sich das nicht beurteilen, wenn man nur darauf achtet, welche Partei den ersten Schuß abgegeben hat. Deshalb ist es einem gewöhnlichen Staatsbürger fast unmöglich gemacht, sich über die Gerechtigkeit eines Krieges in dem Augenblick ein klares Urteil zu bilden, in dem er sich entscheiden muß.

Noch eine weitere Tatsache scheint das Schema zu sprengen. Schöllgen hat das Verdienst, auf sie aufmerksam gemacht zu haben. Seit dem Jahre 1945 sind überhaupt keine „Kriege“ mehr geführt worden, weder in Korea noch in Indochina. Der Koreakrieg war eine internationale Polizeiaktion, der indochinesische ein Bürgerkrieg. Was die Erlaubtheit eines Bürgerkrieges betrifft, hat sich

vor allem unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Regimes ein beträchtlicher Wandel der Meinungen über das Widerstandsrecht vollzogen, das einen Bürgerkrieg unter Umständen zur sittlichen Pflicht machen kann, was ja denn auch in der öffentlichen Meinung im Falle von Indochina sehr deutlich sichtbar wurde.

Noch wichtiger aber ist die Lehre des Koreakrieges. Nach der einhelligen Tradition der Kirche ist die Obrigkeit nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, das Schwert „gegen den, der das Böse tut“ (Röm. 13, 4), zu führen. Wenn man diesen Grundsatz auf die Gegenwart anwendet, ist dann nicht die Gemeinschaft der Vereinten Nationen berufen, der Bedrohung durch Gangster des Völkerlebens mit jenem letzten Ernst entgegenzutreten, der nur durch bewaffnete Macht garantiert wird? Sind die Völker nicht verpflichtet, bei einer solchen völkerrechtlichen Polizeiaktion mitzuwirken? Nach der Lehre der Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1948 sind sie es um der Solidarität der Menschheit willen. Wenn auch die Autorität der UN, vor allem wegen des Vetorechtes jeder einzelnen Großmacht, noch sehr unvollkommen ist, darf man doch nicht übersehen, daß sie in Korea immerhin einen Beweis für die Wirksamkeit übernationaler Gemeinschaften erbracht hat. Die Internationalisierung der Streitkräfte verändert also unsere Problemlage. Der Weg dazu ist nun aber mit der NATO und besonders im Falle der westdeutschen Wiederaufrüstung beschränkt worden. Das künftige deutsche Heer wird einen nationalen Krieg gar nicht mehr führen können, und es scheint, daß der fortschreitende Zusammenschluß der Westmächte überhaupt jeden Krieg zwischen ihnen unmöglich macht. Aus den nationalen Armeen bildet sich allmählich eine internationale Ordnungsmacht. Wenn auch die NATO, nach ihrer rechtlichen Form betrachtet, noch unter die Kategorie der Bündnisse eingereiht werden muß, so ist sie wegen der wenigstens begonnenen Integration der nationalen Streitkräfte doch wohl ein erster Schritt auf dem Wege zu einer überstaatlichen Ordnung. Diese Ordnung kann, wie Schöllgen überzeugend dargestellt hat, nur in Schritten verwirklicht werden. Der Einwand, die NATO sei noch kein übernationales Ordnungselement — denn eine überstaatliche Autorität sei erst dann entstanden, wenn alle Staaten und Völker sich ihr unterwerfen —, ist geschichtlich unrealistisch. Auch eine Staatsregierung ist nicht erst dann legitim, wenn alle Bürger sie anerkennen. Entscheidend für ihre Legitimität ist vielmehr, daß sie im Besitz der Macht ist, die das Gemeinwohl sichern kann.

Die Frage der Autorität des modernen Staates

Man muß aber zugeben, daß die Autorität der NATO, von der die Entscheidung über den kriegserischen Einsatz der westlichen Streitkräfte abhängt, durch die Vertreter der Staatsregierungen verkörpert wird. Kann man sich darauf verlassen, daß der Ministerrat der NATO unter allen Umständen im Dienste des Gemeinwohles handeln und nach der Gerechtigkeit verfahren wird? Eine gewisse Propaganda behauptet unaufhörlich, Deutschland habe durch den Eintritt in diese Organisation sein Schicksal aus der Hand gegeben. Es habe sich insbesondere zum willenlosen Werkzeug eines amerikanischen Imperialismus gemacht. Daran ist richtig, daß die NATO keinen Krieg im ausschließlichen Interesse Deutschlands führen wird. Doch wird sie vermutlich ebensowenig dem Na-

