

Rechtmäßig Kriege führen ? (Planer-Friedrich)

„Rechtmäßig Kriege führen“ oder „sich widersetzen“?

Artikel 16 der Lutherischen Bekenntnisschrift Confessio Augustana (CA) und seine Lehrverdammungen.

Vortrag vor der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (EAK) in Münster am 24. September 2002

Götz Planer-Friedrich*

Nachdem im Jahre 313 Kaiser Konstantin den Christen im Edikt von Mailand volle religiöse Freiheit zugesichert hatte, beeilte sich die Synode von Arelate (Arles) nur ein Jahr später, den Kriegsdienst für Christen nicht nur für erlaubt zu erklären, sondern ihn geradezu als Christenpflicht zu empfehlen. Damit war ein Paradigmenwechsel in der frühchristlichen Ethik vollzogen worden, wie er drastischer kaum gedacht werden kann. Denn bis dahin galt die Gewaltlosigkeit als Grundprinzip des Christenlebens, auch wenn damit keine grundsätzliche Ablehnung des Staates und seiner Gewaltmittel verbunden war. Nur eine eigene Beteiligung an Krieg und Gewaltausübung versagten sich die Christen mit Bezug auf das Liebesgebot Jesu, das ja auch die Feindesliebe einschließt. Der intellektuelle Christengegner Kelsus hatte den Christen daher „Schmarotzertum“ vorgeworfen (Lienemann, 1982, S. 88). Das Argument, damit würden die Christen die Schwachen schutzlos der Gewalt der Mächtigen ausliefern und die Verteidigung des Landes, ihrer Mitmenschen und ihrer eigenen Freiheit ohne jede Gegenleistung immer den Anderen überlassen, dieses Argument ist im Laufe der Jahrhunderte immer wieder gegen pazifistisch eingestellte Christen ins Feld geführt worden; dann aber vor allem aus den eigenen Reihen. Es taucht auch gegenwärtig in der Variante wieder auf, gegen Völkermord und massive Menschenrechtsverletzungen helfe letzten Endes nur militärische Gewalt. Wer sich dem entzieht, leiste nur den Gewalttätern Vorschub und sehe tatenlos den Verbrechen an „unschuldigen“ Menschen zu.

Wer möchte das schon auf sich sitzen lassen? Allerdings verstummten die Vorwürfe, die Christen trügen zum Verfall des Römischen Reiches erheblich bei, auch nach den willfährigen Beschlüssen von Arles nicht. Als schließlich die römische Elite von der Plünderung Roms durch Alarich (410) in hohem Maße traumatisiert war (wie man heute sagen würde), machte sich eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte – Aurelius Augustinus – daran, das Problem von Staat und Kirche, christlicher Ethik und Politik grundsätzlich zu klären. In *De civitate dei* greift er auch das Konzept vom „gerechten Krieg“ auf, das ihm aus seiner Cicero-Lektüre vertraut war. Obwohl er den ewigen Frieden in Gott als das höchste Ziel des Lebens bezeichnet, ist doch im Analogieschluss der irdische Frieden für ihn das wichtigste Ziel der Politik. Nach fast einhundert Jahren Staatschristentum muss er einen Kompromiss suchen zwischen dem militärischen Gewaltpotenzial des Staates und der pazifistischen Ethik der Christen. Von Platon übernimmt er die These, dass allein das Ziel des Friedens die Beteiligung an einem Krieg rechtfertige. Von Cicero übernimmt er zusätzlich das römische Verständnis des Krieges als Rechtsakt, durch den Ungerechtigkeit gesühnt und Rechtsverletzter bestraft würden. Damit öffnet er seine Theorie einem „diskriminierenden Kriegsbegriff“ – wie Huber/Reuter meinen (Friedensethik 1990, S. 51) – der die jeweiligen Gegner von vornherein ins Unrecht setzt. Der „gerechte Krieg“ ist der Rechtskrieg im Sinne eines Strafprozesses.

Gleichzeitig übernimmt Augustin aber auch die bereits in der griechisch-römischen Antike kursierenden Kriterien für die Begrenzung der Kriegsbereitschaft (*ius ad bellum*) und der Kriegsführung (*ius in bello*). So ist die „Lehre vom gerechten Krieg“ in den Fundus der abendländischen Theologie eingegangen, ohne sich freilich zunächst größerer Beachtung zu erfreuen. Im Hochmittelalter versuchten die Bischöfe noch, die

Erhaltung des Friedens durch ihre geistliche Autorität mit dem Instrument der „*treuga dei*“ durchzusetzen. Um das Fehdewesen einzuschränken bedienten sie sich der öffentlichen Bußsakraments und drohten unbußfertigen Kriegerern mit Exkommunikation (vgl. Günter Stobbe in: H.-R. Reuter: *Konzil des Friedens*, FEST Heidelberg 1987, S. 81 – 85).

