

Aktive Friedenspolitik

Herausgegeben von
FRIEDRICH WILHELM ROTHENPIELER
KLAUS WAGENER
THEO WAIGEL

GÜNTER OLZOG VERLAG MÜNCHEN – WIEN

(1982)

Universitäts-
Bibliothek
München

Z 36° 902 * 8 E

ISBN 3-7892-9884-0

© 1982 by Günter Olzog Verlag GmbH, München 22. Alle Rechte vorbehalten.
Jeglicher, auch auszugsweiser, Nachdruck ohne Einwilligung des Verlages ist untersagt.
Satz: Buchdruckerei H. Mühlberger, Augsburg. Druck: Funk-Druck, Eichstätt

P 82/2618

Inhalt

<i>Vorwort</i>	7
Friedrich Wilhelm Rothenpieler <i>Fragen und Argumente in der gegenwärtigen Friedensdiskussion</i>	9
TEIL I	
Fritz Pirkl <i>Die Auseinandersetzung um den Frieden</i>	16
Jörg Diegritz/Fritz Eitel/Udo Bussmann/Hubert Schwarz/ Günther Beckstein <i>Einleitende Thesen</i>	22
D. Erwin Wilkens <i>Der kirchliche Beitrag zur Diskussion um Verteidigungs- und Friedenspolitik</i>	37
Wilhelm F. Kasch <i>Die Bergpredigt und der Friede</i>	57
Eberhard Wagemann <i>Der Christ in militärischer Verantwortung</i>	83
Paul Rieger <i>Die Machtfrage und der Dienst der Kirche für den Frieden</i>	96
TEIL II	
Klaus Gottstein <i>Friedensbewegungen im technischen Zeitalter</i>	116
Hans Maier <i>Ursachen, Motive und Erscheinungsbild der Friedensbewegung</i>	128

<i>Diskussion</i>	134
Heinz Karst	
<i>Militärische Gesichtspunkte der Friedenssicherung</i>	184
<i>Diskussion</i>	195
Trutz Rendtorff	
<i>Die Friedensbewegung und die Evangelische Kirche</i>	229
Wilhelm Korff	
<i>Aspekte der Friedenspolitik aus der Sicht der Katholischen Theologie</i>	238
Grundsätze einer christlichen Friedensethik	
Reinhard Gramm	
<i>Militärseelsorge und Friedensdiskussion</i>	256
Harald Oberhem	
<i>Theologische Aspekte der Friedenspolitik</i>	261
<i>Diskussion</i>	272
 TEIL III	
Friedrich Kronenberg	
<i>Ethische und theologische Aspekte in der gegenwärtigen Diskussion über Friedenspolitik</i>	286
Theo Waigel	
<i>Offensive Friedenspolitik</i>	293
Edmund Stoiber	
<i>Die zukunftsorientierte Friedenspolitik der CSU und ihre argumentative Vertretung in der politischen Diskussion</i>	300

Prof. Dr. Wilhelm Korff

Institut für Moraltheologie und christliche Sozialethik
der Universität München

Aspekte der Friedenspolitik aus der Sicht der Katholischen Theologie

Grundsätze einer christlichen Friedensethik

Christliches Verständnis von Friede im Sinne der neutestamentlichen Botschaft erscheint nicht einfachhin mit einem wie immer auch im einzelnen gedachten, innerweltlichen Friedensbegriff deckungsgleich. Die Friedensverheißung des Evangeliums zielt auf Totalität, auf Aufhebung aller menschlichen Verhängnisse, und zwar auch jener, die zu überwinden dem Menschen aus eigener Kraft entzogen sind: seiner aus der Ohnmacht des alten Gesetzes resultierenden Schuldverflochtenheit und seiner Bestimmung zum Tode.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang jedoch, daß darin die innerweltliche, ethisch-politische Dimension von Friede notwendig eingeschlossen bleibt. Soll sich nämlich der theologisch fundierte, auf das Ganze von Frieden zielende Anspruch christlichen Daseins- und Weltverständnisses überhaupt empirisch geltend machen, so muß er sich darin, und zwar gerade in besonders nachdrücklicher und zugleich eigener Weise eben auch als ein ethisch-politischer geltend machen. Jede Einengung christlichen Friedensverständnisses auf ein rein religiös-metaphysisches Verständnis beraubt dieses zugleich seiner ursprünglichen Wahrheit. Eine Möglichkeit, die sich sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch verbietet, wenn wir die Wahrheit von der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, und der am Kreuz besiegelten Liebe Gottes zur Welt überhaupt ernst nehmen, und Eschatologie nicht zur Lehre von den letzten Dingen verkümmern lassen, sondern als Entfaltung und Zu-Ende-Denken des einen Gedankens der bereits angebrochenen – Schöpfung, Erlösung und Vollen- dung – umfassenden *Herrschaft* Gottes, des Reiches Gottes, verstehen.

Eben damit aber bleiben wir bei der Suche nach Maßstäben für eine konkrete christliche Friedensethik grundsätzlich zugleich immer auch auf Anhaltspunkte, Wirkgesetzlichkeiten und Kriterien verwiesen, die die menschliche Natur von sich aus und in ihren tatsächlichen geschichtlichen Entfaltungsprozessen als notwendig zu berücksichtigende pazifizierende Wirkgrößen erkennen läßt. Unter dieser Voraussetzung wiederum bleibt jede gegenwartsgerechte Friedensethik an Friedens-

forschung zurückgebunden. Entsprechend müssen auch bei der Herausarbeitung von Maßstäben einer *christlichen* Friedensethik die Ergebnisse der modernen Friedens- und Konfliktforschung wesentlich mit einbezogen werden. Auf dem Hintergrund der dort gewonnenen Einsichten eröffnet sie in der Tat eine Vielfalt neuer Problemzugänge, mit denen sich Friedensethik überhaupt erst auf eine methodisch gesicherte und wissenschaftlich tragfähige Grundlage stellen läßt. Dies soll im folgenden unter drei für die Friedensthematik zentralen Fragestellungen entfaltet werden.

