

Die Welt aus der Vogelperspektive Zur Tragfähigkeit lutherisch-ethischer Prinzipien im Blick auf eine aktuelle Friedensethik

VOLKER STÜMKE

»Arbeitest Du auf den Krieg zu? Schau zuerst hin, wie der Friede beschaffen ist und wie der Krieg, was dieser an Gutem, was jener andererseits an Unheil herbeiführt; und so magst Du überlegen, ob es zuträglich sei, den Frieden mit dem Krieg zu vertauschen«¹ – diese Aufforderung, die Erasmus von Rotterdam im Jahre 1517 seinen Leserinnen und Lesern als Rede der römischen Friedensgöttin Pax zuruft, beansprucht auch gegenwärtig Aktualität. Nicht nur, weil es leider immer noch zahlreiche Kriege gibt, die fürchterliches Unheil anrichten, sondern vor allem, weil hier die grundlegende Erkenntnis angelegt ist, dass man sich mit dem Frieden beschäftigen muss, um den Krieg zu überwinden: »Von nun an widmet Euch in gemeinsamen Konzilien dem Studium des Friedens, und laßt ihn Euch so angelegen sein, daß er nicht durch Werg, sondern durch stahlfeste, nie zerreißbare Bande zusammengehalten werde«²; so heißt es bei Erasmus – »si vis pacem, para pacem«³; so formuliert programmatisch die gegenwärtige Friedensforschung.

Angesichts dieser Aktualität einer jahrhundertealten Erkenntnis soll im Folgenden gefragt werden, inwiefern sich auch bei Martin Luther, dem jüngeren Zeitgenossen des Erasmus, solche weiterführenden Erkenntnisse finden. Nicht nur die Vermutung, man könne beim Reformator ebenfalls auf hilfreiche Gedanken stoßen, reizt zu dieser Untersuchung, sondern auch der gegenwärtige Stand der Friedensforschung, der zunächst (im 1. Abschnitt) kurz angerissen werden soll,

¹ *Erasmus von Rotterdam*, Die Klage des Friedens. Aus dem Lateinischen übersetzt, herausgegeben und mit einem Vorwort von *Brigitte Hannemann*, Zürich 1998, 90.

² *Erasmus von Rotterdam*, Klage (wie Anm. 1), 97f.

³ *Dieter Senghaas*, Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem, Frankfurt/Main 1995, 14.

unterstützt diese Fragestellung. Denn die Friedensforschung hat sich in den letzten Jahren verstärkt anderen Wissenschaften geöffnet, um von dort Impulse zu empfangen, die der Gefahr einer eigenen Engführung wehren. Um solche Impulse Luthers zu präsentieren, werden sie am nach wie vor einflussreichen Paradigmenstreit in der Politikwissenschaft zwischen Idealismus und Realismus orientiert. Zunächst werden daher (im 2. Abschnitt) diejenigen Erkenntnisse Luthers vorgestellt, die das gegenwärtige Wiedererstarken des politischen Realismus⁴ argumentativ unterstützen. Daraufhin werden (im 3. Abschnitt) Luthers Überlegungen analysiert, welche das realistische Paradigma aufbrechen. Doch selbstverständlich können angesichts sowohl des geschichtlichen Grabens wie der theologischen Ausrichtung Luthers nur Impulse und kein Gesamtkonzept präsentiert werden.

⁴ Ulrich Menzel folgend, zählt der Realismus neben Idealismus, Institutionalismus und Strukturalismus zu den Paradigmen der Lehre von den Internationalen Beziehungen (vgl. *ders.*, Zwischen Idealismus und Realismus. Die Lehre von den Internationalen Beziehungen, Frankfurt/Main 2001, 20). Menzel beschreibt den Realismus wie folgt: Der Anthropologie des klassischen Realismus zufolge ist der Mensch »nicht nur gut, sondern auch schlecht, er ist nicht nur vernunftbegabt, sondern auch triebgesteuert. Seiner Lernfähigkeit sind Grenzen gesetzt. Damit sind auch den idealistischen Vorstellungen über die Möglichkeit kooperativen und rationalen Verhaltens enge Grenzen gesetzt. Realistischer ist es deshalb, das Selbsthilfeprinzip zu verfolgen. Sicherheit wird durch Aufrüstung bzw. (in der neorealistischen Variante) durch eine Politik des Gleichgewichts, und Frieden, hier verstanden als Nichtkrieg, wird durch Abschreckung garantiert. Das daraus resultierende Sicherheitsdilemma ist prinzipiell nicht aufhebbar. Es sei denn, ein Staat ist in der Lage, so viel Macht zu akkumulieren, daß er eine absolute Dominanz, d. h. eine umfassende Hegemonie, im internationalen System erringen kann. In der Regel erreichbar ist in der Sprache der Spieltheorie lediglich eine Maximin-Lösung. Die realistische Devise lautet deshalb »Maximiere dein Minimum«, d. h., setze auf die am wenigsten schlechte Lösung eines Problems, die du aus eigener Kraft erreichen kannst. Gleiches gilt analog für das Ziel Wohlfahrt. Eine merkantilistische oder neomerkantilistische, auf jeden Fall interventionistische Politik ist der beste Garant, die wirtschaftlichen Interessen eines Landes zu verfolgen, und nicht das universalistische Vertrauen auf die wohlfahrtssteigernde Wirkung von Freihandel und internationaler Arbeitsteilung nach Maßgabe komparativer Kosten, wie von Seiten des ökonomischen Idealismus (Liberalismus) empfohlen wird« (ebd.; 21f.).