tionalismus eines anderen einzelnen Landes ihre Macht leihen. Schon mehrfach haben England und Frankreich gegenüber Amerika ihren eigenen politischen Willen bekundet. Es scheint also falsch zu sein, wenn man in der NATO nur ein Gegenstück zum sowjetischen Satellitensystem erblicken will. Was Deutschland an militärischer Souveränität aus der Hand gegeben hat, hat es nicht einem Fremdherrscher abgegeben, sondern in die Hände einer überstaatlichen Gemeinschaft gelegt, der einzigen, die als Keimzelle einer zukünftigen überstaatlichen Ordnungsmacht im gegenwärtigen Augenblick sichtbar ist. Aber selbst wenn man diesem Gedankengang zustimmt, bleiben doch Bedenken gegen ein allzu vorbehaltloses Vertrauen zurück. Sie richten sich gegen die Organisationsform der staatlichen Gewalt im modernen Staats- und Völkerleben überhaupt. Die katholische Theologie hat immer die Entscheidungsgewalt der Staatsautorität vertreten. Aber schon Paulus setzt ja voraus, daß die Regierung der Gerechtigkeit dient und nicht dem Wellentanz der Volksmeinungen oder dem stillen, zähen Druck der einflußreichen Gesellschaftsgruppen. Auch Schöllgen muß zugeben: „Der Staat ist immer in Gefahr, Beuteobjekt bestimmter Schichten und Klassen zu werden“ (Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 29). Welche Folgerungen hat man daraus zu ziehen? Lorson schreibt: „Unserer Meinung nach müssen wir folgenden Schluß ziehen: In der durchaus verworrenen Welt von heute hat der Einzelne nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, jenen Handlungen gegenüber, die ihm seine Regierung vorlegt, genau in der gleichen Weise zu verfahren wie allen Handlungen gegenüber. Er muß im Namen der Moral den ‚Passierschein‘ fordern und darf die Handlung nicht setzen, wenn er nicht die innere Gewißheit hat, daß sie mit den Grundsätzen der Moral übereinstimmt“ (125 f.). Das klingt so, als wolle Lorson sagen, der Bürger müsse heute grundsätzlich von Mißtrauen gegenüber der Staatsgewalt erfüllt sein; denn einen Passierschein fordert man doch nur, wenn man Grund zum Mißtrauen hat. Doch auch dieser Autor, der dem Gewissen des Einzelnen eine so starke politisch-sittliche Verantwortung aufbürdet, sieht sich zu einer Einschränkung gezwungen, die das Prinzip praktisch fast wieder aufhebt; denn er schreibt: Wenn man im Zweifel ist, „darf man normalerweise die Entscheidung zugunsten der rechtmäßigen Autorität treffen“. Und es ist lehrreich, die Begründung dafür zu hören: „Sonst besteht die Gefahr der Anarchie, die ein soziales Übel wäre“ (126). Es scheint, daß alle Moralisten, wie skeptisch sie auch den politischen Grundsätzen moderner Staatsregierungen gegenüberstehen, schließlich zu dem Urteil kommen, man müsse den Regierenden das Vertrauen schenken, daß sie Rechtens handeln, solange das Gegenteil nicht klar erwiesen ist. Wollte man wirklich verlangen, daß jeder einzelne Bürger jede Maßnahme seiner Regierung auf ihre Gerechtigkeit hin prüft, dann würde man die Einsicht und das Gewissen des Einzelnen schlechthin überfordern. Selbstverständlich gibt es krasse Fälle staatlichen Unrechts, denen der Christ Widerstand zu leisten hat. Lorson nennt als Beispiel dafür die Eröffnung des Krieges durch Hitler und einen eventuellen sowjetischen Angriff. Nach dem objektiven Urteil der Geschichte mögen diese Beispiele zutreffend gewählt sein, und sie ließen sich um Beispiele aus der Geschichte anderer Völker vermehren. Aber konnten die Soldaten,

die einberufen wurden, diese klare Einsicht voraushaben? Die Kirche hat den Gläubigen niemals die Pflicht eingeschärft, die Kriegserklärungen ihrer Regierungen von Fall zu Fall auf ihre Gerechtigkeit zu untersuchen, und sie hat niemals die Soldaten eines Heeres moralisch verurteilt, auf welcher Seite sie auch kämpfen mochten. Schöllgen sagt mit Recht: Die Kirche hat die soziologischen Gegebenheiten hingenommen und vom einzelnen Menschen nicht mehr verlangt, als daß er das verantwortete, was er je und je persönlich im Rahmen der gegebenen Verhältnisse beeinflussen oder entscheiden kann.

