

Wolfgang Lienemann,
Heidelberg:

Die Heidelberger Thesen und die Lehre vom gerechten Krieg

In der Geschichte des Nachdenkens über die moralische Zulässigkeit tötender, militärisch organisierter Gewalt bilden die Lehren vom gerechten Krieg eine bedeutende Tradition der Gewissensberatung und ethischen Urteilsbildung. Ihr Zweck lag und liegt darin, daß jedermann, vor allem aber die politisch Verantwortlichen angeleitet werden, ob, wann und in welcher Weise es erlaubt ist, mit tötender militärischer Gewalt zu drohen oder sie anzuwenden. Weil und soweit über diese Frage längst vor unserer Zeit mit der größtmöglichen Sorgfalt nachgedacht worden ist, halte ich den Versuch für sinnvoll, aus der Entwicklung dieser Lehren zu lernen, wie heute unter zutiefst gewandelten Voraussetzungen die ursprünglichen Ziele der ethischen Urteilsbildung und Gewissensberatung erneut zur Geltung gebracht werden können.

I. Einleitung

Außer im Bereich strenger Pazifisten ist wohl nie bezweifelt worden, daß es grundsätzlich so etwas wie gerechte Kriege geben könne. Nur wer demgegenüber prinzipiell ein universales Tötungsverbot aufstellt und daraus die Norm der Wehrlosigkeit begründet, stellt die Möglichkeit gerechter Kriege infrage, gleichgültig, worin diese Entscheidung begründet sein mag. Dabei bedeutet die Annahme, daß gerechte Kriege möglich seien, noch keineswegs, daß man von bestimmten Kriegen behauptet, sie seien in dem Sinne "gerecht", daß eine ethische Prüfung der vorgebrachten Kriegsgründe zu diesem Ergebnis gelangt wäre. Es wird

vielmehr, wenn man die Möglichkeit gerechter Kriege bejaht, lediglich angenommen, es ließe sich ein Prüfungsverfahren zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit von Kriegen entwickeln und eine derartige Prüfung könne sowohl mit einer Billigung wie mit einer Verwerfung der vorgebrachten Gründe enden. Praktisch bedeutet die Annahme, es könne gerechte Kriege geben, dann mindestens soviel: es ist erlaubt, mit Waffengewalt bis hin zur Tötung von Menschen einem Rechtsbrecher zu widerstehen, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist. Darum liegen das Recht zum Verteidigungskrieg gegen einen äußeren Feind und das Recht zum Widerstand gegen eine entartete Obrigkeit in der Geschichte des Nachdenkens über rechtmäßige Gewaltanwendung stets eng beieinander - denn:

"eine Grenze hat Tyrannenmacht

Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden

Wenn unerträglich wird die Last - greift er

Hinauf getrostet Mutes in den Himmel ...

Zum letzten Mittel, wenn kein anderes mehr

Verfangen will, ist ihm das Schwert gegeben ..."

(Wilhelm Tell, II, 2.)

Im 20. Jahrhundert können wir auch so fragen: Wer kann bestreiten, daß der Widerstand gegen die Diktatoren Stalin und Hitler gerecht war? Kann jemand bestreiten, daß ein militärischer Widerstand, ein Verteidigungskrieg der Länder, die Hitler überfiel, gerecht war oder gewesen wäre?

In diesem Sinne hat die Annahme, gerechte Kriege seien möglich, fast moralische Evidenz. Daß gerechte Kriege möglich seien, bedeutet darum noch nicht, sie seien im konkreten Einzelfall auch hinreichend als solche erwiesen; die Möglichkeit bedeutet aber, daß es Kriegsgründe geben kann, die sich als rechtmäßig erweisen lassen.

Aufgrund dieser Annahme bekennen sich die Kirchen der

Reformation bis auf den heutigen Tag öffentlich und verbindlich zu Recht und Pflicht der staatlichen Institutionen, früher Obrigkeit genannt, den Schutz der Bürger notfalls mit Waffengewalt gegen Angriffe von außen zu gewährleisten. In jeder Ordination eines Amtsträgers in den evangelischen Kirchen in Deutschland erfolgt die öffentliche Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften der Reformation; diese aber bekräftigen u.a. das Recht und die Pflicht der staatlichen Gewalten, auch "rechte Kriege zu führen" - iure bellare. Und noch die V. These der Barmer Theologischen Erklärung bekennt, "daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt ... nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen".