Erst durch Thomas von Aquin gewinnt die Lehre vom gerechten Krieg jenen ethisch-theologischen Stellenwert, den sie fortan bis ins 20. Jahrhundert behalten sollte. Zwar finden sich auch bei ihm jene kriegsbeschränkende Kriterien, die schon Augustin nennt. Doch stärker wirkte sich aus, dass Thomas auch das Motiv der Rache für Ungerechtigkeiten als Kriegsmotiv nennt. Da er zu solchen Ungerechtigkeiten auch Hindernisse gegenüber dem wahren Glauben rechnet, öffnet er „die Lehre vom gerechten Krieg für eine Rechtfertigung der Kreuzzüge“, urteilen Huber/Reuter (aaO. S. 65).

Obwohl kein Zweifel besteht, dass auch bei Thomas nur der Frieden als Ziel den Krieg als Mittel zu rechtfertigen vermag, so hat doch die Lehre vom gerechten Krieg viel weniger zur Verhinderung oder Begrenzung von Kriegen gedient als zu deren Rechtfertigung. Eigentlich ist erst nach dem 2. Weltkrieg und anlässlich der Intensivierung der friedensethischen Diskussion um die nuklearen Massenvernichtungsmittel ein Umdenken erfolgt. Während die eine Seite aufgrund dieser geschichtlichen Erfahrung die Lehre vom gerechten Krieg endgültig verabschieden wollte, haben andere gerade ihre den Frieden bewahrende Dimension (wieder)entdeckt. Ein hervorragendes Beispiel für Letzteres ist das Friedensdokument der katholischen Bischöfe in den USA von 1983: *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*.

Hier muss nun etwas näher auf jene Kriterien eingegangen werden, die von Augustin über Thomas bis in die Neuzeit zur Bewertung „gerechter Kriege“ herangezogen werden. Die wichtigsten sind – in der lateinischen Nomenklatur: *Causa iusta* (1), *legitima potestas* (2), *recta intentio* (3) und *ultima ratio* (4). Schon diese vier sind jeweils problematisch.

1. Mit der *causa iusta* ist der berechtigte Grund zum Krieg gemeint. Doch der findet sich unter Umständen immer. Wie erwähnt ist für Thomas von Aquin schon die Vertreibung der „Ungläubigen“ von den Heiligen Stätten der Christenheit so ein berechtigter Grund zum Kriegen.
2. Dem zweiten Kriterium zufolge darf nur eine legitime Regierung einen Krieg erklären. Wodurch jedoch eine Regierung legitimiert ist, unterliegt dem Wandel des Staatsverständnisses. Selbst nach demokratischen Maßstäben war schließlich die Milosevic-Regierung in Belgrad durch freie Wahlen legitimiert.
3. Hinter der *recta intentio* verbirgt sich die gute Absicht, die mit dem Krieg verfolgt wird. Die ist natürlich häufig einem objektiven Urteil entzogen. Die amerikanischen Bischöfe wollten daher das Kriterium konkretisieren, indem sie das mögliche Kriegsziel mit „*comparative justice*“ – also einer besseren Gerechtigkeit – qualifizierten.
4. Ein Krieg ist nach dem vierten Kriterium immer nur die *ultima ratio*, das äußerste Mittel. Über die Interpretation dieses Kriteriums wird gerade heute wieder heftig gestritten. Zunächst einmal wird man beim Ausbruch eines Krieges mit guten Gründen darauf verweisen können, dass keineswegs alle gewaltlosen Mittel zur Beilegung des Konflikts erschöpft waren. Wer kriegsbereit ist, wird es sogar darauf anlegen, solche Möglichkeiten leer laufen zu lassen. Sodann ist natürlich zu fragen, ob der Krieg überhaupt etwas mit der *ratio* zu tun hat. Ist er nicht grundsätzlich ein untaugliches Mittel, um politische oder soziale Konflikte zu lösen? In der Regel ist die Situation nach einem Krieg schlimmer als vorher.

Abgesehen davon hat der Krieg auch seine eigene Logik. Deshalb ist es wichtig, noch zwei Kriterien anzuführen, die – weil sie schon zum *ius in bello* tendieren – nur selten oder nur beiläufig in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Das eine gibt zu erwägen, ob ein beabsichtigter Krieg – einmal unterstellt, die ersten vier Kriterien können als erfüllt angesehen werden – Aussicht auf Erfolg hat. Solch eine Überlegung soll nicht nur vor einem riskanten militärischen Abenteuer bewahren. Sie steht auch in Korrespondenz zu der „guten Absicht“, die durch ein „schlechtes Mittel“ verdorben werden kann. Deshalb gibt es schließlich noch das Kriterium des *debitus modus* – frei übersetzt: der Angemessenheit der Mittel. Um es am Beispiel zu verdeutlichen: Ob es einen Sinn machte, die gesamte Infrastruktur der Serben zu

zerbomben, um deren Militär von der Vertreibung der Albaner aus dem Kosovo abzubringen, ist doch sehr fraglich.