1. *Worauf kann sich menschlicher Friedenswille stützen: Ist Wirken für den Frieden – mit Kant gefragt – nur eine „moralische Pflicht“ oder auch eine „gegründete Hoffnung“?*¹ – So zu fragen bedeutet, das die Geschichte der Menschheit durchziehende Wechselspiel von Krieg und Frieden nicht mehr länger als unausweichlich gegebenes Schicksal nach Art von Naturereignissen hinzunehmen, und erst Recht nicht die Notwendigkeit von Kriegen als Reaktion des zürnenden Gottes auf menschliche Bosheit, als göttliches Strafgericht zu deuten, das dem Menschen den Schein des Rechtes zu geben vermochte, im Namen Gottes Kriege zu führen und sich damit, wie dies die ältere theologische Lehre vom „gerechten Krieg“ insinuiert, als Vollzugsorgan seiner Strafgerechtigkeit zu verstehen. Gerade im Überwinden solcher Fehldeutungen und Anmaßungen sieht sich der Mensch überhaupt erst in die ihm als moralischem Subjekt genuin zukommende Verantwortung für Krieg und Frieden genommen. Kriege lassen sich nicht mehr länger weder kosmologisch rechtfertigen noch theologisch verklären. Sie bleiben zu überwindende Übel. – Sind sie aber auch tatsächlich überwindbar? Ist Wirken für den Frieden, um es nochmals mit der uns von Kant vorgegebenen Frage zu sagen, nurmehr „moralische Pflicht“ oder auch „gegründete Hoffnung“?

2. *Was steht der Möglichkeit einer dauerhaften, universalen Friedensordnung entgegen: Ist die Frage nach der Gerechtigkeit menschlichen Miteinanders mit der Frage nach der Wahrheit über den Menschen zum Ausgleich zu bringen?* – Daß der Friede Werk der Gerechtigkeit sei und sein müsse, ist ein alter theologischer Topos. Friede impliziert hiernach vor allem gerechten Ausgleich von Interessenkonflikten. Unter den Bedingungen der Endlichkeit und Gebrochenheit allen menschlichen Tuns hieße dann das Ausgleichsprinzip Kompromiß. Nun geht es aber in Fragen des Friedens dort, wo darin zugleich menschliches Selbstverständnis in seiner Wurzel berührt wird, nicht nur

1 Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, ed. Weischedel, Bd. VI, 191–251,251

um Probleme der Gerechtigkeit, sondern zwangsläufig auch um Wahrheitsfragen, die als solche keinen Kompromiß zulassen. Die wirklich großen Konfliktkonstellationen, die die heutige Welt bestimmen und in Blöcke spalten, berühren denn auch in der Tat sehr viel weniger Fragen der Gerechtigkeit im Umgang der Menschen miteinander als vielmehr Fragen der Wahrheit über den Menschen. Eben diese aber lassen sich nicht auf dem Wege von Kompromissen lösen, sondern fordern als übergreifendes Befriedungsprinzip Toleranz. Woran findet dann dieses jedoch wiederum seine Grenze? Bietet der christliche Anspruch der Liebe einen Ausweg?

3. *Unter welchen Bedingungen und in welchen Formen kann ein gesamtgesellschaftliches Friedensethos aus christlichen Voraussetzungen als Weg kommunikativer Einlösung der Wahrheitsfrage Realität gewinnen?* – Hier geht es letztlich um das Problem der Umsetzung der Friedensmaxime des Evangeliums, nämlich des Gebots der Feindesliebe, in den sozialetisch übergreifenden, von der komplexen politischen Realität mitbestimmten Gesamtkontext. Friede als eine Frage des Umsetzungsprozesses von Liebe? Dies bleibt zu prüfen.

I. Die friedienstiftende Eigendynamik natürlicher und geschichtlich-gesellschaftlicher Wirkkräfte.

Friede ist kein „Naturstand“.² Der Prozeß menschlicher Zivilisation ist ein Prozeß zunehmender Tabuisierung unkontrollierter Aggression. Die zum Wesen des Menschen gehörende und zur Gewinnung seines Selbststandes notwendige aggressionsspezifische Komponente, das zu Ausuferungen tendierende kämpferische Prinzip in ihm, bedarf der Eingrenzung und wachsenden Formung. Gerade deshalb aber ist dieser Prozeß kein automatischer, sich von selbst einstellender. Der Mensch bleibt auf jeder Stufe seiner Entwicklung ein riskiertes und gefährdetes Wesen, das immer wieder hinter sich zurückfallen und selbst noch das äußerste an Rationalität in den Dienst destruktiver Tendenzen stellen kann. Die Grausamkeiten, die Menschen an Menschen heute verüben, sowie das tatsächliche technische Vernichtungspotential, das der heutigen Welt bereitsteht, sind gewiß nicht geringer geworden, seit Norbert Elias in seinem 1939 erschienenen Werk „Über den Prozeß der Zivilisation“ die solchen Fakten eher entgegenstehende These von der auf Aggressionshemmung gerichteten Eigendynamik geschichtlich-gesellschaftlicher Wirkkräfte zum Deutungsschlüssel seiner großen kultur-

2 Ebd. 203

thropologischen Analyse machte.³ Friede bleibt in der Tat ein immer neu einzulösender Anspruch. Friede muß „gestiftet“ werden (Kant).⁴ Zu seiner Heraufkunft und Wahrung bedarf es insofern der sittlichen Tat des Menschen.

1. *Neigt der Mensch zum Frieden?*

Andererseits gewinnt menschliche Optionsbereitschaft für Friede ihre tatsächlich zureichende innere Dynamik keineswegs schon aus einem rein für sich gedachten genuin moralischen Willen. Dieser bliebe sogar weithin machtlos, kämen ihm nicht sowohl angeborene naturale Neigungen des Menschen als auch eine geschichtlich fortschreitende Vielfalt sozial bestimmter Sachzwänge hierbei zu Hilfe. So läßt sich nicht übersehen, daß zur generellen naturalen Grundausstattung des Menschen seiner stammesgeschichtlichen Mitgift, neben aggressionspezifisch-konkurrierenden auch zuwendungsspezifische, auf interaktionelles Mit- und Füreinander gerichtete Antriebsmomente gehören, die menschliche Friedensneigung keineswegs als eine seiner Natur schlechthin abgenötigte Größe erscheinen lassen. Hierzu gehört der das Bedürfnis nach Geborgenheit formierende Impetus der „sozialisierenden Angst“ ebenso konstitutiv wie der im „Brutpflegeimpuls“ wurzelnde und sich im Bedürfnis, Geborgenheit zu schenken, formierende Impetus zu fürsorgendem Verhalten.⁵ Mögen diese naturalen Dispositionen auch nur unmittelbar lebensweltlich bezogene und insofern labile Größen sein, die aus sich heraus gewiß noch keine menschheitsumspannende Friedensgesinnung zu produzieren vermögen, so bliebe doch umgekehrt eine solche gänzlich unreal, hätte sie nicht diese naturalen Impulse zu ihren stets konkomitanten Vorreitern.