Demgegenüber sagt die 5. Heidelberger These, daß unter den Bedingungen der Nuklearstrategie "die klassische Rechtfertigung des Krieges versagt". Diese These ist "in mancher Hinsicht zu einer Art Grunddogma dessen geworden, was man die protestantische Friedensethik nach 1945 nennen könnte. Häufig wird unter Verweis auf diese These behauptet, es könne überhaupt keine Lehre vom gerechten Kriege mehr geben, und gelegentlich wird diese Annahme neuerdings sogar im Blick auf jeglichen Gewaltgebrauch verallgemeinert. Tatsächlich aber sagt die 5. Heidelberger These nicht pauschal, es könne überhaupt keine Lehre vom gerechten Krieg mehr geben, sondern lediglich, daß dieses Prinzip bzw. die mit dieser Lehre beabsichtigte Prüfung auf den Atomkrieg nicht mehr anzuwenden sei, weil "er zerstört, was er zu schützen vorgibt". Diese Behauptung ist außerordentlich gewichtig, denn sie bricht nicht nur mit der gesamten überlieferten Ethik von Krieg und Frieden, sondern widerspricht geradezu in einer zentralen Frage den Bekenntnisaussagen der Kirchen der Reformation. Solange diese Kirchen aber ihre Bekenntnisse ernst nehmen und gegen diejenigen disziplinarisch vorgehen, die zentrale Bekenntnisaussagen bestreiten, müssen für eine Bekenntnisrevision überzeugende Gründe sprechen.

Um die Bedeutung der 5. Heidelberger These zu verstehen und den Bruch mit der Tradition, der hier vollzogen ist, zu beurteilen, ist es daher erforderlich, sich die Grundzüge der voratomaren Tradition der Lehre vom gerechten Krieg klarzumachen (II), um auf diesem Hintergrund die Neuheit und Stringenz der Position der Heidelberger Thesen zu untersuchen (III). Erst danach läßt sich fragen, ob auf dieser Basis auch eine heutige moralische Argumentation möglich ist (IV).

II. Die Lehre vom gerechten Krieg in der Geschichte

1. Die klassische Lehre vom "gerechten Krieg" ist nicht genuin christlichen Ursprungs, wohl aber auf dem Boden des Christentums in der Reichskirche nach der Konstantinischen Wende aufgenommen, ausgearbeitet und entscheidend verbreitet worden. Das Neue Testament enthält keine vergleichbaren Aussagen, auch nicht an der vielzitierten Stelle Röm. 13. Vielmehr ist der Aufruf Jesu zum Gewaltverzicht zusammen mit dem fünften Gebot von den Kirchenvätern bis ins fünfte Jahrhundert ganz überwiegend im Sinne eines strengen Gewalt- und Tötungsverbots und in Richtung auf die dem Christen im römischen Staat gebotene Wehrlosigkeit bis hin zum Leiden im Martyrium ausgelegt worden. Erst der Übergang zur Reichskirche schuf für die Christen eine völlig neue Situation: nunmehr sind Christen maßgeblich an der Ausübung politischer Macht beteiligt und damit verantwortlich für die Einhaltung des Rechts und den Schutz der Bürger vor Unrecht und Gewalt. "Wer nicht gegen das Unrecht, das seinem Nächsten droht, soweit er kann, kämpft, ist ebenso schuldig wie der, der es diesem antut", lesen wir bei Ambrosius von Mailand. Hier berühren sich römisches Rechtsdenken und die politische Mitverantwortung des Christen, und dies ist der Ort, wo die stoische Lehre vom gerechten Krieg, wie wir sie etwa bei Cicero finden, ins Christentum Eingang findet. Besonders Augustinus hat diese Probleme näher ausgearbeitet und dabei im Zuge seiner anti-

manichäischen Polemik die Kriegsgründe der Abwehr erlittenen Unrechts und der Bestrafung von Häretikern häufig vermengt.