1. Einblicke in die gegenwärtige Friedensforschung

Glaubt man den jüngsten Veröffentlichungen renommierter Friedensforscher, so steht es um ihre Disziplin schlecht. Johannes Schwerdtfeger konstatiert im Jahre 2001, dass die Friedensforschung »seit der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre – bis auf wenige Ausnahmen – versiegt«⁵ sei. Zu diesen Ausnahmen zählt zweifelsohne Sabine Jaberg, doch auch ihr Resümee von 2003 klingt zunächst wenig erfreulicher: »Mit Ende des globalen Macht- und Systemkonflikts haben sich die alten Konturen in der Friedensforschung aufgelöst, ohne dass neue an ihre Stelle getreten wären. Heutige Friedensforschung ähnelt eher einem Kessel Buntes«⁶. Während Schwerdtfeger als Ursache vornehmlich die wissenschaftliche Kurzatmigkeit der Friedensforschung anführt und folglich eine intensivere Beschäftigung mit verwandten Methoden und mit Anleihen bei anderen Theorien einfordert, ist für Jaberg der Kessel Buntes das Synonym für eine zunehmende Ausweitung des eigentlichen Gegenstandsbereiches, der korrespondierend einerseits zum ansteigenden Verlust des eigenen Profils geführt habe, andererseits jedoch als Potential zur erweiterten Analyse des hochkomplexen Themas Frieden angesehen werden könne.

Jaberg folgend, ist die gegenwärtige Friedensforschung unübersichtlich, weil sie sehr komplex geworden ist. Die Ausweitung der Friedensforschung in den letzten 25 Jahren ergibt sich demnach nicht aus mangelndem wissenschaftlichen Tiefgang (und ausufernder Beliebigkeit), sondern aus der Einsicht in die Notwendigkeit, die zentralen Begriffe der Friedensforschung wie Gewalt und Frieden vielschichtig zu analysieren und dazu auf interdisziplinäre Zugänge angewiesen zu sein. Die Forderung Jabergs nach einer »integralen Friedensforschung« ent-

⁵ Johannes Schwerdtfeger, *Begriffsbildung und Theoriestatus in der Friedensforschung*, Opladen 2001, 9.

⁶ Sabine Jaberg, *Realtypen der Friedensforschung. Ein deskriptiv-analytischer Versuch*, in: *Friedenstheorie. Fragen – Ansätze – Möglichkeiten*, hg. von Jörg Calließ und Christoph Weller, Rehburg-Loccum 2003, 49–82, hier: 73. An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Sabine Jaberg für die weiterführenden Gespräche und Gedankenregungen bedanken.

spricht diesem Umstand, weil sie auf Berücksichtigung und Eingliederung der komplexen Forschungsergebnisse dringt; doch auch Schwerdtfegers Ruf nach der Entwicklung eines »idealtypischen Friedenskonzeptes« lässt sich damit verbinden, sofern dieser Idealtypus nicht reduktionistisch eruiert wird, sondern den unterschiedlichen Erkenntnissen Rechnung trägt⁷. Um es metaphorisch zu verdeutlichen: Zahlreiche Begriffe (wie Gewalt, Friede, Konflikt, Recht, Staat, Kultur, Sicherheit, Aggression) schwimmen in dem Kessel Buntes, die zunächst nicht einfach zu erfassen sind, die darüber hinaus miteinander verwoben sind und die schließlich (sowohl als Begriffe wie in ihrer Vernetzung) aus unterschiedlichen (wissenschaftlichen) Beobachterperspektiven in den Blick genommen werden. Die Friedensethik markiert eine dieser Beobachterperspektiven, daneben gibt es beispielsweise die Politikwissenschaft, Kulturwissenschaften, Soziologie, Soziobiologie, Ethnologie, Konfliktforschung, Systemtheorie und natürlich klassische Disziplinen wie Pädagogik, Rechtswissenschaft, Theologie und Philosophie – und selbstverständlich herrscht zwischen diesen Zugängen kein friedliches Nebeneinander, sondern es gibt auch konkurrierende Verhältnisse und sich wechselseitig ausschließende Argumentationen.

Bevor ich auf Luthers Impulse für eine gegenwärtige Friedensethik eingehe, möchte ich diese Komplexität zumindest ansatzweise an der Gewaltdebatte veranschaulichen. Dieser weite Blickwinkel ist erforderlich, um nicht vorschnell zwischen Luthers politischer Ethik und unseren Fragestellungen Analogien zu ziehen oder umgekehrt eine histo-

⁷ Zitate: *Sabine Jaberg*, Realtypen (wie Anm. 6), 75 und *Johannes Schwerdtfeger*, Begriffsbildung (wie Anm. 5), 202. Der Unterschied zwischen beiden Positionen liegt wohl eher in der spezifischen Auffassung von Wissenschaft. Schwerdtfegers Konzept eines Idealtypus scheint stärker von einem einheitlichen und durchstrukturierten Friedensverständnis geprägt zu sein, während Jabergs Integrationskonzept zwar deutlich auch über ein Nebeneinander von Forschungsergebnissen hinausführt, andererseits aber ein weiches Ensemble von wissenschaftlichen Zugängen und Erkenntnissen im Blick haben dürfte. Das würde jedenfalls erklären, warum Schwerdtfeger am Ende seiner Ausführungen (ebd., 204f.) klare materiale Forderungen aufbaut, die unverzichtbar für das Friedensverständnis sein sollen (Abschaffung des Krieges, Umstellung auf eine Weltpolizei und auf zivile Konfliktbearbeitung), während Jaberg (ebd., 63ff.) das bedingte Recht zumindest der meisten der faktisch vorhandenen, unterschiedlichen Typen der Friedensforschung herausstreicht.

rische Unvereinbarkeit zu konstatieren. Gerade weil die Friedensforschung so vielschichtig ist, kann auch eine Lutherische Ethik neue Aspekte beisteuern oder zusätzliche Begründungen liefern. Andererseits muss sie sich dazu aber auch einlassen auf den Kessel Buntes, also auf kontroverse Debatten mit sehr unterschiedlichen Wissenschaften, die nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch von der theologischen Denkungsart abweichen.

Nehmen wir uns nunmehr den Gewaltbegriff vor, dann müssen wir im Deutschen zunächst berücksichtigen, dass unser Wort Gewalt sowohl »force« und »violence« wie »power« und »authority« umfasst, während es in der englischsprachigen Debatte immer um die erstgenannte, negative Konnotation geht⁸. Grundlegend für die Analyse von »violence« sind nach wie vor die Beobachtungen von Johan Galtung von 1975, also aus der Blütezeit der Friedensforschung. Nach Galtung liegt Gewalt dann vor, »wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung«⁹. Diese Definition verlange einen erweiterten Gewaltbegriff, den der norwegische Friedensforscher durch das Aufzeigen von sechs Gewaltdimensionen beschreibt. Besonders wichtig ist die vierte Dimension, die Unterscheidung zwischen personaler (oder direkter) und struktureller (oder indirekter) Gewalt; sie markiert den jeweiligen Urheber der Gewalt¹⁰. Personale Gewalt geht demnach von konkreten Akteuren aus, jede Form der Körperverlet-

⁸ Vgl. *Jacques Derrida*, Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt/Main 1991, 12–15.