Was diese Lehre vom gerechten Krieg in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Misskredit gebracht hat, war der Jahrhunderte lange Missbrauch einzelner Kriterien zur Rechtfertigung ganz egoistischer Kriegsziele. Wenn man dagegen – wie das United Methodist Council of Bishops in seinem Friedensdokument (In Defense of Creation) von 1986 – davon ausgeht, dass im Fall der Bewertung des Krieges als „gerecht“ **alle** genannten Kriterien positiv erfüllt sein müssen, dann wird diese Lehre wahrhaft zu einer Kriegsverhinderungstheorie.

Was hat das nun alles mit dem Luthertum zu tun? Die allgemein anerkannte konfessionelle Basis der Lutheraner ist die Augsburger Konfession, im wesentlichen von Philipp Melanchthon verfasst und 1530 Kaiser Karl V. auf dem Reichstag in Augsburg vorgelegt. Die Absicht war, die Übereinstimmung der reformatorischen Lehre mit dem reichsrechtlich gültigen katholischen Glauben unter Beweis zu stellen. Nach dem Selbstverständnis der Wittenberger Theologen handelte es sich – jedenfalls zu dieser Zeit - nicht um ein Sonderbekenntnis, für das sie reichsrechtliche Duldung erheischten. Sie wollten mit dieser Confessio Augustana (CA) die Reichsstände davon überzeugen, dass sie sich mit ihren theologischen Erkenntnissen immer noch im Rahmen der von Konzilien, Papst und Reich anerkannten kirchlichen Lehre bewegten.

Unter dieser Maßgabe ist auch der Artikel 16 zu lesen, in dem das *iure bellare* und *milite* auftaucht. Der ganze Artikel grenzt die Wittenberger von radikalen reformatorischen Strömungen ab, die in chiliastischer Euphorie jede Berührung mit der sündigen Welt ablehnten. In der deutschen Fassung klingt das so:

„Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehret, dass alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze gute Ordnung, von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und dass Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richter-Amt ohne Sunde sein und kaiserlichen und anderen ublichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen, streiten, kaufen und verkaufen, aufgelegte Eide tun, Eigens haben, ehelich sein etc.“

Es ist jener Artikel, in dem es nicht im strengen Sinne um Lehrmeinung, sondern um ein Mindestmaß an Wohlverhalten im reichsrechtlichen Sinne geht. Gleichzeitig werden damit indirekt die hoch geachteten Kirchenlehrer Augustin und Thomas als Zeugen für die Richtigkeit dieser Auffassungen aufgerufen. Der Artikel wurde denn auch von keiner Seite als problematisch empfunden – abgesehen von den kleinen Gruppen der sogenannten Wiedertäufer und Friedenskirchler, die denn auch die Gewaltbereitschaft beider Seiten bald zu spüren bekamen.

Erst „nach einem totalen Krieg und angesichts des von modernen Massenvernichtungsmitteln bedrohten Überlebens der ganzen Menschheit“ fordert diese lapidare Erwähnung des gerechten Kriegsführens in einem Bekenntnistext eher zum Widerspruch heraus (Helmut Zeddies, in: Planer-Friedrich 1991, S. 124). Eine Dresdner Kirchengemeinde hatte noch zu DDR-Zeiten hier auf einen Gewissensnotstand aufmerksam gemacht.

Dieser scheint sich aus einer (1) ethischen, (2) dogmatischen und (3) kirchenpolitischen Dimension des Problems zu ergeben.

1. Ethisch: Im Laufe der 70er und 80er Jahre setzte sich immer mehr die Erkenntnis durch, dass Kriege eigentlich gar nicht mehr zu rechtfertigen seien. Das wurde durch die Abschreckungsdoktrin mit Nuklearwaffen noch verschärft. Angesichts der hochtechnisierten modernen Welt mit ihren sensiblen Infrastrukturen könnten wir uns einen Krieg überhaupt nicht mehr leisten, argumentierte Carl-Friedrich von Weizsäcker (Die Zeit drängt, Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München/Wien 1986, S. 88). Deshalb forderte er, was auch in ökumenische Dokumente eingegangen ist, die politische Institution des Krieges müsse endgültig überwunden werden. Der Friede sei für uns „lebensnotwendig“ geworden. Aber auch der spirituelle Einfluss der historischen Friedenskirchen auf die ethische Urteilsbildung in der Ökumene hat erheblich zugenommen. Dass ein verantwortungsethischer Pazifismus keineswegs christlich

elitär, sondern schlicht vernünftig sein kann, leuchtet heute viel mehr Menschen ein als vor 100 oder gar vor 400 Jahren.