2. *Aggressionshemmung durch Kooperationsdruck.*

Darüber hinaus muß aber ebenso auch der Eigendynamik von geschichtlich-gesellschaftlichen Wirkkräften für die Entwicklung auf ein je Mehr an Frieden hin Gewicht beigemessen werden. In der Tat läßt die Geschichte der Menschheit trotz aller sich immer wieder einstellenden Rückschläge und trotz des noch zutiefst fragmentarischen Charakters an tatsächlich Gelungenem und Erreichtem so etwas wie eine Logik zunehmender Aggressionsbewältigung erkennen. Hierzu gehört beispielsweise ganz gewiß die Tatsache, daß jede Zunahme an Komple-

3 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Basel 1939

4 Kant, Zum ewigen Frieden a. a. O. 203.

5 Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen der normativen Vernunft, Mainz 1973, 76–112; ders., in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 152–158

xität sozialer Systeme zugleich auch zunehmende Sachzwänge zur Kooperation evoziert, die ihrerseits jeglichen Überhang an Aggressionen zunehmend als Störfaktor erscheinen lassen.

In diesem Zusammenhang geht es um einen Elementarvorgang überindividuellen Miteinanders, der bereits von der Soziologie der ersten Stunde erkannt und herausgestellt wurde. Ausgangspunkt ist das *Phänomen der Arbeitsteilung*. Arbeitsteilung führt nach E. Durkheim nicht nur zu einer Vervielfältigung der Produktionsweisen, sondern auch zu einer wachsenden Rollendifferenzierung, Individuierung und gleichzeitigen Verschränkung der sozialen Beziehungen. Die Abhängigkeitspole pluralisieren sich. Die Austauschverhältnisse weiten sich aus. Die soziale Interdependenz steigt. Der Kooperationsdruck nimmt zu. Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse – das Bedürfnissystem Hegels – und darauf bezogene Leistungsfunktion sind sozialisierende Faktoren. Dieser sich aus der Arbeitsteilung ergebende eigentümliche Solidaritätseffekt macht Aggressionen zunehmend disfunktional.⁶ In eben dem Maße, wie sich das funktionale Leistungsgefüge verschränkt, so faßt N. Neidhardt zusammen, „muß gesellschaftliches Interesse an innerer Befriedigung wachsen und auf eine Zivilisierung der sozialen Formen aus sein. Aggressionen werden aus dem allgemeinen Verkehr gedrängt.“⁷ Mit der Arbeitsteilung entsteht sonach gleichzeitig eine neue, sich von dem interdependenten Leistungskosmos her ergebende und ihn ermöglichende Moral, deren Normen auf Aggressionshemmung gerichtet sind.

Aggressionen brechen demgegenüber jedoch in neuer, durch wachsende Individuation sensibilisierter Form dort wieder auf, wo es zu Ausbeutungen und Ungerechtigkeiten der am Leistungskosmos Beteiligten kommt. Hier kann sich Solidarität eben nicht von selbst herstellen, es sei denn als Solidarität von Kampfgemeinschaften, als Klassensolidarität. Um den empfundenen Unrechtszustand zu überwinden und zu neuer übergreifender Solidarität zu gelangen, bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder wird der Unterschied in der Bewertung von Leistungsfunktionen überhaupt geleugnet, dann sucht man, wie der Marxismus, die Herstellung der darin implizierten allgemeinen Gleichheitsforderung über eine Zuspitzung des Klassenkampfes und ihm folgende grundsätzliche Strukturveränderung zu erreichen. Oder man hält am Prinzip relativer Ungleichheit von Leistungsfunktionen fest, dann geht

6 E. Durkheim, *De la Division du Travail social*, Paris 1883, ⁷1960; ferner G. F. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 198

7 F. Neidhardt, *Aggressivität und Furcht in der modernen Gesellschaft*, in: F. Neidhardt u. a. (Hrsg.), *Aggressivität und Gewalt in unserer Gesellschaft*, München 1973, 15–37, 25

der Weg über den Kampf um einen gerechten Interessenausgleich in Form von Arbeits- und Lohnkämpfen sowie sozioökonomischer Reform.

3. *Einschränkung der Aggressionschancen durch politische Monopolisierung der Gewalt und deren gesellschaftliche Kontrolle.*

Die wachsende Verflechtung und Komplexität des gesellschaftlichen Beziehungsgeschehens sowie die sich hieraus immer wieder ergebenden, jeweils neuen Konfliktkonstellationen rufen nun aber ihrerseits zugleich nach übergeordneten Leitungs- und Gewaltkompetenzen. Der Prozeß der Zivilisation stellt sich so als ein (gegebenenfalls durchaus aggressiv durchgeführter) Prozeß der Enteignung individueller Aggressionschancen dar, der mit dem einer zunehmenden Institutionalisierung und Monopolisierung von Aggressionsrechten, kulminierend im Gewaltmonopol des Staates, zusammengeht. „Die Bedrohung, die der Mensch für den Menschen darstellt, ist durch die Bildung von Gewaltmonopolen einer strengeren Regelung unterworfen und wird berechenbarer.“⁸ Es „entstehen befriedete Räume, gesellschaftliche Felder, die von Gewalttaten normalerweise frei sind.“⁹ Vornehmstes Instrument dieses Befriedigungsprozesses ist das staatlich monopolisierte *Recht*, das einerseits mit der *vis coactiva*, mit der Befugnis zu zwingen, ausgestattet bleibt. In einem zusätzlichen Prozeß, wie er sich in der Heraufkunft des modernen freiheitlichen Rechtsstaates abzeichnet, werden dann auch die rechtsetzenden und rechtverwaltenden Instanzen selbst nochmals diesem Gesetz der Befriedung unterworfen. Eine der wichtigsten Voraussetzungen hierfür wurde die erstmals von Montesquieu erhobene Forderung der „Gewaltenteilung“: *Legislative* (Gesetzgebung), *Judikative* (Rechtssprechung) und *Exekutive* (Regierung und ihre Vollzugsorgane) müssen sich als selbständige, sich in ihren Befugnissen gegenseitig kontrollierende Größen darstellen. Nur so kann der Machtmißbrauch gesteuert werden. Ein wesentliches Moment betrifft dann die politischen Formen der Beteiligung des Volkes – der zu Regierenden also – an der Macht: seine Rechte auf politische Mitsprache und Mitbestimmung.