⁹ *Johan Galtung*, Gewalt, Frieden und Friedensforschung; in: *ders.*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, 7–36, hier: 9.

¹⁰ Vgl. *Johan Galtung*, Gewalt, (wie Anm. 9), 12. Die anderen Dimensionen des Gewaltbegriffs werden ebenfalls durch Distinktionen beschrieben. Zuerst unterscheidet Galtung zwischen physischer und psychischer Gewalt, die zweite Unterscheidung ist diejenige zwischen negativer und positiver Einflussnahme (Bestrafung und Belohnung). An dritter Stelle fragt er nach dem Objekt von Gewalt und differenziert zwischen Personen und Sachen. Nach der vierten Unterscheidung (zwischen personaler und struktureller Gewalt) differenziert Galtung fünftens mit Blick auf die Schuldfrage zwischen intendierter und nicht intendierter Gewalt, und er beendet seine Begriffsanalyse mit der traditionellen Unterscheidung zwischen manifester und latenter Gewalt.

zung zählt hierzu. Strukturelle Gewalt hingegen ist schwierig zu fassen, weil sie im gesellschaftlichen System verankert ist. Repression und Ausbeutung sind die beiden Hauptformen dieser strukturellen Gewalt, die weder Rechtsgleichheit noch Chancengleichheit zulässt. Wer nur personale Gewalt bündigt, greift also nach Galtung zu kurz, weil die Unterdrückungsmechanismen nicht berücksichtigt werden. Dementsprechend gehört auch zum Frieden nicht nur die Abwesenheit der direkten Gewalt (= der negative Friede), sondern ebenso eine gesellschaftliche Struktur, die Partizipation und Gleichberechtigung ermöglicht (= der positive Friede)¹¹.

In seiner großen Monographie von 1998 ergänzt Galtung dieses Konzept um eine dritte Form der Gewalt: die kulturelle Gewalt¹². Vergleichbar mit der marxistischen Konzeption vom Überbau, handelt es sich um die Legitimationsinstanz der beiden erstgenannten Gewaltformen – und zu den Instanzen dieser kulturellen Gewalt zählt nach Galtung neben Sprache, Kunst und Wissenschaft prominent die Religion¹³; als Oberbegriff spricht er von der Kosmologie, die er definiert als »die kollektiven unterbewußten Vorstellungen davon, was die normale und natürliche Wirklichkeit ausmacht«¹⁴. Durch ihre Symbolik

¹¹ Bei der Unterscheidung zwischen negativem und positivem Frieden muss beachtet werden, dass die Prädikationen keine Bewertung beinhalten, sondern auf die Definitionsform bezogen sind: Mit der Formulierung »Abwesenheit personaler Gewalt« wird eine verneinende Bestimmung ausschlaggebend für den Begriff des (daher negativen) Friedens. Hinsichtlich der strukturellen Dimension redet *Galtung* aber nicht von der Abwesenheit struktureller Gewalt, sondern zählt bestimmte Merkmale auf, die für gesellschaftliche Partizipation und Gleichberechtigung eintreten (wie beispielsweise Integration), so dass dementsprechend hier vom positiven (durch Setzungen gekennzeichneten) Frieden die Rede ist (vgl. dazu *Valentin Zsifkovits*, *Der Friede als Wert. Zur Wertproblematik der Friedensforschung*, München 1973, 46f.).

¹² Vgl. *Johan Galtung*, *Frieden. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998, 55ff.

¹³ Vgl. *Johan Galtung*, *Frieden* (wie Anm. 12), 343: »Unter kultureller Gewalt verstehen wir jene Aspekte der Kultur, der symbolischen Sphäre unserer Welt – man denke an Religion und Ideologie, an Sprache und Kunst, an empirische und formale Wissenschaften (Logik, Mathematik) –, die dazu benutzt werden können, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren«.

¹⁴ *Johan Galtung*, *Frieden* (wie Anm. 12), 367. Der Begriff der Kosmologie wird also eingeführt, um die Tiefenschicht des gesellschaftlichen Bewusstseins zu benennen,

präferiert sie bestimmte Strukturen und Handlungen, die Gewalt, aber auch Frieden unterstützen können¹⁵. Dass nach Galtungs Auffassung in unserer okzidentalen Kosmologie der Friede über Waffen und Krieg definiert und somit deutlich gewalttätig gedacht wird, sei nur am Rande erwähnt¹⁶. Wichtiger ist nämlich, dass durch den Rekurs auf die kulturelle Gewalt sich das Gesamtkonzept erheblich modifiziert: Die Gewaltanalyse Galtungs wird holistisch, weil die direkt wahrnehmbare Gewalt nicht mehr nur in den gesellschaftlichen Strukturen, sondern sogar in den kulturellen Grundlagen des Zusammenlebens festgemacht wird¹⁷.

daher wird er von Galtung deutlich abgehoben von einer »Oberflächen-Kultur« (ebd., 372), die sichtbar ist und daher bewusst wahrgenommen werden kann (vgl. dazu *Hajo Schmidt*, Die kritische Friedensforschung und die Herausforderungen der Kosmologieanalyse; in: Kultur und Konflikt. Dialog mit Johan Galtung, hg. von *Hajo Schmidt* und *Uwe Trittman*, Münster 2002, 11–31).