2. Systematisiert wurden diese Auffassungen erst von den großen Lehrern der Scholastik, die sich ganz überwiegend auf spätantike Autoren, Augustinus und die kirchenrechtlichen Autoritäten berufen. Vor allem Thomas von Aquin und Gabriel Biel, dessen Arbeiten zu den wichtigsten Voraussetzungen der Theologie Luthers gehören, haben die Tradition für die Zukunft entscheidend zusammengefaßt. Hier wird die Lehre vom gerechten Krieg als Kriteriologie, als ein Verfahren zur Prüfung der Frage entwickelt, ob ein Fürst rechtmäßig handelt, wenn er zum Mittel kriegerischer Gewalt meint greifen zu sollen. Die Lehre vom gerechten Krieg bedeutet also nicht eine pauschale Anerkennung aller möglichen Kriege als gerecht, sondern zielt auf die strenge Prüfung der jeweils behaupteten Kriegsgründe.

3. Die Grundzüge dieser Kriteriologie bzw. Prüfung sind folgende:

a) Gerecht ist ein Krieg nur zur Verteidigung und zur Abwehr erlittenen Unrechts, also nicht als Angriffskrieg oder Glaubenskrieg oder zur territorialen Expansion. Der gerechte Grund (causa iusta) liegt ausschließlich in der Rechtswahrung.

b) Gerecht ist ein Krieg nur, wenn er von der rechtmäßigen Obrigkeit erklärt und geführt wird (auctoritas legitima), also nicht von niederrangigen Herrschern oder Ständen oder Gruppen.

c) Gerecht ist ein Krieg nur, sofern die Mittel, die verwandt werden, tatsächlich dem angestrebten Zweck, der Rechtswahrung bzw. Wiederherstellung verletzten Rechts, dienen. Diese Verhältnismäßigkeit der Mittel muß sichergestellt sein (debitus modus).

4. Die Grenzen dieser Kriterien wurden erstmalig aufgedeckt in den Ethiken der spanischen Barockscholastik des sog. Goldenen Zeitalters des Kolonialismus. 1539 stellt der Vater des neuzeitlichen Völkerrechts, Franz von Vitoria, fest, daß die Möglichkeit besteht, daß jeweils auf beiden Seiten in einem Konflikt gute, rechtmäßige Gründe gegeben sein können (*iustum bellum ab utraque parte*). Dies gilt besonders im Falle strittiger territorialer Herrschaftsansprüche. Franz von Vitoria zog aus dieser Möglichkeit die Konsequenz, daß jeweils auch die möglichen Kriegsgründe der Gegenseite rational auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu prüfen seien und daß im Falle eines unentschiedenen oder unentscheidbaren Ausgangs der Prüfung ein Krieg auch nicht gerecht sein könne. Aus dieser Aporie hat das mit Hugo Grotius beginnende europäische Kriegsvölkerrecht die Konsequenz gezogen, daß im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus die Frage der *causa iusta* in der Regel dahingestellt bleiben müsse. Statt der kasuistischen Bestimmung des Rechts zum Kriege (*ius ad bellum*) komme es auf die Ausformung des Rechts im Kriege (*ius belli* bzw. *in bello*) an. Da Kriege nicht vermeidbar seien, sondern Mittel rationaler Politik bleiben, müsse man sie durch Vereinbarungen in ihrer Durchführung und ihren Mitteln begrenzen und so in gewisser Weise "hegen" oder gar "humanisieren". Diese Erkenntnis liegt noch den Haager Landkriegsordnungen und den Konventionen von Völkerbund und Vereinten Nationen zugrunde.

5. Fragt man zusammenfassend nach dem Ertrag dieser Lehrentwicklung, so sind folgende Momente festzuhalten:

a) Der Zweck der Lehren vom gerechten Krieg liegt nicht in der Rechtfertigung von Kriegen, sondern in der Prüfung und Eingrenzung möglicher Kriegsgründe, die als rechtmäßig gelten können. Die Lehre vom gerechten Krieg ist die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Urteils darüber,

ob und inwiefern ein Krieg gerecht, damit zugleich, ob und inwiefern ein Krieg ungerecht genannt werden muß.

b) Die Lehre zielt auf eine Eingrenzung möglicher Kriegsgründe und Kriegsmittel und ist insofern, modern gesprochen, am Höchstmaß möglicher Schadensbegrenzung ausgerichtet.