Dies alles hat zugleich wesentlich zu einem generellen Sinken der individuellen wie gesellschaftlichen Aggressionsschwelle beigetragen. Im Hinblick auf den einzelnen zeigt sich dies besonders deutlich an der Entschärfung des Ehrbegriffs, ein Vorgang, der in unmittelbarem Zusammenhang mit der Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz

8 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation a. a. O. Bd. 2, 325

9 Ebda. 320

und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit aller vor dem Gesetz gründenden Rechtsordnung des modernen humanitären Staates steht.¹⁰ Wo die Ahndung von Beleidigungen und Angriffen auf die eigene Ehre nicht mehr Sache des Betroffenen selber, sondern Sache der Gerichte ist, wird Ehrverletzung meist weniger ernstgenommen als in einer Gesellschaft, in der dies gleichbedeutend ist mit Bedrohung der Freiheit. Die Ehre verliert hierdurch einfach an vitaler Bedeutsamkeit. Instrukтив hierfür mag die Bemerkung eines jugoslawischen Beamten der Zwanziger Jahre sein: „Wenn mich jemand in London beleidigt, drehe ich mich gar nicht um. In Paris werde ich ihn ausschimpfen, in Berlin ihn verklagen, in Belgrad ihm die Zähne einschlagen, in Montenegro ihn niederschließen.“¹¹

Aber auch die *gesellschaftliche* Aggressionsschwelle sinkt, wie dies insbesondere an der Humanisierung der Sanktionsbedingungen und Sanktionsformen des Rechts deutlich wird. Am unmittelbarsten kommt dies wohl im Verbot von Strafen ohne Strafgesetz und Strafverfahren sowie in der Abschaffung der Folter und zunehmend auch der Todesstrafe zum Ausdruck. Dies setzt sich in Forderungen nach weiterer Humanisierung der Normen des Strafvollzugs heute fort. Die Tendenz geht dahin, Strafvollzug nicht mehr nur als Instrument einer Ordnungspolitik zu verstehen, die den straffällig Gewordenen als bloßes Objekt des Rechts betrachtet, sondern als Instrument einer umfassenden Bildungspolitik und Pädagogik, die ihn wesentlich auch als Subjekt einstuft, in deren Konsequenz Strafvollzug letztlich Erziehung zur Versöhnung, Selbstfindung und verantwortlicher Freiheit ist.

4. *Universale Aggressionsächtung als Konsequenz des Menschenrechtsgedankens.*

Tendenzen zunehmender Aggressionsächtung zeichnen sich aber nicht zuletzt auch im Umgang der Nationen miteinander ab, einmal bedingt durch die wachsenden wirtschaftlichen Verflechtungen im Zuge der industriellen Entwicklung, zum andern bedingt durch das Wissen um die totale Vernichtungskapazität moderner Kriege. Der einzige Weg zur Bewahrung von Freiheit und Leben ist, wie R. F. Behrendt sagt, „das Erlernen der Gewaltlosigkeit bei Austragung von Konflikten, auch zwischen Nationen und anderen großräumigen Sozialgebilden, in deren Beziehungen Gewalt bisher noch als eine normale Verhaltensweise gegolten hat.“¹² Unsere Zeit ist die erste, „in der die Machthaber

10 Vgl. W. Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln 1956

11 Zit. nach H. Reiner, *Die Ehre* o. O 1956, 32

12 R. F. Behrendt, *Der Mensch im Lichte der Soziologie*, Stuttgart 1962, 103

es nicht mehr wagen, sich und ihren Untertanen die Opfer und Trophäen ihrer Kriege in Triumphzügen, Monumenten, Gemälden, Theatervorstellungen usw. immer wieder vor Augen zu führen. Noch im 18. Jahrhundert ließen Herrscher und Feldherren ihre Repräsentationsräume, ja ihre Schlafzimmer, gern mit Gobelins schmücken, auf denen sie hoch zu Roß über ihre mit Sterbenden und Toten besäten Schlachtfelder sprengen.“¹³

Freilich, die sehr viel weitergehende Möglichkeit, nämlich eine endgültige *Enteignung* kollektiver Aggressionschancen, ist damit noch längst nicht mitgesetzt. Gewiß schaffen inzwischen auch hier weltweit wachsende ökonomische Verflechtungen und Verwiesenenheiten schon von sich aus ein zunehmendes Maß an Kooperationsdruck, der den Willen der Staaten zu Verständnis und Kooperationsbereitschaft eher begünstigt. Andererseits bleiben oberhalb der rein ökonomischen Schwelle zwischenstaatliche Neigungen zu Solidarität jedoch sehr viel stärker noch von den Prämissen gleichgerichteter politischer Grundvorstellungen abhängig. Gerade dies aber führt jetzt zwangsläufig wiederum zu sich eher noch makrostrukturell zuschärfenden Polarisierungen, wie dies vor allem im Ost-West-Konflikt, zum Teil auch in den Gemengelagen des politischen Nord-Süd-Gefälles zutage tritt.

Dennoch wird man in all dem, auf Dauer betrachtet, einer anderen Tatsache vielleicht doch noch größeres Gewicht beimessen müssen: der wachsenden Sensibilisierung für die Sache des Menschen als solchem. Mißachtung von Menschenrechten wird heute zunehmend universell empfunden, so daß – mit Kant zu sprechen – „die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird.“¹⁴ Je mehr der sich darin geltend machende, erst mit der neuzeitlichen Säkularisierungsbewegung freigesetzte genuin christliche Anspruch als prinzipielles Plädoyer für den Menschen und seine Würde auf die tatsächlichen politischen Ordnungsgestaltungen hin durchschlägt und die gesellschaftlichen Emanzipations- und Humanisierungsprozesse vorantreibt, um so größer wird die Chance, daß er auch auf menschheitlicher Ebene, im Miteinander der Völker, nicht nur moralische Deklaration bleibt, sondern einklagbare Wirklichkeit wird. Für Kant galt dies in der Tat als die Voraussetzung überhaupt, mit begründeter Hoffnung von der Möglichkeit einer weltumspannenden *pax civilis* zu sprechen.

13 Ebda. 122

14 Kant, Zum ewigen Frieden a. a. O. 216

II. *Die Frage nach der Wahrheit über den Menschen als Schlüsselproblem einer universalen Friedensordnung.*

Trotz weltweit zunehmender Sensibilität für die Sache des Menschen als solcher verhindern die sich zugleich immer mehr als deren authentische Interpretationsinstanzen verstehenden und sich darin wiederum gegeneinander polarisierenden politischen Machtsysteme jede vor-schnelle Hoffnung auf universelle politische Einlösung dieses Anspruchs. Dem ist entscheidende Bedeutung beizumessen. Die Vorstellung vom Frieden als *opus iustitiae*, als Werk der Gerechtigkeit (Thomas von Aquin)¹⁵ erscheint unerbittlicher denn je an die Frage nach der Wahrheit über den Menschen zurückgebunden: an die Frage nach der *wahren* Vernunft seiner Geschichte, an die Frage nach der *wahren* Gestalt seiner Freiheit, an die Frage nach den *wahren* Formen seiner sozialen Bestimmung.

