



Häring, Bernhard: Die Heilkraft der Gewaltfreiheit. - Düsseldorf: Patmos 1986

Wie so vielen aktuellen kirchlichen Verlautbarungen droht auch dem Hirtenwort der US-amerikanischen Bischöfe das Schicksal, nach einer kurz entfachten Diskussion in Vergessenheit zu geraten. H. indes stellt sich in der vorliegenden Veröffentlichung explizit und uneingeschränkt der Herausforderung dieses Pastoralbriefes, greift seine Aussagen auf und schreibt sie fort (24 u. 38). Er, der bereits in früheren Jahren die Ethik der Gewaltfreiheit Gandhis und M. L. Kings rezipierte (vgl. B. Häring, Gewaltlosigkeit - Die Revolution des Evangeliums, in: Stimmen der Zeit 94 [Bd 185, 1969] 107-116), hat damit einmal mehr (vgl. ders., Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen, Freiburg/Basel/Wien 1983) der lehramtlich aufgetragenen Verpflichtung zur Friedensforschung und -pädagogik entsprochen (178) und ein mutiges, zukunftsweisendes Plädoyer für ein Leben in Gewaltfreiheit formuliert.

Seine Sprache ist eindeutig, seine Wegweisung unmißverständlich: Gewaltfreiheit ist ein „Kernstück“ des Evangeliums (12, 55).

Es kann deshalb in der Theologie auch nicht mehr nur am Rande vom Frieden die Rede sein (21). Erst wenn Dogmatik und Moralthologie die zentrale Bedeutung der Frage des Friedens und der Gewaltfreiheit herausarbeiten, werden sie ihre Bedeutung für den heutigen Menschen zurückgewinnen (26; vgl. auch 22). Für H. ist „der wahrhaft Glaubende... ein wahrhaft gewaltloser Mensch“ (144), wird „der unentwegte Einsatz für den Frieden auf allen Ebenen... heutzutage zum Glaubenstest“ (ders., Umrüsten, a.a.O. 15), ist der Weg der engagierten Gewaltfreiheit für eine Friedenstrategie „zentral“ (42), ist der einzige Weg zum Frieden „die solidarische militante Gewaltfreiheit im Lichte der biblischen Offenbarung“ (104).

H. definiert die Basis der „befreienden und heilenden Gewaltfreiheit“ (45) theologisch: Die Kraft zur Entfeindungs- und Vergebungsliebe (67ff) kommt aus Gott (71); „fester Glauben an die Auferstehung“ und „restloses Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes“ (80) befähigen zum Gewaltverzicht; kurz: der Gewaltfreie vertraut auf Gottes Gnade (101 u. 141) und die „aus dem Glauben strömende“ (64) Heilkraft der Gewaltlosigkeit (4 u. 141). „Werdet stark“, so heißt es bereits in Eph 6,10, „durch die Kraft und Macht des Herrn“ (73). So heißt an Gott glauben: Anteil haben an seiner schöpferischen und heilstiftenden Macht (49). Umgekehrt sieht H. in dem System der nuklearen Abschreckung die „bisher dichteste Verleiblichung der ‚Sünde der Welt‘“ (145) und in der Rechtfertigung jener pathologischen Politik den Glauben an Gott „bis zur Unkenntlichkeit entleert“ (145, vgl. auch 150).

Mit Girard (vgl. 25, 34ff, 57, 64) entlarvt H. die Annahme eines rächenden Gottes als das Ergebnis von Projektionen menschlicher Ideen und Praktiken (61) und verweist demgegenüber auf das Bild des barmherzigen Vaters bei Jesus (121). In Jesus sieht er die deuter-jesajanische Gottesknechtsprophetie erfüllt (61ff), die Bergpredigt deutet er im Licht der Gottesknechtslieder (85). Ausgangspunkt einer Friedenstrategie dürfen seiner Auffassung nach nicht allein nur Jesu Worte sein (25). Vor einer platten Nachahmung, vor einer Nachäffung Jesu wird eindringlich gewarnt (86).

H. verweist auf die „heilenden Kräfte in uns“ (19), ruft dazu auf, „immer neue innere Kraftquellen“ in sich selbst zu entdecken (92), und traut im selben Maß auch dem gewalttätigen Gegner die Fähigkeit zu, „das bessere Ich in sich zu entdecken“ (81) und seine eigenen Kraftquellen zu entfalten (90). Durch einen Vertrauensvorschuß werden im Gegner schöpferische Kräfte wachgerufen (91), das in ihm „schlummernde Gute“ (95f) geweckt; er entdeckt „in sich selbst die Kraftquelle für das Gute“ (32) und gewinnt an Selbstwertgefühl (95). Die Austreibung der bösen Geister erfolgt so, im Zuge einer gewaltfreien Aktion, ohne jede Verteufelung (94).

In diesem Zusammenhang erinnert H. an einen zentralen Punkt in der Lehre gelebter Gewaltfreiheit: an die „heilende Kraft offener Dialogen, gewaltfreier Kommunikation“ (94f) und damit an die grundlegende Erfahrung, daß die Suche nach der Wahrheit nur im Dialog und deshalb auch nicht unter Ausschluß des Gegners gelingen kann (114; 117-120). Auch im Gegner, so setzt H. voraus, brennt ein göttlicher Funke (46); auch ihm müsse Gerechtigkeit widerfahren (77). Aus dieser Überlegung heraus erklärt sich auch H.s Verbundenheit mit jenem Flügel der Befreiungstheologen, der „alle Karten auf die Macht reicher, verstandener und sinnvoll eingesetzter Gewaltfreiheit setzt“ (111); einer Gewaltfreiheit, die nicht

gleichgesetzt werden darf mit Verzicht auf Widerstand, die vielmehr „höchster Ausdruck von Stärke und Tapferkeit“ ist (78).