c) Die Lehre setzt ein bestimmtes Verständnis rationaler Politik voraus und damit ein Minimum an Interessensübereinstimmung bei allen Beteiligten. Nur ein Clausewitz'scher Krieg kann demzufolge ein gerechter Krieg sein, also ein Krieg, dessen Mittel hinreichend zuverlässig die Gewähr bietet, die jeweiligen politischen Zwecke auch erfüllen zu können.

d) Die Lehre vom gerechten Krieg setzt schließlich eine zweifache Form politischer Beratung voraus: sie bildet einerseits eine theologisch-moralische Form der Politikberatung, besser wohl: eine Form der Gewissenberatung von Politikern, und sie bedeutet andererseits eine Beratung der Gewissen der Bürger, ob sie militärischen Anordnungen der politisch-staatlichen Institutionen Folge leisten sollen oder dürfen. Damit setzt die Lehre aber bestimmte Mindestbedingungen einer politischen Kultur und Öffentlichkeit voraus.

Es ist häufig und völlig zutreffend gefragt worden, ob auf der Basis einer derartigen Lehre überhaupt bestimmten Kriegen das Prädikat "gerecht" beigelegt werden könnte oder könne. In der Tat dürften nur wenige Kriegsgründe vor den strengen Prüfungsanforderungen dieser Lehre bestehen können, und zwar nach der Beendigung von Kriegen gewiß noch weniger als in der eher unentschiedenen Phase ihrer Vorbereitung. Gleichwohl läßt der Kanon dieser Kriterien auch künftig die Möglichkeit gerechter Kriege zu; und wer wollte schließlich den Opfern einer Aggression - sei es in der Tschechei von 1938, sei es in Afghan-

nistan, sei es in Namibia - das Recht absprechen, sich zu wehren, sofern die Verteidigung ausgerichtet ist auf die Wahrung der alten oder die Herstellung einer neuen verfassungsmäßigen Ordnung, deren Geltung auf dem gemeinsamen politischen Willen der Bürger eines Landes beruht?

III. Das Ende der Lehre vom gerechten Krieg

1. Gleichwohl haben weite Kreise im deutschen Protestantismus nach 1945 gemeint, jegliche Lehre vom gerechten Krieg aufgeben zu sollen. Bisweilen mag dabei die falsche Annahme eine Rolle gespielt haben, die Lehre als solche diene der Rechtfertigung von Kriegen, während das Gegenteil, wie ich zu zeigen versucht habe, der Fall ist. Sieht man jedoch genauer zu, so liegen die Gründe, die dazu geführt haben, diese Lehre aufzugeben, tiefer. Wenn man von den Erfahrungen des II. Weltkrieges und der nach 1945 verbreiteten Grundstimmung absieht, die sich weithin in der Überzeugung aussprachen: Nie wieder Krieg!, dann war der entscheidende Grund die Einsicht in die säkular neue Qualität der Nuklearwaffen. Für deren ethische bzw. moraltheologische Beurteilung gab es grundsätzlich wohl nur zwei Wege: entweder man versuchte auch diese Waffen anhand der Kriterien der überlieferten Lehre zu beurteilen, oder man mußte einen völlig neuen Beurteilungskanon aufstellen. Dabei lag die entscheidende Herausforderung darin, daß die Kernwaffen im Falle ihres Einsatzes gerade das zerstören, was sie schützen sollen, bzw. daß, wie G.F.v. Weizsäcker seinerzeit sagte, jedenfalls niemand einen künftigen, im Bewußtsein rechtmäßiger Gründe geführten Atomkrieg auch noch nach dessen Ende als "gerecht" würde ansehen können.

2. Nach 1945 ist es im deutschen Protestantismus vor allem H. Gollwitzer gewesen, der den ersten Weg der traditionellen Prüfung gegangen ist. Er hat versucht, die überlieferte Lehre auf die neue Situation zu übertragen,

und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß ein Atomkrieg jede Verhältnismäßigkeit der Mittel sprengt: er ist nicht zuverlässig zu begrenzen auf die Erreichung bestimmter politischer Ziele; er hebt die Unterscheidung von Zivilbevölkerung und Militär auf, die ein Grundzug des neuzeitlichen Kiregsvölkerrechts ist; er ist ein untaugliches Mittel zur Rechtswahrung und zur Wiederherstellung verletzten Rechts. Gollwitzer kam darum zu diesem Ergebnis:

"Geht es (bewaffneter Widerstand gegen einen unrechtmäßigen Angriff, W.L.) in den Grenzen der erlaubten Mittel nicht, dann geht es eben nicht, dann ist hier genau der gleiche Punkt erreicht, den Luther für den Fall einer gerechten Obrigkeit einschärfte, gegen die Aufruhr kein erlaubtes Mittel sei: Wo Gott mir nicht Vollmacht und rechte Mittel gibt, gegen ein Übel anzugehen, da ist der Raum, in dem er mir und den Meinen das Leiden beschieden und die Befreiung vom Übel sich allein vorbehalten hat ..."