1. *Der geschichtliche Umgang mit Überzeugungskonflikten.*

Kriege sind heute gewiß nur noch schwer als rein materiell motivierte Interessenkonflikte moralisch durchsetzbar, dafür aber um so eher als politische Überzeugungskonflikte. Wenn es dennoch bisher nicht zum Ausbruch eines unmittelbaren Krieges zwischen den entscheidenden Machtblöcken gekommen ist, so sicher nicht deshalb, weil man sich einander in den grundlegenden Fragen nach der Wahrheit über den Menschen angenähert hätte. Was hier eine gewisse äußere Form von Frieden derzeit vielmehr allein aufrechterhält, ist die Tatsache, daß die inzwischen organisierten Vernichtungskapazitäten ein Ausmaß erreicht haben, das jedes bisherige Verständnis von Krieg „als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ ad absurdum führt. Generell anthropologisch betrachtet scheinen sich für den Menschen Gerechtigkeitskonflikte im menschlichen Miteinander, soweit darin nicht zugleich fundamentale Wahrheitsfragen berührt sind, offenkundig leichter pazifizieren zu lassen, als jene, die in substantielle Wurzeln seines Selbstverständnisses hineinreichen. Geradezu paradigmatisch hierfür sind die spezifischen Befriedungsordnungen, wie sie etwa die mittelalterliche Gesellschaft zur Bereinigung der für sie maßgeblichen Konfliktfelder entwickelt hatte. Gelang es ihr einerseits, über die Ritualisierung des Fehdewesens, über die weiteren Limitierungen durch die Gottesfriedensbewegung des 11. Jahrhunderts (*treuga Dei*) und zugreifender dann noch durch die Landfriedensbewegung seit dem 12. Jahrhundert – kulminierend in der Errichtung des Reichskammergerichts als ober-

15 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, 29,3

ster Justizbehörde 1495 durch Kaiser Maximilian I. – die Vielfalt individueller Gewaltausübungen zunehmend einzuschränken und so zur Lösung gegebener Konflikte im sozialen Miteinander eine rechtlich abgesicherte wesentlich argumentative Austragungsebene zu schaffen, so fand sie andererseits keinen analogen Weg zur Regelung von Konflikten in fundamentalen Fragen der Wahrheit über den Menschen. Hier gab es im Ernstfall, sofern eine Position aus dem kirchlich vorgegebenen Rahmen des theologisch möglichen Diskurses herausfiel, faktisch nur den Weg der Eliminierung des Abweichlers. Es konnte deshalb nicht ausbleiben, daß zur Bewältigung des durch die Reformation erstmals auf organisierter kollektiv-sozialer Ebene entstandenen von miteinander unvereinbaren Wahrheitsverständnissen zunächst auf dasselbe Konfliktlösungsschema zurückgegriffen wurde. Aber auch nachdem dieses Lösungsmodell der Vernichtung des Wahrheitsgegners – wie das Resultat der Religionskriege erbrachte – gänzlich erfolglos blieb, wurde dies keineswegs schon zum Anstoß für grundsätzliche Innovationen im Umgang mit den unterschiedlichen Wahrheitsverständnissen selbst. Vielmehr beschränkte man sich zunächst lediglich darauf, ihren Geltungsbereich territorial zu regeln und ihn von der Entscheidung und Wahl des jeweiligen Herrschers abhängig zu machen: *cuius regio, eius religio*.

Erst die damit gleichzeitig produzierte Vielfalt neuer Konfliktstoffe führte zur Ausbildung des Gedankens der Toleranz im Umgang mit divergierenden Überzeugungen als moralischer Notwendigkeit, und in deren Konsequenz schließlich zur Auslagerung kirchlich vorgezeichneten Wahrheitsverständnisses aus dem politischen Kompetenzbereich des säkularen, sich weltanschaulich neutral verstehenden Staates.

2. Die Anerkennung des Wegcharakters der Wahrheit.

Was aber jetzt darin hervortritt, erscheint, so meine ich, wie eine List der Weltgeschichte: Die Urbotschaft des Evangeliums, die Wahrheit von der letztlich durch keine empirische Vernunft erweisbaren und d. h. im Grunde nur durch Gott verbürgten und verbürgbaren Würde der menschlichen Person als Person, gewann erst unter dieser Voraussetzung ihre tatsächliche Leuchtkraft. Nur dort, wo sich der säkulare Staat gegenüber den spezifisch kirchlich vermittelten Prämissen dieser seiner genuin christlichen Herkunft und Bestimmung eigenständig setzt und die zugleich wiederum in ihm freigesetzte Kirche diesen genuinen Grund der Wahrheit über den Menschen um so entschiedener und lauterer proklamiert, erscheint der darin Geltung gewinnende moralische Anspruch menschlicher Würde in seiner Unbedingtheit gesichert.

Damit eröffnet sich freilich ein Prozeß, der für beide Seiten noch

längst nicht abgeschlossen erscheint und beiden, unabhängig voneinander, ganz neu zu lösende Probleme zumutet. So sieht sich auf der einen Seite das Christentum immer mehr dem Vorwurf ausgesetzt, nicht einmal der Verständigung über seine eigene Wahrheit fähig zu sein und somit nicht über die Position einer ihm letztlich erst vom Staat abgerungenen friedlichen Koexistenz hinauszugelangen, solange es sich der Welt im Reglement strenger konfessioneller Grenzsetzungen darbietet. Friedliche Koexistenz aber impliziert per definitionem noch keinen vollen Begriff von Frieden, zu dem Einheit auch in der darin beanspruchten auf Universalität hin angelegten Wahrheit wesenhaft gehört.

Sollen also Maßstäbe einer christlichen Friedensethik für heutiges Bewußtsein Geltung gewinnen, so können sie nicht aus dem bisherigen konkreten Gang der Christentumsgeschichte abgelesen, sondern müssen aus dem Grundduktus des Evangeliums selbst in Anspruch eines neuen, mutigen, argumentativen und korrekturoffenen Wahrheitsverständnisses erschlossen werden. Der Versuch der ökumenischen Theologie, die konfessionelle Spaltung vom gemeinsamen Ursprung her zu überwinden, gewinnt in diesem Zusammenhang geradezu exemplarische Bedeutung.