- ¹⁵ Vgl. *Johan Galtung*, Frieden (wie Anm. 12), 349: »Im allgemeinen läßt sich ein Kausalzusammenhang feststellen, der sich von der kulturellen über die strukturelle hin zur direkten Gewalt erstreckt. Die Kultur predigt, lehrt, ermahnt, stachelt auf und stumpft uns ab, bis hin zu dem Punkt, an dem wir Ausbeutung und/oder Repression als etwas Normales und Natürliches betrachten oder sie gar überhaupt nicht mehr wahrnehmen (insbesondere nicht die Ausbeutung). Darauf folgen die Gewaltausbrüche, die Versuche, direkte Gewalt einzusetzen, um aus dem strukturellen eisernen Käfig auszubrechen, und Gegengewalt, um den Käfig in Funktion zu halten.«
- ¹⁶ Vgl. *Johan Galtung*, Frieden (wie Anm. 12), 393ff. Am besten schneidet nach Galtung übrigen der Buddhismus ab, er sei also von den Kosmologien am friedfertigsten. Aber dabei handelt es sich um nur komparativische und bewusst subjektive Aussagen: »Wenn ich auch Okzident I [die Regionen, die von den abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam geprägt sind; also vor allem Europa, aber auch Indonesien und die Philippinen – VS] energisch und innovativ finde, so doch im Grunde anmaßend brutal; Okzident II [die entsprechenden Regionen im Mittelalter – VS] ist mir zu sehr von der Welt zurückgezogen; Indisch zu selbstgefällig, in anbetracht seines Reichums; Buddhistisch eher sympathisch, doch ebenfalls zurückgezogen; Sinisch etwa so arrogant wie Okzident I, doch weniger brutal; und Nipponisch außerordentlich beeindruckend, doch ebenfalls arrogant und zurückgezogen. Es gibt hier keine guten Weltbürger. Doch dies ist die Welt, in der wir leben« (ebd. 385). Zum Verständnis der Kosmologien Galtungs ist demnach entscheidend, dass sie als Konstrukte gesehen werden, die nicht geographisch, sondern vor allem kulturell zu verstehen sind; es geht ihm um jahrhundertelange kulturelle Einflüsse der Religionen (bzw. Kosmologien) auf das Denken und Zusammenleben der Menschen an den entsprechenden Orten.
- ¹⁷ Ohne Galtungs Begriff der kulturellen Gewalt berücksichtigt zu haben, plädiert *Wolfgang Lienemann* für einen »engen, handlungsbezogenen Gewaltbegriff« (*ders.*,

Solch holistischer Ausgriff erschwert zunächst die Wahrnehmung der kulturellen Gewalt und stellt damit vor das erkenntnistheoretische Problem, das Ganze nicht wahrnehmen zu können, weil man dazu eine Außenperspektive einnehmen müsste, die es aber gegenüber dem Ganzen nicht geben kann. Verbleibt man nunmehr innerhalb des Ganzen, dann stellt sich die Frage, wie man angesichts der eigenen kulturellen Verflochtenheit überhaupt zu einer anderen als der (kulturell) vorgegebenen Sichtweise gelangen kann. Galtung spricht in diesem Zusammenhang von der »Vogelperspektive«, die er einnehmen muss, um die Kultur, in die er ja auch selbst integriert ist, überblicken und beurteilen zu können¹⁸. Damit bietet Galtung eine weiterführende Lösung an: Der Vogel hat eine Beobachterrolle, zu der er sich aber eigens erheben muss; was er schlichtweg kann, ohne zu wissen, warum er es kann. Er schwebt über der irdischen Kultur und gelangt so zu einer Übersicht über die Phänomene, in die er auf Erden doch auch selbst verstrickt wäre¹⁹. Je stärker nun der Einfluss der kulturellen Be-

Kritik der Gewalt. Unterscheidungen und Klärungen; in: *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, hg. von *Walter Dietrich* und *Wolfgang Lienemann*, Stuttgart 2004, 10–30, hier: 12). Ein weiter Gewaltbegriff, wie er bereits vom frühen Galtung favorisiert werde, stehe in der Gefahr, »dass nicht mehr zu sehen ist, inwiefern überhaupt ein Leben ohne Gewalt möglich sein sollte« (ebd., 20). Doch diese Kritik ist so nicht überzeugend, wemgleich Lienemann mit Recht notiert, dass bei einer weiten Begrifflichkeit die Konturen verschwimmen (vgl. 11). Aus diesem Grund hat Galtung ja den Gewaltbegriff ausdifferenziert, so dass Mord und Totschlag nicht mit der Gurtspflicht auf einer Stufe zu stehen kommen (Beispiele von Lienemann, 11). Vor allem aber behauptet Lienemann selbst, dass Gewalt »zur *conditio humana* gehört« und dieses Vermögen dann »kulturell geformt, ritualisiert und begrenzt wird« (22), was er dann näher spezifiziert durch die Aufgaben der Institutionen, des Staates und der Moral – damit verwendet auch Lienemann einen weiten Gewaltbegriff. Die von Lienemann notierten Gefahren verlangen m. E. vielmehr über die differenzierte Beschreibung hinaus eine normative Gewichtung unterschiedlicher Gewaltphänomene, wie es die englischen Begriffe bereits implizieren.

¹⁸ Vgl. *Johan Galtung*, *Frieden* (wie Anm. 12), 385.

¹⁹ Indem *Galtung* explizit von der Vogelperspektive spricht, grenzt er sich ab von der von *Thomas Hobbes* eingeschlagenen analytischen Methode. Hobbes konstruiert einen Naturzustand, in den er dann wie in einem Gedankenexperiment den (ebenfalls konstruierten) Menschen einsetzt, um nunmehr von außen zu beobachten, was passieren wird. »Die Menschen sind Versuchspersonen, ausgestattet mit wohldefinierten Eigenschaften und einem genau umrissenen Verhaltensrepertoire, hin-

dingtheit (die eigene Verstrickung) eingeschätzt wird, desto weniger lässt sich plausibilieren, wie eine solche Perspektive möglich sein kann – je stärker das irdische Gewicht ist, desto schwerer wird der Start (bspw. bei einem Albatros). Doch lässt sich diese erkenntnistheoretische Problematik zumindest entschärfen, indem man das Argument weich fasst, den zugestandenen Einfluss also nicht zu einer bestimmten Größe erklärt. Galtungs Rekurs auf die Vogelperspektive leistet beides, die Metapher vom Vogel verdeutlicht sowohl das eigene Eingebundensein in die natürlichen bzw. kulturellen Zusammenhänge wie die Fähigkeit, sich zumindest bis zu einem gewissen Grad über diese irdischen Bedingtheiten zu erheben und zu einem Überblick zu gelangen.