3. Die Heidelberger Thesen haben im Gegensatz zu Gollwitzer, der allerdings Mitglied der Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft war, einen völlig anderen Ausgangspunkt gewählt, der wesentlich von den Überlegungen G.F. v. Weizsäckers bestimmt war. Seine Grundüberzeugung war, daß der Übergang zur menschheitsgeschichtlich neuen Stufe der Atomtechnik auch und vor allem eine Revision der traditionellen Zweck-Mittel-Beziehung militärischer Mittel erfordert. "Die moderne Technik", so sagte er damals, "stellt die Menschheit vor die Aufgabe, den Krieg nicht nur zu humanisieren, sondern effektiv zu verhüten. (...) Das Atomzeitalter nötigt uns, den Krieg abzuschaffen; andernfalls wird der Krieg vermutlich dieses Zeitalter abschaffen."

Damit haben die Heidelberger Thesen zu ihrem Ausgangspunkt ein Dilemma, das bis heute um nichts weniger bedrohlich geworden wäre, sondern lediglich durch die Diskus-

sion der letzten Jahre und Monate wenigstens wieder ins öffentliche Bewußtsein getreten ist. Dieses Dilemma besteht darin, daß es einerseits zwar nicht beweisbar, aber möglich ist, daß die Strategie der atomaren Abschreckung vor dem Ausbruch eines Krieges unter bestimmten Bedingungen schützt, während andererseits klar ist, daß die Atomwaffen, wenn sie angewandt werden, ihren Zweck verfehlen müssen, daß aber der Wille zu ihrem Einsatz im Falle eines Angriffs vorhanden sein muß, wenn die Abschreckung glaubwürdig sein soll. Damit ist freilich zugleich gesagt, daß diese Waffen, wenn sie eingesetzt werden, nicht mehr im Dienste der Rechtswahrung und Verteidigung angewandt werden können. Dies bedeutet, wie es in der Erläuterung zur 5. Heidelberger These heißt, "daß in unserer Welt Lagen eintreten, in denen das Recht keine Waffe mehr hat. Die ultima ratio der kriegerischen Selbsthilfe wird durch die Mittel, deren sie sich bedienen müßte, lebensgefährlich und moralisch unerträglich ...". Damit stellt sich für den sog. Ernstfall die Frage, ob eine verteidigungswerte Rechtsordnung auch um den Preis ihres Untergangs geschützt oder im Extremfall ungeschützt einem Gegner preisgegeben werden soll. In jedem Falle aber, so folgt v.a. aus der neuen Qualität der Atomwaffen, versagt hier "die klassische Rechtfertigung des Krieges".

4. Angesichts dieses Dilemmas haben die Autoren der Heidelberger Thesen grundlegend unterschieden zwischen dem Einsatz und der Bereithaltung der Kernwaffen zum Zwecke der Abschreckung, freilich in der Erkenntnis, daß die Abschreckung nur glaubhaft ist, wenn auch der Wille zum Einsatz dieser Waffen besteht. Diese politische und logische Ausweglosigkeit blieb ungelöst, und die Weigerung, sie weder in der Richtung eines Waffenverzichts noch in der Richtung einer Einbeziehung der Kernwaffen in die Kriegerikologie eines Clausewitz'schen Krieges aufzulösen, begründet die Zweideutigkeit des Ergebnisses der Thesen.

Waffenverzicht und Beteiligung an der Abschreckung sollen gleicherweise für Christen moralisch möglich sein. So kann zwar kein künftiger Krieg mehr, vorher oder nachher, als "gerecht" angesehen werden; aber die Beteiligung an der Abschreckung soll eine zulässige Möglichkeit der christlichen Verantwortung für Recht und Frieden sein, obwohl klar ist, daß die Glaubwürdigkeit von der Bereitschaft zum Kriege, der aber verworfen wird, abhängig ist.