Entsprechendes gilt auf der anderen Seite aber auch ebenso generell und grundsätzlich im Hinblick auf die Interpretationsmacht all jener Kräfte, die die Frage nach der Wahrheit über den Menschen *politisch* einzulösen haben. Auch die *pax civilis* als partielle oder gar als universelle Friedensordnung in Freiheit und Gerechtigkeit läßt sich nur unter der Bedingung herstellen und immer neu auf dem Weg halten, daß die Frage nach den je und je auszuhandelnden Freiheits- und Gerechtigkeitslösungen durch keinerlei Totalisierungs- und Immunisierungsstrategien verstellt wird. Das aber setzt ein im Grundansatz offenes Wahrheitsverständnis voraus, das der Komplexität der Wirklichkeit nicht ausweicht und diese nicht auf unhinterfragbare Doktrinen und Bekenntnisformeln reduziert.

III. *Das Ethos der kommunikativen Einlösung der Frage nach der Wahrheit über den Menschen.*

Nun bedeutet offenes Wahrheitsverständnis ganz und gar nicht Beliebigkeit und Inkonsistenz des Prozesses der Wahrheitsfindung selbst. Menschliche Vernunft ist auf Wahrheit hin angelegt. Dies aber schließt ein, daß sie der Unterscheidung von wahr und falsch, bzw. von gut und böse und damit der Erkenntnis dessen, was ist und was sein soll, ihrem

Wesen nach fähig ist. Gerade dies konstituiert ja überhaupt erst den Menschen als moralisches Subjekt, daß er in seinem Erkennen und Handeln dieser ihm wesenhaft eigenen auf Wahrheit hin angelegten Vernunft folgt. Die Notwendigkeit, sich im jeweiligen Erkenntnisakt lern- und korrekturoffen zu halten, ergibt sich vielmehr aus der Tatsache, daß diese Vernunft eine endliche, geschaffene Größe ist und insofern zugleich der Möglichkeit des Irrtums unterliegt. Sie vermag nicht, in all ihrem Vorgehen alles zu überschauen.

Eben damit aber kommt ein bleibendes Spannungsmoment in den Prozeß der Wahrheitsfindung. Wahrheit lebt aus den jeweiligen Gründen, die sie bezeugen. Um sich einer Wahrheit zu vergewissern, bedarf es des rationalen Diskurses, d. h. des Geltendmachens, Abwägens und Vergleichens von Gründen und Gegengründen. Unter dieser Voraussetzung aber vollzieht sich auch menschliche Wahrheitsfindung durchgängig als ein Konfliktgeschehen. Wo immer sich der Mensch dem Anspruch konfligierender Argumente verschließt, verstellt er sich den Weg zur Wahrheit und vergeht sich darin zugleich an seiner eigenen ihm als moralisches Subjekt konstituierenden Vernunft. Auf die Ebene von gesellschaftlichen Prozessen, der Wahrheitsfindung und Wahrheitsdurchsetzung übertragen aber bedeutet dies: Konfliktverbot und Kritikimmunsierung führen nicht zu einem Frieden in der Wahrheit, sondern zu einem Unterwerfungsfrieden diskursfähiger und unter solcher Voraussetzung in ihrer Würde als Vernunftswesen versehrter und beeinträchtigter Menschen. „Wer eine Gesellschaft ohne Konflikte herbeiführen will, muß dies mit Terror und Polizeigewalt tun; denn schon der Gedanke einer konfliktlosen Gesellschaft ist ein Gewaltakt an der menschlichen Natur.“¹⁶

1. *Konflikt als Promotor.*

Wir müssen also davon ausgehen, daß eine Gesellschaft, die der auf Wahrheit hin konzipierten Vernunft des Menschen Rechnung tragen soll, sich nicht spannungs-, aggressions- und konfliktlos auslegen kann. Die Frage nach der Wahrheit erweist sich nämlich hier zugleich als Kampf um die Geltung dieser Wahrheit für *andere*, faktisch also als Austragen von sich jeweils kristallisierenden Überzeugungskonflikten. Eben deshalb aber müssen hier eigene Pazifizierungsprozesse einsetzen. Dabei geht es zunächst um die Eingrenzung der Feindseligkeitsintention auf den Konfliktstoff als solchen. Der aggressionsspezifische Impuls wird, gleichsam in Umorientierung der Angriffsrichtung, von

16 R. Dahrendorf, Die Funktion sozialer Konflikte, in: ders., Gesellschaft und Freiheit, München 1965, 129

der Person des Gegners weg wesentlich auf die umkämpfte, bzw. bekämpfte Sache gelenkt und möglichst auf sie eingeschränkt. Nicht die Person des Gegners ist das Objekt des Angriffs, sondern das, was sie vertritt. Man kämpft gegeneinander um der Sache willen, zum Beispiel bei Lohnauseinandersetzungen oder Parlamentsdebatten, ohne dabei notwendig irgendwelche persönlichen Haßgefühle zu hegen. Um aber dennoch aufkeimenden persongerichteten Aggressionen nach Möglichkeit institutionell zuvorzukommen oder sie gegebenenfalls wenigstens einzudämmen, legen sich die Streitenden von vornherein auf gewisse Verfahrensformen fest, in deren Rahmen sie die Auseinandersetzung führen, d. h. der Kampf wird Regeln unterworfen, die ihn entfanatisieren und versachlichen. Solche Versachlichung bedeutet aber in keiner Weise auch schon schlechthin Eliminierung des Aggressionsimpulses selbst. Denn eine Sache, die niemanden mehr affiziert und herausfordert, hört zwangsläufig auf, überhaupt noch Konfliktgegenstand zu sein. Das aber würde der Wahrheit ihres Anspruches entgegenlaufen.

Hier wird überdies generell deutlich, daß der zur naturalen Grundausstattung des Menschen gehörende Aggressionsimpuls keineswegs nur destruktive und insofern friedenzerstörende Wirkungen zeitigt, sondern eingeordnet in ein jeweiliges Gesamtsystem menschlicher Antriebe und Zielsetzungen gerade umgekehrt eine höchst konstruktive Bedeutung empfängt. Am unmittelbarsten belegt dies die Tatsache, daß eine Fülle von Haltungen, die ihrer ganzen Struktur nach jenem kämpferischen Prinzip gehorchen, als Tugenden ausgewiesen sind: Mut, Entschlossenheit, Tapferkeit, Durchhaltewillen, Geduld, Beharrlichkeit, aber auch Spontanität, Begeisterung, Hingabebereitschaft und Opfergesinnung, ja selbst noch die den Menschen in seine letzte Tiefe rufenden Haltungen, wie die Kühnheit einer selbstlosen Liebe, das Wagnis eines die eigenen Möglichkeiten transzendierenden Glaubens oder das unbeirrbar Vertrauen eines Hoffens wider alle Hoffnung. Ohne jenes Irascibile käme keine dieser Haltungen zustande.