2. Dogmatisch: Nun steht aber in einem Bekenntnis, das – nach der Bibel und den altkirchlichen Symbolen – für die Lutheraner weltweit höchste Autorität hat, jene Einlassung, dass Christen (guten Gewissens? „ohne Sünde“) „gerechte Kriege“ führen könnten. Wer weiß freilich schon, was alles in diesem Bekenntnis steht? Pfarrer und Pastorinnen werden darauf ordiniert. Nehmen sie ihre Ordinationsverpflichtung ernst, kann es zu dem erwähnten Gewissenskonflikt kommen. Kommen nun sogar kirchliche Kommissionen und Leitungsorgane zu der Einsicht, dass die Institution des Krieges überhaupt abgeschafft gehört, dann haben sie ein echtes Problem mit ihrem Bekenntnis. Man könnte einfach die Dignität dieses Bekenntnisses etwas herunterschrauben, es bloß noch als historische Erinnerung verstehen. Denn ändern kann man einen so alten Text, auf den die lutherische Kirchengemeinschaft ihre Identität gründet, wohl nicht. Doch was könnten die Lutheraner an seine Stelle setzen, wenn es gerade im Lutherischen Weltbund (LWB) um die eigene Identität geht?
3. Kirchenpolitisch: Damit sind bereits kirchenrechtliche Fragen aufgeworfen. Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR machte sich 1989 die Bedenken jener Dresdener Kirchengemeinde zu eigen und richtete ein offizielles Schreiben an den LWB sowie an die Leuenberger Kirchengemeinschaft. In der beigefügten Erklärung des Kirchenbundes bekennen sich die Absender zum „Dienst für den Frieden“ und setzen sich ein für die Abschaffung des Krieges. (dokumentiert in Planer-Friedrich 1991, S. 133f). Insofern das einer Aussage im Basisbekenntnis des LWB – aber in eingeschränktem Sinne auch der Unierten – widerspricht, ist ein großer Teil der protestantischen Christenheit herausgefordert, eine gemeinsame Lösung zu finden.

So weit die Problemlage. Obwohl der Zeitpunkt – Frühjahr 1989 – aus weltpolitischen Gründen ziemlich ungünstig war, ist dieser Vorstoß des Kirchenbundes durchaus nicht im Auflösungsprozess des sozialistischen Lagers in Europa untergegangen. Die Reaktionen lassen sich wiederum unter den drei Aspekten: kirchenpolitisch, dogmatisch und friedensethisch verbuchen, wobei der kirchenpolitische – mit dem ich beginnen will – nicht zu eng verstanden werden sollte. Er hat auch eine kirchenrechtliche Seite.

1. {Kirchenpolitisch) Der LWB fühlte sich – neben der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) – naturgemäß am meisten angesprochen. Schließlich hat er seine Identität ausdrücklich an der CA ausgerichtet. Inhaltlich hatte der LWB sich in seiner Studienarbeit sowohl als auch in seiner vom damaligen Generalsekretär Gunnar Staalsett aktiv verfolgten Friedeninitiative den Vorschlägen des Kirchenbundes bereits angenähert. Darauf ist später noch einzugehen. Der LWB hatte sich an der Vorbereitung und Durchführung des „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ intensiv beteiligt und dabei das ökumenisch qualifizierte Verständnis von Konziliarität positiv aufgenommen. Im Unterschied zum Reformierten Weltbund (WARC), der sich auf ein gemeinsames (kongregationalistisches) Kirchenverständnis gründet, bezieht der LWB die Identität seiner Mitgliedskirchen aus einem Lehrdokument, der CA (vgl. Planer-Friedrich 1994). Nun sind sich zwar fast alle lutherischen Theologen darin einig, dass dieses Bekenntnis immer wieder in aktuelles Bekennen münden muss, also auch ein ständiger Bekenntnis**prozess** stattfindet. Aber eine definierte Lehr- und Bekenntnisgemeinschaft, die das mit einem gewissen Grad von Verbindlichkeit feststellen könnte, hat der LWB bisher nicht entwickelt. [Zur Frage der Rezeption von ökumenischen Lehrgesprächsergebnissen hat jetzt Harald Goertz eine aufschlussreiche Studie vorgelegt: Goertz: Dialog und Rezeption. Die Rezeption evangelisch-lutherischer/römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und der römisch-katholischen Kirche (Eine Studie im Auftrag der VELKD). Lutherisches Verlagshaus Hannover 2002]. Das wurde immer dann wieder als Manko empfunden, wenn die Lehrgespräche mit anderen Kirchen – etwa der römisch-katholischen – zu einem Ergebnis und damit zum Abschluss kamen. Wer ist das kirchenrechtlich autorisierte Subjekt, solche Vereinbarungen seitens des LWB zu ratifizieren? Das hat ja dann auch der Vatikan den Lutheranern anlässlich der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (31. Oktober 1999) penetrant vorgehalten. Ende der 80er Jahre war die Debatte über diese Frage einer „verbindlicheren Gemeinschaft“ innerhalb des LWB wieder verstärkt geführt worden, was im übrigen auf der 8. Vollversammlung in Curitiba (Brasilien) 1991 zu einer Verfassungsänderung beitrug. Darin greift der LWB die altkirchliche Bezeichnung der Kirche als *communio* auf und bezieht diese auf die Pluralität der lutherischen Kirchen. Jedenfalls