5. Diesem Gedanken liegt die Vorstellung zugrunde, man könne zwischen Abschreckung und Verteidigung unterscheiden, obwohl beide unlösbar zusammengehören. Es fragt sich, ob man damit nicht einer Selbsttäuschung erlegen ist, deren realer Grund freilich in den politisch-militärischen Gegebenheiten selbst liegt. Spätestens aber der Übergang zur Strategie der "flexible response", die Entwicklung kleinerer und treffsicherer Kernwaffen und die Erhöhung der Lenkungsgenauigkeit und Durchschlagskraft der konventionellen Waffen haben diese fundamentale Unterscheidung brüchig werden lassen. Verteidigung, d.h. Kriegführung, soll jetzt auch wieder mit Aussicht auf Erfolg möglich werden, wenn die Abschreckung versagt. Darin liegt dann aber die Nötigung, den nuklearen Verteidigungsfall erneut in demjenigen Rahmen ethischer Urteilbildung zu erörtern, der die Beurteilung des konventionellen oder Clausewitz'schen Krieges betraf. Dieser Rückfall sollte aber angesichts der Qualität von Kernwaffen durch die Heidelberger Thesen gerade ausgeschlossen werden. Daraus folgt, daß wesentliche Voraussetzungen dieser Thesen hinfällig sind. Zu fragen ist darum unter anderem, ob Gollwitzers frühere Argumentation nicht doch die schlüssigere und widerspruchsfreie war.

IV. Die Wiederbelebung der Lehre

Versucht man, aus dieser Gegenüberstellung von traditioneller Kriegsethik und Heidelberger Thesen einige Folgerungen

für die heutige Beantwortung der Frage zu ziehen, "ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein" können, dann wären folgende Gesichtspunkte zu beachten:

1. Die voratomare Kriegsethik ist spätestens im II. Weltkrieg an ihr Ende gekommen. Obwohl die Abwehr des Hitlerischen Aggressionskrieges durchaus und in jeder Hinsicht rechtmäßig war, ist unter der Voraussetzung der modernen Waffentechnik die Verhältnismäßigkeit der Kriegsmittel nicht mehr zu gewährleisten.

2. Für den Ost-West-Konflikt kann und muß gefragt werden, ob es hier immer noch wirklich um den Schutz der Freiheit und des Rechtes vor einem wirklichen oder vermeintlichen Aggressor geht oder ob es sich nicht primär um einen Machtkonflikt handelt. Machtsteigerung aber hat in der gesamten Geschichte der Kriegsethik noch nie als *causa iusta*, als rechtmäßiger Grund gegolten. (Mit dem Hinweis darauf, beim Ost-West-Gegensatz handele es sich lediglich um einen auch ideologisch hochgerüsteten Machtkonflikt, hat übrigens K. Barth schon zu Beginn des Kalten Krieges gemeint, Christen sollten dabei besser nicht mittun.) Wenn Abschreckung und Rüstung keinen anderen Zweck hätten als den der Machtbalance oder der Erhaltung ökonomischer Vorteile, dann wäre es auch wohl tatsächlich für viele Christen klar, daß sie daran nicht mitwirken können. Die Heidelberger Thesen jedenfalls gingen noch von der Annahme aus, es gehe bei der Abschreckung und Verteidigung um Rechtewahrung und die Erhaltung einer Lebensform, die die Freiheit eines jeden durch das Recht sichert.

3. Die 8. Heidelberger These ging davon aus, daß es notwendig sei, im Rahmen gegebener Waffen und strategischer Bedingungen die Kernwaffen allmählich überflüssig zu machen. Die militärtechnischen und strategischen, politischen und rechtlichen Voraussetzungen des berühmten "Noch" der 8. These sind aber brüchig und hinfällig geworden. Dadurch hat der Satz in der Handreichung der Kirchen in der DDR von 1965 neues Gewicht bekommen, demzufolge der Waffenverzicht das "deutlichere Zeichen" des Friedenswillens der Christen sei. Mir persönlich scheint, daß auf dem Hintergrund der beschriebenen Entwicklung dieser Satz zunehmend auch bei uns gilt.