2. Die Hochforderung der Feindesliebe.

Auf dem Hintergrund dieser generellen fundamentalanthropologischen Bedingungsgesetzlichkeiten kann nun auch jene Haltung in ihrer Besonderheit angemessener erfaßt und gewichtet werden, mit der menschliche Friedensgesinnung ihre höchste denkbare Form erreicht, die Haltung der Feindesliebe. Dabei ist zunächst festzustellen, daß auch diese kühnste und riskierteste Form fürsorgender Liebe, die sich durch keine Bosheit und Ungerechtigkeit abschrecken läßt, sondern elementar ohne alle Vorleistung und innerweltliche Abstützung vom

Glauben an die den Sinn menschlichen Daseins verbürgende Liebe Gottes selbst bewegt bleibt, durch ein zutiefst kämpferisches Pathos gekennzeichnet ist. Feindesliebe drängt auf den Wandel verhärteter böser Gesinnung mit den Mitteln demonstrativer Gewaltlosigkeit. Insofern ist sie also das gerade Gegenteil von „Sklavenmoral“, von einer aggressionslosen, gegebene Unrechtslagen verfestigenden Haltung des Verzichts, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination. Feindesliebe ist eine durchaus streitbare Liebe. Indem sie dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich seinerseits als Feind ins Recht zu setzen. Damit überführt sie das Feindverhältnis der Absurdität. Das ist ihre Waffe. Gerade weil sie aber darin dem anderen in seiner prinzipiellen Fähigkeit zu Gerechtigkeit und Wohlwollen vorausvertraut, ihn also – auf Glauben hin – in seiner moralischen Vernunft vorweg bestätigt, demütigt und verletzt diese Waffe nicht, sondern kann ihn das Aufgeben seiner Feindposition geradezu als Sieg seiner Vernunft über die eigenen Verblendungen, als sein Heil erfahren lassen.

Hier liegt die Chance, aber zugleich auch das Risiko. Feindesliebe bleibt auf Glaube gestellt. Es gibt für ihren Erfolg keine kalkulierbaren Garantien. Aber auch keinen Ersatz. Und zwar auch und gerade dort nicht, wo sie sich in der Ohnmacht des Kreuzes vollendet. Denn erst darin bricht die ganze eschatologische Perspektive eines Friedens auf, ohne dessen Nähe es für den Menschen auch keine Hoffnung auf Gegenwart geben kann. Es gibt keinen Frieden auf Erden ohne das immer neu zu wagende Risiko dieser Liebe.

Genau dies aber hat nun auch weittragende sozialetische Konsequenzen, die bis in politische Abläufe und Entscheidungsstrategien hineinreichen. In jedem Falle wäre es völlig verfehlt, Feindesliebe als rein individualetische Gesinnung anzusetzen und ihre aufbrechende und befreiende Kraft ausschließlich zwischenmenschlich geltend zu machen. Denn nicht nur „personale“, sondern auch gesellschaftlich organisierte, über gesetzte Ordnungen verfügte „strukturelle“ Gewalt hat ihre Ursache bei Menschen und kann nur durch Menschen geändert werden. Gerade weil aber Feindesliebe nicht Unterwerfungsmoral, sondern zutiefst innovatorisch ausgerichtetes, auf Überwindung jeglicher Menschenfeindlichkeit zielendes Ethos ist, legt sie sich damit zwangsläufig auch mit Strukturen an. Unter dieser Voraussetzung kommt freilich für sie zugleich eine weitere Dimension ins Spiel, die zusätzliche Probleme ganz eigener Art schafft. Wie sich dies entsprechend den unterschiedlich vorgegebenen Strukturgestalten von Gewalt im einzelnen auswirkt und welche Grenzen darin der Feindesliebe um ihrer selbst willen gesetzt bleiben, ist im Folgenden zu zeigen.

1. Wo immer ein Mensch, selbst auf die Gefahr hin, daß er sich damit um sein Leben bringt, einem bestehenden Unrechtssystem die Stirn bietet, indem er in gewaltloser Liebe entgegenhandelt, kommt seinem Tun sozialetische Schlüsselbedeutung zu. Es bringt die Wahrheit über den Menschen gerade unter den äußersten Bedingungen des Unrechts als solche zur Anschauung und setzt darin ein schlechthin unzerstörbares Hoffnungszeichen.
2. Wenn es sich ein bestehendes Unrechtssystem versagen muß, aus welchen Gründen auch immer, einen solchen Gegner zu eliminieren, so eröffnet sich diesem damit die Möglichkeit, Feindesliebe als Ernstfall gewaltlosen Miteinanders zum Movens einer entsprechenden Strategie des Widerstandes zu machen (Gandhi, M. L. King). Auf diese Weise verbinden sich ihm hier in seinem Handeln moralischer Impuls und politisches Kalkül zu einer Einheit. Feindesliebe gewinnt so über ihre generelle Zeichenbedeutung hinaus strukturverändernde Wirkmacht und wird zu einem sozialetischen Realfaktor.
3. In anderer, nochmals umfassenderer Weise, nämlich nunmehr auf der gesellschaftlichen Strukturebene selbst, tritt dies dort hervor, wo die sittliche Unverfügbarkeit des Menschen, seine Würde als Person, zur Grundlage der Rechtsordnung als solcher gemacht wird. Mit diesem entscheidenden Schritt empfängt das Recht seine ethische Ausrichtung aus einer Maxime, die ihrerseits jedem Freund-Feind-Denken – bezogen auf den Menschen als Person – den Boden entzieht: Der Mensch ist dem Menschen eine „heilige Sache“. Unter dieser Voraussetzung aber kann sowohl jeder „personalen“ als auch jeder „strukturellen“ Gewalt, sofern sie der Wahrung und Entfaltung menschlich-personaler Würde zuwiderläuft, auch im Namen und mit den Mitteln des Rechts entgegengetreten werden. Das Recht partizipiert so gleichsam an dem Anspruch einer Moral, die in ihrem personalen Kern keine Feindschaft kennt. Dies tritt um so deutlicher hervor, als damit konsequenter Weise die hierzu eingesetzten Sanktionsformen und Maßnahmen des Rechts auch ihrerseits nochmals einem eigenen auf Achtung der Würde der Person zielenden Humanisierungsprozeß unterworfen werden. Dies will nun jedoch nicht besagen, daß solches Recht auch schon Vollzug dieser Moral selbst wäre. Ist es doch gerade Kennzeichen von Recht, daß es mit der *vis coactiva* ausgestattet ist, daß ihm also die Befugnis zukommt, zu zwingen. Als solches aber gehört es der Ordnung des Mißtrauens, nicht des Vertrauens an. Insofern kann also auch ein vom ethischen Anspruch der Unverfügbarkeit menschlicher Würde her ausgelegtes Recht diesen Anspruch nurmehr mittelbar und konkomitant einlösen helfen. Das, was ihn selbst letztlich trägt, nämlich Achtung und Liebe, oder gar deren äußerster Ernstfall, Feindeslie-

be, läßt sich nicht als Rechtsverpflichtung institutionalisieren, sondern bleibt seinem Wesen nach Grundakt einer Freiheit, in der der einzelne Mensch sich je und je selbst überschreitet.