Weitaus problematischer sind die Auswirkungen auf die Friedensethik, die nicht nur die Kultur beobachten und analysieren, sondern auch (als Lehre vom guten Handeln) zum Besseren hin verändern, modifizieren will. Hier stellt sich ein quantitatives und ein qualitatives Problem: Quantitativ geht es um den Handlungsspielraum solcher Verbesserungen. Im Anschluss an die erkenntnistheoretische Auflösung lässt sich festhalten, dass kulturelle Modifikationen stattfinden können²⁰, wenn zugestanden wird, dass die neuen Erkenntnisse aus der Vogelperspektive auch in das Handeln einfließen können. Solche Än-

eingesetzt in einen aller institutionellen Regelungen und zwangsbewährten Ordnungselemente baren Lebensraum. Der Philosoph sieht zu, welche praktischen Erfahrungen sie miteinander machen, wie sie miteinander umgehen, sich behandeln, welche Einstellungen und Handlungsstrategien sie entwickeln und welche Art von Zusammenleben sich daraus ergibt« (Wolfgang Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung, Hamburg 1992, 102). Galtungs Perspektive ist zwar ebenso auf den Überblick angewiesen, aber er verzichtet weitmöglichst auf die Konstruktion des Wahrnehmungsraumes. Als Vogel bleibt er ein Teil des Beobachteten; er sitzt nicht vor dem Terrarium, sondern erhebt sich über die eigene Welt.

²⁰ Um es zu veranschaulichen: Wir Deutschen bemerken gerade, wie schwierig es ist, auch nur unsere Rechtschreibung zu verändern. Aber wie wir unsere Sprache verändern sollten, ist kaum vorstellbar. Damit spiele ich jetzt nicht primär auf die Versuche inklusiver Rede an, die in der offiziellen Sprache Fuß fassen können, aber schon im alltäglichen Sprechen vor Schwierigkeiten stellen. Vielmehr frage ich, mit welchen Mitteln man die Veränderungen der eigenen Sprache bewerkstelligen möchte, wenn nicht mit Mitteln der Sprache – und damit bleiben wir in unserer Sprache und ihren Möglichkeiten.

derungen sind allerdings erstens nur behutsam möglich, weil sie sonst zu Entwurzelungen führen, und sie sind zweitens nur langsam möglich, weil sich die jeweiligen Modifikationen erst in der kommenden Generation festsetzen können. Zur Verdeutlichung sei daran erinnert, wie lange es gedauert hat, bis die Prügelstrafe nicht nur aus den Lehrbüchern, sondern auch aus den Kinderzimmern verschwunden ist. Aber denkbar bleiben solche Veränderungen, so dass dieses Problem aufgelöst werden kann²¹.

Das qualitative Problem liegt darin, einen Maßstab für die Veränderungen zu finden, der nicht durch die eigene Kosmologie vorgegeben ist: Sind also beispielsweise die Abschaffung der Kinderzüchtigung oder die Gleichstellung der Frau überhaupt »Schritte auf dem Weg des Friedens« oder nicht vielmehr Schritte zur Weltherrschaft der okzidentalen Kosmologie, der Galtung durchaus so etwas wie einen kulturellen Imperialismus unterstellt²²? Hier finden sich Berührungspunkte mit den gegenwärtigen Debatten um die Relativität oder Universalität moralischer Urteile und deren ethischer Prämissen, wie sie vor allem bei der Diskussion über die Geltung der Menschenrechte und ihre Begründung geführt werden. Eine Lösung ist nicht in Sicht, so dass auch ich nur auf die Problematik hinweisen kann. In diesem Kontext würde jedenfalls zur Vogelperspektive nicht nur die Beobachterrolle (wie bei der Eule der Minerva) zählen, sondern auch die Beurteilungsfähigkeit (normative Kompetenz) dessen, der über den Dingen schwebt.

Nun ist der Gewaltdiskurs der Friedensforschung auch aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen bereichert worden; erinnert sei an die

²¹ In der Einschätzung der Langlebigkeit von Kulturen sowie ihrer Modifikabilität stimmt *Galtung* interessanterweise überein mit *Samuel P. Huntington*, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1997, 54f. Allerdings hat Huntington – darin dem politischen Realismus verpflichtet – weniger moralische oder andere normativ gesteuerte Veränderungen im Blick, sondern eher die Anpassungsfähigkeit an neue, geschichtlich erwachsene Herausforderungen, während Galtung deutlich normativ forscht; er ist eben dem Frieden verpflichtet und sucht nach Wegen, ihn zu befördern.

²² Vgl. *Johan Galtung*, *Frieden* (wie Anm. 12), 393ff.

Begriffe der patriarchalen²³, der emanzipatorischen²⁴ und der symbolischen²⁵ Gewalt. Ein weiterer aktueller Impuls ist die Rede von der ethischen Gewalt bei der feministischen Philosophin Judith Butler, die vor allem durch ihre gender-studies hervorgetreten ist. Mit diesem Begriff der ethischen Gewalt hat Butler im Rückgriff auf Adorno und Foucault den Aspekt der kulturellen Gewalt auf das Individuum in seiner fragilen Struktur zurückbezogen: Von einem Menschen zu erwarten, dass er sich kohärent verhalte, dass er also in sich stimmig und damit verlässlich sei, bezeichnet Butler als ethische Gewalt, weil damit das Subjekt überfordert werde²⁶. Schließlich müsse sich jeder Mensch daran abarbeiten, dass er ungefragt und unhintergebar von kontingenten Faktoren (dem Wahrheitsregime Foucaults) mit konstituiert worden ist, so dass Butler für Geduld und Zurückhaltung bei moralischen Forderungen an den Menschen votiert. Demnach ist nicht nur ein bestimmtes verletzendes Verhalten als Gewaltanwendung zu klassifizieren, sondern umgekehrt übt auch die Erwartung, solches Verhal-

²³ Vgl. zur feministischen Debatte beispielsweise *Tordis Batscheider*, Friedensforschung und Geschlechterverhältnis. Zur Begründung feministischer Fragestellungen in der kritischen Friedensforschung, Marburg 1993, und *Ulrike Wasmuth*, Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu feministischen Ansätzen in der Friedensforschung; in: *Am Ende der Marginalisierung? Ausgewählte Beiträge des ersten Symposiums des Netzwerks Friedensforscherinnen: Integration Europas – friedensfähig oder patriarchal?*, hg. von *Regine Mehl*, Bonn 1993, 21–31. Während Batscheider die Gewalttypologie *Galtungs* dahin gehend erweitern möchte, dass sie bei allen drei Formen der Gewalt (personal, strukturell, kulturell) auch die patriarchale Gewalt gegen Frauen integriert sehen möchte, ist nach *Wasmuth* die patriarchale Gewalt die Grundlage der drei anderen Gewaltformen, so dass sie das Modell *Galtungs* ablehnt.