Nun ist allerdings in der modernen Demokratie die politische Einflußmöglichkeit des einzelnen Bürgers gewachsen. Er hat auch dank dem modernen Nachrichtenwesen umfassendere Informationen zur Verfügung als in früheren Zeiten. Zweifellos ist auch das politische Gewissen vieler Menschen wacher und regsamer als früher. Übrigens haben die Kriegsverbrecherprozesse uns sehr eindringlich darüber belehrt, daß die sittliche Pflicht der Bürger und Soldaten sich nicht darin erschöpft, Befehlen zu gehorchen, sondern daß jeder einzelne für jede politische oder militärische Entscheidung, an deren Ausführung er mitgewirkt hat, sittlich voll verantwortlich ist und sogar rechtlich dafür zur Verantwortung gezogen wird. Die Entscheidung über Krieg und Frieden und die einzelnen Entscheidungen über die Kriegführung vollziehen sich also, sittlich betrachtet, nicht mehr über die Köpfe der Bürger hinweg im Schoß der Kabinette und Generalstäbe, wie in den Zeiten des „beschränkten Untertanenverstandes“. Wenn aber heute jedem einzelnen Bürger die Mitverantwortung für die politischen und militärischen Entscheidungen seines Landes abgefordert wird, muß ihm dann nicht folgerichtig auch das Recht zugestanden werden, aus Gründen seines Gewissens in einzelnen Fällen den Kriegsdienst oder die Erfüllung von Befehlen im Kriege zu verweigern? Welche andere Möglichkeit hätte er sonst, wirksam zum Ausdruck zu bringen, daß er die Verantwortung für eine bestimmte politische Entscheidung seiner Regierung über einen militärischen Einsatz oder die Form dieses Einsatzes ablehnt?

Der besondere Charakter des Problems in Deutschland

Es kann wohl als sicher angenommen werden, daß der deutsche Gesetzgeber das Recht zur allgemeinen Wehrdienstverweigerung oder zur Verweigerung bestimmter Formen des Kampfdienstes schützen wird, wenn es sich aus der im strengen Sinne religiösen Überzeugung einzelner seiner Bürger ergibt. Wie Deutschland sich beim Aufbau der neuen Armee im ganzen nach amerikanischem und englischem Vorbild richtet, werden ihm auch die Gesetze dieser Länder zum Beispiel dienen. Fraglich scheint nur zu sein, ob die Kriegsdienstverweigerung auch dann anerkannt werden muß, wenn sie mit politischen Überzeugungen begründet wird, für die ja, wie gesagt, jeder Einzelne heute sittliche und sogar rechtliche Verantwortung zu tragen hat.

Nach zwei verlorenen Kriegen, angesichts der Teilung Deutschlands und nicht zuletzt auch auf Grund der Erziehungs- und Strafmaßnahmen der Besatzungsmächte muß damit gerechnet werden, daß die Zahl der Kriegsdienstverweigerer beträchtlich sein wird, wenn man auch andere Gewissensgründe als die im engsten Sinn religiösen gelten läßt. Es könnte sein, daß viele Egoisten und Drückeberger plötzlich entdecken, daß sie ein politisches Ge-

wissen haben und auf Grund ihrer sittlichen Verantwortung für die deutsche Politik keinen Wehrdienst leisten können. Wahrscheinlich wird allerdings die Gestaltung des zivilen Ersatzdienstes für die Kriegsdienstverweigerer dem Versuch, sich dem Dienst an der Allgemeinheit unter Gewissensvorwänden überhaupt zu entziehen, wirksam begegnen können. Mancher wird sich auch sagen, daß in einem künftigen Kriege die Chance des Überlebens bei der Truppe noch am größten ist. Im übrigen aber muß man eher die Möglichkeit des Mißbrauchs der Gewissensfreiheit in Kauf nehmen, als daß man sie in einem so schwerwiegenden Entscheidungsfall durch allzu enge Auslegungen praktisch unterdrückt. Das Gewissen hat in einer Demokratie nicht nur dann Anspruch auf Schutz, wenn es sich auf die Dogmen, Lehren oder Grundsätze einer bestimmten Kirche oder Konfession beruft. Eine Überzeugung ist auch nicht nur dann Ausdruck des Gewissens, wenn sie mit religiösen Motiven begründet wird oder eine religiöse Frage betrifft. Politik ist Dienst am Gemeinwohl. Politische Grundsatzentscheidungen, zu denen zweifellos die Entscheidung über den Wehrdienst oder über Krieg und Frieden gehört, stehen immer unter der Verantwortung für das Gemeinwohl und sind deshalb immer zugleich auch ethische Entscheidungen.