beansprucht diese neue Formulierung stärkere ekklesiale Qualität, die sie aber wiederum aus dem Kirchenverständnis ihrer Mitglieder bezieht. - Weitergehende Überlegungen versuchten sogar, die Konziliarität des kirchlichen Lehramts auf die Vollversammlung des LWB anzuwenden, was allerdings insbesondere am Widerstand der deutschen Lutheraner scheiterte. Insofern fehlt also dem LWB weiterhin das kirchenrechtliche Instrumentarium für eine wie auch immer geartete verbindliche Auslegung oder Änderung ihres Basisdokuments, der CA.

2. (Dogmatisch) Der Vorschlag, auf dem Weg konziliarer Beratung einen *magnus consensus* in der Auslegung des umstrittenen CA-Artikels zu gelangen, wurde nicht nur seitens der Genfer Administration unterbreitet. Harding Meyer, langjähriger Direktor des Ökumenischen Instituts des LWB in Straßburg, sagte auf einer internationalen Konsultation im Mai 1990 in Eisenach zum Thema „Frieden und Bekenntnis“: „Falls sich unter den lutherischen Kirchen ein Konsens darin ergeben sollte, dass unter den Bedingungen unserer Zeit das Friedensanliegen, das auch die *Confessio Augustana* und ihren Artikel 16 bestimmt, sich überhaupt nicht mehr mit kriegerischen Mitteln verwirklichen lässt, wäre dann im Lichte des lutherischen Verständnisses von Verbindlichkeit der *Augustana* als kirchlichem Bekenntnis eine kirchlich verbindliche Preisgabe des Gedankens vom ‚*iure bellare*‘ in Ca 16, verstanden als ‚Selbstausslegung‘ bzw. als ‚Wiederholung und Erklärung‘ der *Confessio Augustana*, vertretbar, ja gefordert? Diese Frage ist, so meine ich ... positiv zu beantworten.“ (Planer-Friedrich 1991, S. 45f). Einen „*magnus consensus*“ in dieser Sache zu erreichen, sei die „Gemeinschaft der lutherischen Kirchen im LWB das geeignetste Instrument. – Ein Jahr später wurde unter internationaler Beteiligung im thüringischen Neudietendorf ein Memorandum verfasst, in dem es unter anderem heißt: „Der Lehrgemeinschaft der lutherischen Kirchen legen wir hier eine ‚konziliare Auslegung‘, eine ‚gemeinsame verbindliche Interpretation‘ vor.“ (Mortensen 1993, S. 32). Dieser Anspruch war von vornherein nicht einlösbar, wie bereits erläutert. Aber als ein Schritt im Prozess des Bekennens in einer so wichtigen Frage ist der Text immerhin anzusehen. Und dem LWB in Gestalt seiner Administration und seines höchsten Organs – dem Rat – ist er ebenfalls nicht gleichgültig, wie eine Stellungnahme zum aktuellen internationalen Geschehen auf der Ratstagung im Jahre 1993 beweist.
3. (Friedensethisch) Im Protokoll der Ratstagung des LWB 1993 heißt es: „Im konziliaren Prozess sind die Kirchen zu der gemeinsamen Überzeugung gelangt, dass Krieg nicht länger als ein Mittel Konflikte zu lösen akzeptiert werden kann. Krieg ist nicht unvermeidbar, und Krieg als eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln muss überwunden werden.“ (eigene Übers. aus dem Englischen). Bereits im Neudietendorfer Memorandum wird festgestellt, dass eine Analyse der lokalen und begrenzten Kriege, die in Jugoslawien oder am Golf stattfinden, zeige, „dass in diesen Fällen von einem ‚gerechten Krieg‘ entsprechend den Kriterien der kirchlichen Tradition nicht gesprochen werden“ könne (Mortensen, S. 24). Es wird allerdings nicht ausgeschlossen, dass militärisches Eingreifen „schrecklicher Weise“ nötig sein könnte, wenn anders größeres Unheil nicht verhindert und die „Mindestrechte der Menschen“ nur so geschützt werden können. Umso mehr seien daher andere Wege der Konfliktlösung anzustreben und ein umfassender Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden notwendig. Von den Kriterien des „gerechten Krieges“ bleibt also letztlich nur die *ultima ratio* übrig, die nun sowohl in der Politik als auch in den Kirchen ihr heikles Unwesen treibt.