²⁴ Vgl. *Frantz Fanon*, *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek 1969. Er plädiert für eine positive Wertung des nationalen Befreiungskampfes, weil erst und nur diese massive Gewaltanwendung dazu führen werde, die koloniale Unterdrückung zu überwinden.

²⁵ Vgl. *Hans Saner*, *Hoffnung und Gewalt. Zur Ferne des Friedens*, Basel 1982. Allerdings ist sein Hinweis darauf, dass schon die Zeichensysteme (der Sprache und der Symbole) bestimmte Gewaltphänomene unterstützen können, eng verwandt mit *Galtungs* Analyse der kulturellen Gewalt. Ihm ging voran *Pierre Bourdieu*, *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt/Main 1973.

²⁶ Vgl. *Judith Butler*, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/Main 2003, 54f.

ten zu unterlassen, auf den Gewalttäter moralischen Druck aus, den man im Gewaltbegriff berücksichtigen sollte²⁷.

Zusammenfassend ist also zunächst kennzeichnend für die gegenwärtige Friedensforschung, dass sie angesichts der Weite ihres Themenfeldes – hier verdeutlicht am Gewaltbegriff – zu immer komplexeren Konzepten tendiert. Um solche Komplexität seriös zu erfassen, ist die Forschung zu umfassenden, holistischen Analysen genötigt, wie es bereits in der Hochphase der Friedensforschung beispielsweise Dieter Senghaas mit seinem zivilisatorischen Hexagon vorgelegt hat²⁸. Und in solcher vielschichtigen Forschung hat auch die Friedensethik ihre Stimme zu erheben.

Aber, so könnte man jetzt einwenden, sind diese Theorien nicht weltfremd und tendieren (wie jede holistische Theorie) zudem zur Ideologie²⁹? Die Welt sieht gegenwärtig wahrlich anders aus, so dass die einleitend referierte Beobachtung Schwerdtfegers auch als Reminiscenz gelesen werden könnte: Die ausufernde Friedensforschung hatte

²⁷ Zum besseren Verständnis der Konzeption *Butlers* muss zum einen ihr postmoderner Protest gegen eine starke Identitätsphilosophie beachtet werden: Der Mensch ist weder ein abgeschlossenes noch auch nur ein einheitliches Gebilde, sondern erscheint Butler vielmehr als eine ständige Baustelle, bei der einerseits (kulturelle wie lebensgeschichtliche) Vorgaben bearbeitet, andererseits stets neue Impulse und Erfahrungen integriert und zudem Zukunftsentwürfe geplant und konzipiert werden. Hinzu tritt, dass der Mensch in der modernen Gesellschaft gleichzeitig in unterschiedliche Konstellationen integriert ist und mit ihren differierenden Forderungen konfrontiert wird (Rollenkonflikt). Zum anderen muss berücksichtigt werden, dass Butler eher gesellschaftliche Randgruppen und weniger Verbrecher im Blick hat. Ihre Unterstützung von »Queer-Politics« ist an Menschen gerichtet, die sich nicht auf eine Rolle festlegen lassen wollen, sondern unterschiedliche, nach traditioneller Ansicht sogar einander widersprechende Lebensweisen miteinander verbinden wollen (beispielsweise der homosexuelle Boxer). Aber sie bemerkt selbst die Grenze ihrer Analyse, indem sie notiert, dass sie nicht für eine vollständige Rücknahme von Normen und Bewertungen plädiere, sondern eben weicher für eine Beschränkung solcher Maßnahmen (vgl. *Judith Butler*, Kritik [wie Anm. 26], 60).

²⁸ Vgl. *Dieter Senghaas*, Frieden als Zivilisierungsprojekt; in: *ders.*, Den Frieden denken (wie Anm. 3), 196–223. Senghaas nennt sechs Faktoren, die für einen dauerhaften Frieden notwendig sind: Gewaltmonopol, Affektkontrolle, soziale Gerechtigkeit, Konfliktkultur, demokratische Partizipation und Rechtsstaatlichkeit. Diese Faktoren seien gleichrangig und miteinander verwoben, daher wählt Senghaas das Hexagon als Darstellungsform.

²⁹ Vgl. *Karl R. Popper*, Das Elend des Historizismus, Tübingen 1987, 61ff.

ihre Zeit, aber spätestens seit dem Ende des Ost-West-Konflikts ist diese Zeit abgelaufen, stehen wir vor neuen Problemen und Herausforderungen. In der Tat gewinnen solche Gedanken seit einigen Jahren an Boden – und damit auch eine andere Spielart der politischen Theorie, nämlich der politische Realismus. Für ihn ist kennzeichnend, dass er sich nicht in wissenschaftlichen Debatten verliert, sondern an der politischen Wirklichkeit von Krieg und Frieden orientiert. Die gesellschaftliche Wahrnehmung unserer wirklichen Welt und ihrer Bedrohungslagen ist nicht mehr durch den drohenden Atomkrieg zwischen Ost und West gekennzeichnet, sondern durch die »neuen Kriege«, wie sie beispielsweise von Herfried Münkler 2002 beschrieben und wissenschaftlich analysiert worden sind³⁰.