Wer dagegen einwenden wollte, die politischen Entscheidungen würden in der Demokratie von der Mehrheit oder in ihrem Namen von der Regierung getroffen, der sich die Minderheit zu fügen habe, dem wäre entgegenzuhalten, daß es ja gerade der Sinn des Grundrechtes der Gewissensfreiheit ist, die persönliche Überzeugung zu schützen, wenn sie von der der Mehrheit abweicht, sofern sie nur nicht revolutionär ist. Zu den Grundsätzen einer wahren Demokratie gehört auch die Anerkennung der Tatsache, daß es Gegensätze der Überzeugung gibt, die nicht durch Mehrheitsbeschlüsse entschieden werden dürfen, sondern in geduldiger Toleranz ertragen werden müssen. Die politisch-sittlichen Bedenken gegen einen Atomkrieg, auch wenn er zur Verteidigung geführt werden müßte, erscheinen so schwerwiegend, daß die Überzeugung derjenigen, die unter solchen Umständen den Wehrdienst glauben verweigern zu müssen, nicht mehr einfach als Unsinn oder Irrtum abgetan werden kann, sondern hingenommen und geschützt werden muß.

Für alle diejenigen aber, die auch unter den gegenwärtigen Umständen zum Wehrdienst und zur Verteidigung bereit und entschlossen sind, ist es von höchster Bedeutung, daß mit dem Recht zur Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen auch das Recht auf Befehlsverweigerung aus Gewissensgründen einen ausreichenden und wirksamen Schutz erfährt. Wer der Pflicht zum Wehrdienst und im Ernstfall zum Kriegsdienst folgt, unterwirft sich dadurch noch keineswegs allen Befehlen und sogenannten militärischen Notwendigkeiten einer totalen Kriegführung. Es hat selbst im letzten Kriege bei höheren und niederen Offizieren eine große Zahl von Gehorsamsverweigerungen gegeben, die von Kriegsgerichten anerkannt worden sind. Doch wurden diese Freisprüche, soweit uns bekannt ist, immer auf Grund militärischer Erwägungen gefällt, wenn die Gerichte einsahen, daß ein Befehl militärisch unsinnig gewesen war. Es ist notwendig, auch das Gewissen derjenigen Soldaten und Offiziere zu schützen, die die Ausführung eines Befehls verweigern,

weil sie es ablehnen, Waffen einzusetzen, die ohne Unterschied gegen Soldaten und Zivilisten gerichtet sind oder Terror und Vernichtung bewirken. Eine Regelung dieser Frage ist schwieriger als die der Dienstbefreiung der Pazifisten; denn im Kriege herrscht das eiserne Gesetz der Not. Aber gerade hier wächst, wie schon der letzte Krieg gezeigt hat, heute auch die Not des persönlichen Ge-

wissens ins Unermeßliche. Deshalb wäre eine rechtzeitige Vorsorge für diesen Gewissensnotstand durch die Aufstellung von Maßstäben für das Recht zur Befehlsverweigerung aus Überzeugungsgründen im Kriegsfall, wie uns scheinen will, eine Forderung, die im Namen des Gewissens schon heute an die deutschen gesetzgebenden Körperschaften gerichtet werden muß.

Aus der Ökumene

Ökumenischer Besuchs Austausch mit der Russischen Kirche

Nachdem die 2. Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Evanston die Kirchen „in jenen Ländern, zwischen denen Spannungen bestehen“, zu gegenseitigen Besuchen aufgefordert hat, damit sie „auf solche Weise die Bande der Gemeinschaft verstärken und die Versöhnung der Nationen fördern“, nimmt der Besuchs Austausch zwischen dem Moskauer Patriarchat und den der Ökumenischen Bewegung angeschlossenen Kirchen der westlichen Länder geradezu verwirrende Ausmaße an. Erst kürzlich traf wieder eine (von der Evangelischen Kirche des Rheinlands zusammengestellte) deutsche Gruppe auf Einladung des russischen Patriarchen in der Sowjetunion ein.