„Der Leitbegriff des gerechten Friedens“, so steht es in der friedensethischen Zwischenbilanz des Rates der EKD von 2001, „dient dabei [sc. bei „Konfliktbearbeitung und Konfliktüberwindung“] als Wegweiser für alle künftigen Schritte auf dem Weg des Friedens.“ „Die Unsicherheiten und Gegensätzlichkeiten“ bei der friedensethischen Beurteilung des Kosovo-Krieges durch die evangelischen Kirchen resultierten daraus, dass die „friedensethischen Äußerungen von 1993/94“ – also die eigenen „Orientierungspunkte“ – dabei nicht konsequent genug angewandt und vernehmbar eingebracht wurden. Gerade die „Argumentationsfigur vom Gebrauch militärischer Gewalt“ als *ultima ratio* sei z.T. heftig kritisiert worden. Daraus wird im Text der Schluss gezogen, „dass dieser Begriff einer noch sorgfältigeren Reflexion bedarf, als bisher angenommen wurde“.

Ökumenisch hat sich das Prinzip weithin durchgesetzt, dass Gerechtigkeit nichts mit Krieg, aber sehr viel mit Frieden zu tun hat. Daraus leitet die Kundgebung des Rates der EKD von 2001 auch einen veränderten Umgang mit der Lehre vom gerechten Krieg ab: ihre Kriterien müssen auf die „zivile Konfliktverarbeitung“

angewandt werden, heißt es dort. Dadurch könnte sich auf längere Sicht die Frage nach dem „gerechten Krieg“ überhaupt erledigen. Für mich besteht kein Zweifel, dass die Diskussion um den Artikel 16 CA zu dieser Entwicklung in der kirchlichen Friedensethik erheblich beigetragen hat.

Auch die (katholische) Deutsche Bischofskonferenz rückt mit ihrem Hirtenwort vom Jahr 2000 schon im Titel „Gerechter Friede“ deutlich ab von einer Lehre vom gerechten Krieg. Ihre klassischen Kriterien werden jetzt (wie übrigens auch im EKD-Text) auf die zwischenstaatliche Nothilfe angewandt. Im Blick auf die „Orientierungspunkte“ der EKD stellt Hans-Richard Reuter (Ms. Vortrag vor der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD am 12. 01. 2001) allerdings fest: „Wären die Kriterien im Fall Kosovo konsequent angewendet worden, so hätten sie, zurückhaltend gesagt, zu einer erheblich größeren Skepsis gegenüber dem Vorgehen der Nato führen müssen, als dies in kirchlichen Stellungnahmen der Fall war.“ Eine vorzügliche Dokumentation dieser Stellungnahmen haben übrigens Ortwin Buchbender und Gerhard Arnold unter dem Titel „Kämpfen für die Menschenrechte“ herausgegeben. Doch Präses Kock selbst hat als Ratsvorsitzender vor der EKD-Synode in Leipzig 1999 selbstkritisch die Frage gestellt: „Hätten wir uns nicht stringenter auf die friedensethischen Grundpositionen beziehen müssen, die in dem Grundsatzpapier ‚Schritte auf dem Weg des Friedens‘ ja bereits 1994 formuliert worden waren und nun bis ins bittere Detail auf erschütternde Weise Aktualität erlangten?“ (Zitat aaO. S. 282).

Merkwürdigerweise sieht ausgerechnet der kirchenamtliche Geschäftsführer der EKD-Kammer für Öffentlichen Verantwortung, Eberhard Martin Pausch, im Rahmen einer Lehre vom gerechten Krieg die Möglichkeit einer Rehabilitierung des preußischen Generals von Clausewitz. Wenn dieser den Krieg als Fortsetzung der Politik unter Einmischung anderer Mittel charakterisierte, dann plädiere er damit eindeutig für einen Primat der Politik, meint Pausch. Aber gleichzeitig habe eben Clausewitz „verantwortungsethisch“ mit der „alltäglichen Wirklichkeit von Kriegen“ gerechnet. Darin sieht Pausch einen Realismus, den er in der heutigen Situation ebenfalls für angebracht hält (Pausch, S. 28)