Angesichts dieser Konstellation wird im politischen Realismus weit aus restriktiver argumentiert. Nicht Frieden und Gerechtigkeit, sondern Sicherheit und die Eindämmung von Kriegen und vergleichbaren Konflikten sind das Ziel politischen Handelns³¹, das sich zunächst einmal auf den eigenen Staat und die Sicherheit der eigenen Bürger sowie die Wahrung der eigenen Interessen bezieht. Der hohe Wert der Staat-

³⁰ Vgl. Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2002.

³¹ Vgl. dazu beispielsweise das Papier »*Ein sicheres Europa in einer besseren Welt*«, das als Konzept der Europäischen Sicherheitsstrategie im Dezember 2003 in Brüssel verabschiedet wurde. Dieses Konzept ist geprägt durch einen erweiterten Sicherheitsbegriff, der angesichts neuer globaler Bedrohungen entfaltet wird. Als Hauptbedrohungen werden Terrorismus, die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen, regionale Konflikte, das Scheitern (im Sinne von Zusammenbruch) von Staaten und die organisierte Kriminalität genannt. Die Abwehr solcher Bedrohungen wird nach Ansicht dieses Dokuments nicht mehr nur mit militärischen Mitteln möglich sein, weil auch die Bedrohungen selbst nur teilweise militärischer Natur sind. Weitere politische Maßnahmen (wie Ausfuhrkontrollen bei der Proliferation oder ziviles Krisenmanagement und politische Aufbauarbeit in vom Staatszerfall bedrohten Regionen) müssen flankierend eingreifen. Das Paradigma dieser Überlegungen bleibt die (erweiterte) Sicherheit, die durch den gewaltbereiten Staat verbürgt wird. Zwar ist ein Krieg zwischen Nationalstaaten zumindest in Europa derzeit sehr unwahrscheinlich, so dass eine rein nationale Sicherheitspolitik zu kurz greift und folglich die Erweiterung des Sicherheitsbegriffs aus europäischer Perspektive unverzichtbar ist. Der Dissens mit der Friedensforschung liegt auch nicht an dieser Stelle, sondern in der Debatte um das Paradigma selbst: Erweiterte Sicherheit oder gerechter Friede?

lichkeit und eines funktionierenden Rechtssystems wird in Anschlag gebracht³²; und dieses Argument gewinnt seine Evidenz nicht aus theoretischen Herleitungen, sondern angesichts der weitaus zahlreicheren Bürgerkriege³³ und ihrer Verselbstständigung durch eine eigene Bürgerkriegsökonomie³⁴ und durch Warlords³⁵. Dabei werden Grundgedanken der Friedensforschung insoweit aufgegriffen, als man von einem erweiterten Sicherheitsbegriff ausgeht, nicht nur die territoriale Unversehrtheit des Nationalstaates, sondern auch die eigenen wirtschaftlichen Interessen müssen gesichert werden – und dazu müssen vor allem die Proliferation von Massenvernichtungswaffen, drohende Migrationen bei desolaten Verhältnissen und die weltwirtschaftlichen Folgen von instabilen Regierungen sicherheitspolitisch bedacht werden. Aber

³² Allerdings muss zumindest angemerkt werden, dass der Rekurs auf den Nationalstaat ambivalente Züge trägt, die mit dem Begriff der »postwestfälischen Zustände« ausgedrückt werden. Einerseits gilt der Westfälische Friede von 1648 als Bestärkung der Nationalstaaten und als politischer Abschied von den Religionskriegen zumindest in Europa (durch Etablierung des Prinzips »cuius regio, eius religio«). Ein Rückfall hinter die nationalstaatliche Verfassung ganzer Territorien (angesichts zerfallender Staaten) vor allem in Afrika ist demnach negativ als Rückkehr in den permanenten Bürgerkrieg zu bewerten. Andererseits haben die Nationalstaaten vor allem in Europa sowohl innenpolitisch (an Parteien und Verbände) wie außenpolitisch (an supranationale Zusammenschlüsse) erheblich an Wirkungsmacht verloren, was allerdings einhergeht mit wirtschaftlicher Prosperität, der Zunahme individueller Freiheiten und einem Zugewinn an weltpolitischer Sicherheit. In diesem Blickwinkel zählen Pluralismus und Globalisierung zu den positiv bewerteten Kennzeichen postwestfälischer Zustände. Schließlich muss beachtet werden, dass jeder kriegerische Eingriff in einen Bürgerkrieg (wie im Kosovo) faktisch das westfälische Grundprinzip der unantastbaren Souveränität des Nationalstaates unterläuft.

³³ Von den für das Jahr 2002 in der Kriegsdatenbank der AKUF (Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung) aufgelisteten 29 Kriegen wurden nur zwei zwischenstaatliche Kriege (zwischen Indien und Pakistan einerseits und zwischen den USA und dem Irak andererseits), aber 27 innerstaatliche Kriege gezählt; vgl. die Angaben unter www.sozialwiss.uni-hamburg.de/publish/Ipw/Akuf/kriege_aktuell.htm.

³⁴ Dabei sind vorrangig Söldner im Blick, die sich (fast wie im Spätmittelalter) von der Kriegsbeute ernähren und denen ihre Berufsperspektiven in Friedenszeiten noch trostloser erscheinen; vgl. *Herfried Münkler, Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Weilerswist 2002, 210ff.*

³⁵ Als »Warlords« bezeichnet man Territorialherrscher, die das Machtvakuum des zerfallenen Staates teilweise ausfüllen und an der Stabilisierung ihrer Herrschaft bei gleichzeitiger Instabilität staatlicher Institutionen interessiert sind; vgl. *Herfried Münkler, Kriege (wie Anm. 30), 131ff.*

indem die eigene (nationale) Sicherheit im Vordergrund steht, bleibt auch das »Sicherheitsdilemma« bestehen³⁶.

Dieses Wiedererstarken des politischen Realismus sollte man nicht vorschnell abtun mit dem Hinweis, dass in Zeiten komplexer Problemlagen klare konservative Antworten attraktiv werden. Denn weder ist ausgemacht, dass Konservatismus (grundsätzlich) negativ zu bewerten sei, noch vermag eine solche Herleitung das argumentative Gewicht des Realismus zu bestimmen (= kategorialer Unterschied zwischen Genese und Geltung). Vielmehr soll im Folgenden gefragt werden, welche überzeugenden Argumente der politische Realismus zu bieten hat. Dazu wird auf die politische Ethik Martin Luthers rekurriert, die deutliche Berührungspunkte zum politischen Realismus aufweist.