H., der im aktuellen militärischen Abschreckungssystem - in Anlehnung an Carl F. C. Weizsäcker - einen Teil unserer kranken Kultur sieht, in der Gewaltlosigkeit dagegen einen Wesensbestandteil der Erlösung (135), hält das Modell der sog. „Friedenssicherung“ durch gegenseitige Drohung für nicht mehr annehmbar (133) und wendet sich dabei u. a. ganz konkret gegen die Ausweitung der Hochrüstung auf den Bereich der Stratosphäre (97). Daß er dabei nicht im toten Winkel des Protestes stehen bleibt (16), unterstreicht H. durch eine fundierte Auseinandersetzung mit alternativen, gewaltfreien Konfliktlösungsstrategien, durch sein „unermüdliches Werben zugunsten einer gewaltfreien Kultur“ (129), durch seine Ausschau nach Menschen, die sich „für die Schaffung einer gewaltfreien Kultur einsetzen“ (83). Gewaltfreiheit als Lebensprogramm ist für H. „der nunmehr fällige Sprung innerhalb der Geschichte“ (140). Als Erlöste haben die Christen damit bei sich selbst anzufangen (152). Weil aber eine „Kultur der Gewaltlosigkeit“ (9) nur in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens zu erreichen ist (173), weil das Zusammenwirken aller Partner wichtig ist (167), gilt es sich freizumachen von einem pathologischen Anti-Marxismus (166). So unterstützt H. auch die Forderung nach einem Friedenskonkord (171).

Konkret spricht er sich für eine Umrüstung auf die gewaltfreie, soziale Verteidigung aus (161f), für die Schaffung von Basisgruppen, die die Idee der Sozialen Verteidigung vertreten (156), für Völker als Pioniere in Sozialer Verteidigung (163f), für den Dialog zwischen Vertretern und Gegnern dieser alternativen, gewaltfreien Verteidigungsform (157). Er ist sich dabei bewußt, daß mit der Umstellung auf Soziale Verteidigung eine tiefgreifende gesellschaftliche Erneuerung verbunden sein wird (165), daß auch Heilkrise nicht auszuschließen sind (153) und mit Verstöckungen zu rechnen ist (154).

Obgleich sich Bischöfe wie wissenschaftliche Exegese zunehmend für Fragen gewaltfreier Konfliktlösungen einsetzen (60), sind die Spitzenmänner der Kirche im Vergleich zu manchen hohen Militärs auffallend schlecht über die gewaltfreie Alternative informiert (136, vgl. auch 11), ist Soziale Verteidigung als die nach H. einzig wirksame und zu verantwortende Lösung zwischenstaatlicher Konflikte noch allzu wenig bekannt (174). H. hat mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag zur Einführung dieser Strategie geleistet und damit gezeigt, wie sich Gesinnungsethik und Verantwortungsethik durchaus miteinander verbinden lassen.

Relativ alleingelassen von der politischen Theorie muß sich die Erörterung struktureller Konsequenzen aus dem Postulat der Gewaltfreiheit schwierig gestalten. H. drückt sich aber auch davor nicht. Der weltlichen Obrigkeit billigt er ein „Minimum an Gewaltanwendung“ in der „Verteidigung des freiheitlichen Rechtsstaates und der Unschuldigen“ dort zu, „wo es um unverzichtbare Güter geht und kein anderer Weg zur Verfügung steht“ (83). Gegen die Idee eines mächtvollen Superstaates oder eines Kondominiums der zwei oder drei Supermächte setzt er die Forderung nach einer „Weltinnenpolitik“ in einer „subsidiär verfaßten Völkergemeinschaft“ (129).

Hier wird unter streng verstandener Gewaltverzichtsmaxime noch weiterzudenken und zu forschen sein. Gerade das AT mit seiner königskritischen Tradition (vgl. etwa F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, Neukirchen-Vluyn 1978) und Alternative überschaubarer Schalom-Gemeinschaften (vgl. etwa C. Westermann, Was ist Frieden - eine Anfrage an die Bibel, in: Mitteilungen, Nr. 10, Okt. 1980, 4-8), nicht zuletzt Jesu konsequenter Einsatz für eine Kontrastgesellschaft unter Gottes Herrschaft (vgl. etwa N. Lohfink / R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978) stellen reichhaltiges Material zur Verfügung, an dem es sich noch gesellschaftstheoretisch zu reiben gilt. Im Interesse einer Optimierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens dürften sich christliche Sozialethiker auch nicht zu schade dafür sein, einmal das reichhaltige Angebot an-archischer Theorien und Experimente (vgl. etwa W. O. Reichert, Anarchismus und politische Wissenschaft, in: E. Oberländer [Hg.], Der Anarchismus. Olten und Freiburg 1972, 422-443) auf weiterführende Hinweise unter dem Gesichtspunkt konsequenter Gewaltfreiheit durchzuführen. Das zu tun hätte freilich den Rahmen der von H. dargebotenen Arbeit weit gesprengt. Diese bietet allerdings eine verlässliche Basis für eine Weiterarbeit in der angedeuteten Richtung.

Ein Plädoyer für Gewaltfreiheit aus der Feder H.s, Professor an der Lateran-Universität in Rom, hat ganz besonderes Gewicht: steht doch hinter ihm die Autorität eines am Zweiten Vatikanischen Konzil maßgeblich beteiligten Theologen, jener international bekannte Verfasser einflussreicher moraltheologischer Standardwerke wie „Das Gesetz Christi“ und „Frei in Christus“. Eine tiefe Überzeugung, reiche Erfahrungen, detaillierte Studien und eine klare Sprache machen Mut, sich auf die von ihm verordnete