Das wirkt besonders antiquiert, weil inzwischen der klassische Kriegsbegriff aus der Mode kommt. „Kriege sind dem alltagssprachlichen und sozialwissenschaftlichen Verständnis zufolge,“ schreibt Karl Otto Hondrich (S. 53), „mit Gewalt ausgetragene Konflikte zwischen Staaten oder politischen Gruppen.“ Doch mit dieser Definition des Krieges kommen wir heute nicht mehr aus. Politologen und Friedensforscher sprechen von einer grassierenden Re-Privatisierung der Gewalt. "Drei Viertel aller weltweit geführten Kriege" waren im vergangenen Jahr „keine Staaten-, sondern, um auf einen alten Begriff zurückzugreifen, Bürgerkriege“, schreibt Herfried Münkler in der Zeitschrift für Internationale Politik unter dem Titel: „Die privatisierten Kriege des 21. Jahrhunderts“. Und weiter: „Wir sind Zeitgenossen einer umfassenden Entstaatlichung beziehungsweise Privatisierung des Krieges, der sich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten mehr und mehr aus einem Instrument politischer Interessen- und Willensdurchsetzung in eine Form privatwirtschaftlich organisierter Einkommenserzielung und Vermögensakkumulation verwandelt hat und dabei mit international organisierter Kriminalität, dem Drogen-, Waffen- und Menschenhandel, eine enge Verbindung eingegangen ist.“ Ulrich Menzel (in: Aus Politik und Zeitgeschichte B18 – 19/2001, S. 3) spricht von dem „verborgene(n) Gesicht der Weltwirtschaft“. Die Reprivatisierung von kollektiver Gewalt ist Ausdruck einer Entstaatlichung politischer Gestaltung. Die globale Ökonomisierung aller menschlichen Beziehungen entmachtet nicht nur die staatlich organisierte Politik, sondern gebiert auf ihrer Schattenseite auch organisierte Kriminalität und Terrorismus. „Hier liegt“, schreibt Erhard Eppler (in "zeitzeichen" 10/2001, S. 8) „einer der Gründe dafür, dass in der völkerrechtlichen Diskussion die Menschenrechte immer höher, die staatliche Souveränität immer geringer eingeschätzt wird.“

Nach 1945 gewann der Gedanke, dass es unmoralisch sei Kriege zu führen, immer mehr Anhänger. Man denke nur an den viel zitierten Satz der 1. Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“. Nun aber wird aus moralischen Gründen wieder Krieg geführt. „Die Höhe unserer Moral sorgt dafür,“ schreibt Hondrich (S. 169), „daß die Geschichte der Kriege nicht aufhört.“ „Moralische Gefühle und Gewalt treiben sich gegenseitig in die Höhe“ (S. 101). Er ist überhaupt der Meinung, dass die Friedensforschung wichtige Kriegsgründe übersehen oder zu marginal veranschlagt habe, nämlich „sich selbst erzeugende Konflikte“, die „eigenwertige“ Faszination der Gewalt und „kollektive Gefühle“. Und es erscheint ihm höchst fraglich, ob sich der hegemoniale Machtanspruch der aufgeklärten

Menschenrechtsmoral gegen solche archaischen Kriegsgründe – mit oder ohne Gewalt – durchzusetzen vermag.

Auch diese Entwicklung, die ich mit solchen wenigen Zitaten nur andeuten kann, veranlasst dazu, die berechnete Forderung nach mehr Gerechtigkeit – damit auch die Durchsetzung von Menschenrechten - auf anderen Wegen versuchen durchzusetzen, als ausgerechnet mit Krieg. Viel wichtiger werden in Zukunft noch die zivilen Friedensdienste, politische Gewaltprävention und in **diesem** Kontext der Ausbau internationaler über-staatlicher Strukturen. Nicht anderes äußern sich auch die Kirchen und ökumenischen Organisationen in ihren jüngsten Verlautbarungen zur Friedenfrage.

Im ökumenischen Kontext ist schließlich noch darauf hinzuweisen, dass die Lehre vom gerechten Krieg mit ihren theologischen und politischen Varianten in die abendländische Tradition und die lateinisch geprägten Kirchen gehört. Das wird augenfällig im Blick auf einen Abschnitt in den „Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ unter der Überschrift „Krieg und Frieden“. Es heißt dort, nachdem noch auf die „westliche christliche Tradition“ der Kriegsbeschränkung verwiesen wird, „die auf den seligen Augustin zurückgeht“: „Indem die Kirche Krieg böse nennt, verbietet sie dennoch ihren Kindern nicht die Teilnahme an Kampfhandlungen, wenn es sich um die Verteidigung der Nächsten und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit handelt. Dann gilt zwar der Krieg als unerwünschtes, doch notwendiges Mittel.“ (Stimme der Orthodoxie 1/2001, S. 28). Das unterscheidet sich wenig von manchen Stellungnahmen gerade evangelischer Kirchenleute angesichts der Nato-Einsätze in Bosnien und im Kosovo (z.B. Horst Hirschler). In dem ethischen Dilemma, zwischen Hilfeleistung durch Gewalt oder unbeeinflusster Fortsetzung von Menschenrechtsverletzungen optierten Kirchenleute wie Politiker für das durch lange Tradition eingeübte Muster gewaltsamer Eingriffe. Allerdings wurde – außer vom amerikanischen Präsidenten - auf die Lehre vom gerechten Krieg nicht mehr zurückgegriffen. Wenn das allerdings alles ein sollte, was eine Verabschiedung der Lehre vom gerechten Krieg bewirkt hat, dann ist der friedensethische Fortschritt doch sehr begrenzt.