4. Gerade deshalb aber ist Friede als beständige Ordnung gewaltlosen menschlichen Miteinanders auf die Dauer nur möglich, wo er durch das Recht, und zwar durch ein auf die menschliche Personenwürde hin zentriertes, den einzelnen in seine Grundrechte als Menschen einsetzendes Recht gesichert wird. Wo immer dem Menschen diese Grundrechte durch gesellschaftliche oder staatliche Ordnungsmacht versagt werden, kommt es zwangsläufig, je mehr dies ins Bewußtsein tritt, zu Auflehnung und Widerstand. Insofern darin aber die Herstellung eines Rechtszustandes intendiert wird, der als solcher erst ein wesenhaft auf Achtung und Wohlwollen gegründetes menschliches Miteinander ermöglichen soll, kommt solchem Aufbegehren zugleich moralische Qualität zu. In diesem Zusammenhang stellt sich dann die Frage nach der Legitimität eines gegebenenfalls notwendig werdenden, sich kollektiv formierenden *gewaltsamen* Widerstandes. Ein solcher muß jedoch streng auf den äußersten Fall einer mit keinem anderen Mittel abzuwendenden Gewaltherrschaft eines bestehenden Machtsystems eingegrenzt bleiben, d. h. als ultima ratio der sittlichen, auf gewaltlosen Umgang zielenden Rechtsvernunft selbst begriffen werden können. Nach der Enzyklika „*Populorum progressio*“ Pauls VI. betrifft dies allein jenen „Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt“ (Nr. 31).¹⁷

5. In nochmals anderer Weise stellt sich demgegenüber die Frage nach der Realisierung der sittlichen Leitidee der Gewaltlosigkeit dort, wo sich ein freiheitlich verfaßtes, auf die Personenwürde des Menschen hin zentriertes gesellschaftliches Ordnungssystem einem Gesellschaftssystem konfrontiert sieht, das von einem völlig anders gearteten Grundverständnis der Wahrheit über den Menschen ausgeht und hierfür gleichermaßen universelle Geltung beansprucht. Da nämlich, wo letzteres dem Anspruch seiner von ihm behaupteten Wahrheit mit Gewalt diese universelle Geltung zu verschaffen sucht, stellt es sich jenem als eine Bedrohung dar, die mit gewaltlosen Mitteln nicht zu bannen ist. So sehr dabei auch der einzelne für sich moralischen Grund haben kann, vom reinen Gedanken der Feindesliebe her, dem auch dann noch keinen gewaltsamen Widerstand entgegenzusetzen, so wenig kann das freiheit-

17 AAS LIX (1967) 272: „... nisi agatur de tyrannide aperta ac diuturna, qua primaria iura personae humanae laedantur et bono communi civitatis grave iniungatur detrimentum...“.

liche Gesellschaftssystem als solches diese Haltung als Rechtspflicht auferlegen. Läßt sich doch mittels des Rechts als eines Zwangsinstituts nicht eine Haltung erwirken, die als äußerstes menschlichen Seinkönnens um des Menschen willen gerade jeglichem Zwang entsagt. Feindesliebe läßt sich nicht kollektiv organisieren. Unter dieser Voraussetzung aber bleibt auch dem freiheitlichen Gesellschaftssystem keine andere Wahl, als das in ihm Erreichte an Wahrheit über den Menschen mit Mitteln äußerer Gewaltandrohung zu bewahren und zu behaupten. Angesichts des heute verfügbaren und mobilisierbaren Waffenpotentials als kann dies nur bedeuten: Gleichgewicht als unabdingbare Voraussetzung der Friedenssicherung. Erst wo dies gegeben ist, kann es zu einem beiderseitigen Interesse am Abbau des jeweiligen Waffenpotentials unter Wahrung des Gleichgewichts kommen und der Pazifizierungsprozeß wirksam vorangetrieben werden.

6. Aber auch unter den Voraussetzungen eines Gesellschaftssystems, das die sittliche Unverfügbarkeit des Menschen, seine Würde als Person, zum Ausgang all seiner konkreten Rechtsgestaltungen macht, bleibt durchaus eine Fülle von möglicherweise tiefgehenden Überzeugungskonflikten. Gerade deshalb aber sind Kritik- und Korrekturoffenheit jeglicher Vernunft moralisch gefordert. Unter allen Umständen aber bleibt der Ausschluß der Anwendung von Gewalt im Konfliktieren der Überzeugungen, und das heißt im Falle der Unaustragbarkeit von Überzeugungsgegensätzen, Toleranz geboten. Nur so erscheint Friede, innergesellschaftlich wie gesamtgesellschaftlich dauerhaft möglich und realisierbar.

3. *Pax civilis und pax aeterna.*

Heißt das nun aber nicht, und dies wäre eine letzte, die theologisch wohl bedeutsamste Frage, daß der Mensch beginnt, sich damit auf eine Zukunft hin zu entwerfen und zu realisieren, die ihn die Frage nach seiner wesenhaften und konstitutiven Erlösungsbedürftigkeit am Ende gar nicht mehr stellen läßt? Gewinnt Friede hier nicht einen Grad an Machbarkeit, der die Vorstellung von Selbsterlösung assoziiert?

Die Antwort darauf gibt die naturale und moralische Konstitution der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt selbst: Nicht nur, daß der Mensch bleibend in Gefahr steht, seine schöpfungsmäßig angelegten und von ihm geschichtlich einzulösenden Möglichkeiten zu verfehlen, sei es, daß er hinter sich zurückbleibt, sei es, daß er sich überschätzt und damit seine eigenen Friedensschancen je und je schuldhaft zerstört. Sondern ebenso auch, daß es für den Menschen auch bei optimalem gutem Willen und optimalem Einsatz von Vernunft aufgrund seiner wesenhaft endlichen Verfaßtheit als Geschöpf die Herstellung

der Gerechtigkeit auf Erden und die Erkenntnis der Wahrheit schlechthin gar nicht geben kann. Absolute Zukunft bleibt dem Menschen prinzipiell entzogen, es sei denn, sie eröffnet sich ihm als reines, von ihm selbst her nicht erwirkbares Gnadengeschenk Gottes in der pax aeterna.