Vorbereitung des Besuchs Austausches

Um einen Überblick über die wichtigsten äußeren Fakten, die diesem Besuch vorangingen, zu gewinnen, sei zunächst daran erinnert, mit welchem Eifer der Metropolit Nikolai, Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, schon 1953 im Rahmen der sowjetischen Friedenspolitik auf die öffentliche Meinung in den westlichen Ländern Einfluß zu nehmen suchte (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 321). Am 31. 8. 1953 hielt er als Teilnehmer an einer Plenarsitzung des sowjetischen Friedenskomitees eine Rundfunkansprache für die westdeutschen Christen, betonte die Rolle der Evangelischen Kirche in Deutschland für eine friedliche Vereinigung Deutschlands auf dem Wege von Verhandlungen und erklärte sich vom sittlichen und christlichen Standpunkt aus solidarisch mit der Note der Sowjetregierung vom 15. 8. an die Westmächte und mit den Abkommen der Sowjetregierung mit der Regierung der DDR. Lebenswichtige Aufgabe der Katholiken und Lutheraner Deutschlands sei es, gefährlichen Versuchungen aus dem Wege zu gehen, mit anderen Worten: die Pariser Verträge abzulehnen und sich für die sowjetische Konzeption der Deutschlandfrage einzusetzen.

Im Oktober 1953 begann mit der Reise Nikolais nach Ungarn (zur Entgegennahme des Diploms eines Dr. h. c. der reformierten Theologischen Akademie in Debrecen) die Aufnahme engerer Beziehungen zu den protestantischen Gemeinschaften. Heute zeigt sich das Gewicht der damals vom Prodekan ausgesprochenen Worte mehr und mehr: „Diese Promotion hat symbolische Bedeutung. Die Orthodoxe und die Reformierte Kirche reichen sich brüderlich die Hand . . . Wir sind glücklich, daß Gott uns Glieder der Reformierten Kirche dazu gesegnet hat, der erste Stein eines Brückenbogens zu sein, der vielleicht über

einem 900jährigen Abgrund errichtet werden wird“ (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 437). Ganz besondere Bedeutung für die Wirkung der sowjetischen Friedenspropaganda auf die westlichen Christen hatte die Wiener Friedenstagung im November 1953. Noch unmittelbarer und weittragender waren die Ausstrahlungen der Sitzung des Weltfriedensrates in Ostberlin im Mai 1954. Damals lud Metropolit Nikolai eine Anzahl von Persönlichkeiten der EKD und Theologieprofessoren in die Sowjetunion ein, was noch vor dem Leipziger Kirchentag geschehen sollte. Das Journal des Moskauer Patriarchats (JMP) gab die Einladung bekannt mit dem Hinweis auf den „Wunsch führender Kreise der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (gemeint ist die EKD), die religiöse Lage in der Sowjetunion und das Leben der Russisch-orthodoxen Kirche kennenzulernen. In einem den Vertretern der Ost-CDU am 26. 5. gewährten Interview umriß Metropolit Nikolai Zweck und Ziel des kirchlichen Besuchs Austausches. Befragt, wie seiner Meinung nach die Idee eines *modus vivendi* zwischen den Anhängern verschiedenartiger Ideologien unter denjenigen christlichen Völkern zu verwirklichen sei, die sich bis heute nicht mit den Anhängern des gesellschaftlichen Fortschritts (d. h. mit Vertretern der Ostblockländer) an einen Tisch setzen wollen, antwortete er, gegenseitige Besuche seien notwendig für ein besseres gegenseitiges Verständnis der christlichen Völker, für die Beseitigung des Vorurteils, daß die Russisch-orthodoxe Kirche oder die Kirchen in den Volksdemokratien in ihrer Tätigkeit nicht frei seien, und für einen überzeugenden Beweis der Tatsache, daß sich diese Kirchen ausschließlich von den Geboten der christlichen Pflicht leiten lassen. Mit der Einladung der Mitglieder der EKD wolle das Moskauer Patriarchat zu einer Festigung der freundschaftlichen Bande zwischen beiden Kirchen beitragen. „Unseren beiden Kirchen ist ein dauerhafter Friede auf Erden und das Glück und Gedeihen eines einheitlichen Deutschland gleich teuer.“ In einem „brüderlichen Wort“ an den Leipziger Kirchentag („Wochenpost“, Ostberlin 28. 5. 1954) versicherte Nikolai die Teilnehmer des Kirchentags seiner freundschaftlichen Beziehungen mit den Evangelischen in der Sowjetunion, Finnland, Ungarn, der CSR und anderen Ländern. Er freue sich über jedes Zusammentreffen mit Vertretern der EKD, und man wisse sich in der Bruderschaft in Christo, von demselben evangelischen Quell trinkend, auch in der Verteidigung des Friedens gemäß dem Gebote Christi brüderlich verbunden.

Vom 17. Juni bis 6. Juli weilte die deutsche evangelische Gruppe in der Sowjetunion. Drei Mitglieder der sechsköpfigen Gruppe kamen aus Westdeutschland: der ehemalige Präsident der Synode der EKD, Dr. Heinemann, der Darmstädter Studentenpfarrer und Herausgeber von