Fazit:

Die Kirchen, die um ihren Bestand bangen, glauben sich offenbar in einer den Lutheranern um 1530 vergleichbaren Situation zu befinden. Sie möchten der Öffentlichkeit, die vielleicht heute ein vergleichbares Machtpotenzial darstellt wie seinerzeit Kaiser und Reichsstände, versichern, dass sie politisch nicht querschießen. Sie tun das viel wortreicher als seinerzeit die Verfasser der CA. Aber allein das ist bemerkenswert. Denn sie machen es sich keineswegs leicht damit. Der Rückgriff auf die ultima ratio ist – wie wir bemerkt haben – in seiner Unbestimmtheit und damit seiner Missbräuchlichkeit vielen nicht ganz geheuer. Doch unabhängig von der Tagespolitik hat sich in der christlichen Friedensethik nach dem Sündenfall von 314 durchaus wieder so etwas wie ein Paradigmenwechsel vollzogen, der – wie die zitierten selbstkritischen Äußerungen aus der EKD erkennen lassen - noch gar nicht ausgeschöpft ist.

Götz Planer-Friedrich

Literatur

Beestermöller, Gerhard: Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede“, in: Stimmen der Zeit, 3, 2001, Seiten 173 - 185

Buchbender, Ortwin/Arnold, Gerhard (Hg.): Kämpfen für die Menschenrechte. Der Kosovo-Konflikt im Spiegel der Friedensethik. = Schriften der Akademie der Bundeswehr für Information und Kommunikation Band 25, Baden-Baden 2002

Concilium 37/April 2001: Die Rückkehr des gerechten Krieges

Deutschen Bischofskonferenz, Sekretariat der (Hg.): Hirtenwort „Gerechter Friede“, Bonn 2000

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen 1963⁵

Ebert, Theodor: Der Kosovo-Krieg aus pazifistischer Sicht, Münster 2001

EKD-Texte 48: Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Hannover 1994 ²

EKD: Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz zu Schritte auf dem Weg des Friedens. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 2001

EKD-Texte 53: Vom Gebrauch der Bekenntnisse (1995)

EKD-Texte 69: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

Epd-Dok. 14/94: Humanitäre Intervention mit Waffen zum Schutz der Menschenrechte

Eppler, Erhard: Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt/M 2002

Hondrich, Karl Otto: Wieder Krieg, Frankfurt a.M. 2001

Huber, Wolfgang /Hans-Richard Reuter: Friedensethik, München 1990

Leuenberger Texte (Heft 3): Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung, Frankfurt a.M., 1997

Lienemann, Wolfgang: Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte und gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München 1982

Mortensen, Viggo: Krieg, Konfession, Konziliarität: Was heißt „gerechter Krieg" in CA XVI heute? Hannover 1993

Pausch, Eberhard Martin: Das Clausewitz-Theorem. "zeitzeichen" 8/2001, S. 26 – 28

Planer-Friedrich, Götz (Hg.): Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik, München 1989

Planer-Friedrich, Götz (Hg.): Frieden und Bekenntnis. Die Lehre vom gerechten Krieg im lutherischen Bekenntnis, Genf (LWB) 1991

Planer-Friedrich, Götz: Kirchenkonföderation und konziliarer Prozeß, in: Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich (Hg.): Das Recht der Kirche Band III Zur Praxis des Kirchenrechts, Gütersloh 1994, S. 657 – 683

Planer-Friedrich, Götz: Zur „Lehre vom gerechten Krieg". Möglichkeiten in heutiger Zeit, in: Die Zeichen der Zeit (50) 1/1996, Seiten 18 - 21

* Dr. Götz Planer-Friedrich, Theologe und Journalist, lebt in Berlin.

Verwendung dieses Vortrages nur mit Zustimmung des Autors oder des Veranstalters mit der Quellenangabe zur Erstveröffentlichung unter: www.ekd.de/eak/texte/EAK-Studientag02-Vortrag-GPF.doc ;

(c) EAK, Wachmannstraße 65, 28209 Bremen, Tel.: 0421-34 40 37, www.eak-online.de