2. Luthers realpolitische Impulse für eine Friedensethik

Bevor das realistische Friedensverständnis im Rekurs auf Luther verdeutlicht wird, sollen zumindest einige Hinweise Rechenschaft über das methodische Vorgehen ablegen. Meine Ausführungen werden nicht vorrangig historisch orientiert sein, vielmehr sollen die starken Argumente des Realismus durch Rekurs vor allem auf die Tieranalogie in

³⁶ Vgl. die Erläuterung des Sicherheitsdilemmas bei *John H. Herz*: »Das Dilemma entspringt einer grundlegenden Sozialkonstellation, derzufolge eine Vielzahl miteinander verflochtener Gruppen politisch letzte Einheiten darstellen, d. h. nebeneinander bestehen, ohne in ein noch höheres Ganzes integriert zu sein. Wo und wann immer eine solche ›anarchische‹ Gesellschaft existiert hat, ergab sich [...] eine Lage, die sich als ›Sicherheitsdilemma‹ bezeichnen läßt. Gruppen oder Individuen, die in einer derartigen, eines Schutzes ›von oben‹ entbehrenden Konstellation leben, müssen um ihre Sicherheit vor Angriffen, Unterwerfung, Beherrschung oder Vernichtung durch andere Gruppen und Individuen fürchten, eine Besorgnis, die sich aus der Sachlage selbst ergibt. Und in einem Streben nach Sicherheit vor solchen Angriffen sehen sie sich gezwungen, immer mehr Macht zu akkumulieren, nur um der Macht der anderen begegnen zu können. Diese wiederum macht die anderen unsicherer und zwingt sie, sich auf ›das Schlimmste‹ vorzubereiten« (*John H. Herz*, *Idealistischer Internationalismus und das Sicherheitsdilemma*; in: *Ders.*, *Staatenwelt und Weltpolitik. Aufsätze zur internationalen Politik im Nuklearzeitalter*, Hamburg 1974, 39–56, hier: 39).

Luthers »Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten solle« von 1530 veranschaulicht werden. Vorausgesetzt wird dabei, dass solche Übertragung der Einsichten Luthers auf unsere gegenwärtigen Debatten zumindest so weit möglich ist, dass Argumente und Impulse daraus gewonnen werden können. Darüber hinaus wird vorausgesetzt, dass Luthers theologischer Ansatz, vor allem seine Rechtfertigungslehre, eine Übertragbarkeit seiner Gedanken auf das Feld der politischen Ethik nicht verhindert.

Die Tieranalogie findet sich in einer Predigt, die Luther 1530 auf der Veste Coburg verfasste und nach Nürnberg adressierte, während in Augsburg auf dem Reichstag die *Confessio Augustana* vorgelegt und diskutiert wurde. »Luther will die Nürnberger in ihrem Bestreben, die Schulbildung zu fördern, bestärken und sie gleichzeitig als Muster für andere Städte hinstellen«³⁷. Unter Rückgriff auf seine Zweiregimentenlehre erläutert Luther zunächst den geistlichen Nutzen der Schulbildung, von der das Pfarramt profitiere, indem gebildete Prediger die Menschen unterwiesen und zu Jesus Christus und damit zur Seligkeit führten – soweit es an ihnen liege. Daraufhin beschreibt Luther den weltlichen Nutzen, den die Bildung für die Obrigkeit hat. Hierzu betont er zunächst die göttliche Einsetzung nicht nur des geistlichen, sondern auch des weltlichen Regiments, dessen Werk darin bestehe, »dass es aus wilden Tieren Menschen macht und Menschen davor bewahrt, dass sie wilde Tiere werden«³⁸. Diesen Gedanken veranschaulicht Luther dann mit der folgenden Tieranalogie:

³⁷ Einführende Anmerkung zur »Predigt« von *Dietz Lange*; in: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*. Fünfter Band: Kirche, Gottesdienst, Schule, hg. von *Karin Bornkamm* und *Gerhard Ebeling*, Frankfurt/Main 1982, 90.

³⁸ WA 30 II, 555, 5f. (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530). – Grundsätzlich sei angemerkt, dass alle Lutherzitate in modernes Deutsch übersetzt worden sind. Durch die Angabe der Fundstelle in der Weimarer Ausgabe kann die Übersetzung überprüft werden. Häufig habe ich dabei auf die modernen Lutherausgaben von *Kurt Aland* (Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, 10 Bände, Göttingen seit 1969) oder von *Karin Bornkamm* und *Gerhard Ebeling* (*Martin Luther. Ausgewählte Schriften*, 6 Bände, Frankfurt/Main 1982) zurückgegriffen.

»Meinst du nicht, wenn die Vögel und Tiere reden könnten und das weltliche Regiment unter den Menschen sähen, dass sie sagen würden: O ihr lieben Menschen, ihr seid nicht Menschen, sondern reine Götter gegen uns! Wie gänzlich sicher ihr sitzt, lebt und alle Dinge habt! Wir aber, deren gar keines vor dem anderen eine Stunde sicher ist, weder des Lebens noch des Hauses noch der Nahrung! Wehe eurer Undankbarkeit, dass ihr nicht seht, was für ein herrliches Leben euch unser aller Gott im Vergleich mit uns Tieren gegeben hat«³⁹!

Luther nimmt wie Galtung eine Vogelperspektive ein, allerdings schweben seine Vögel nicht oben am Himmel, sondern sind erdgebunden, denn auch ihre Nester sind gefährdet, auch sie kämpfen ums Überleben, sind also darauf angewiesen, Nahrung zu finden und nicht Nahrung zu werden. Vielleicht kann man sogar noch weiter gehen und zugespitzt behaupten, dass Luther aus der Sicht der Singvögel argumentiert, während Galtung eher den Blickwinkel des schwebenden Raubvogels einnimmt⁴⁰. Deutet schon dieser Perspektivenwechsel an, dass wir jetzt zum realistischen Paradigma wechseln, so wird diese Andeutung zur Gewissheit, wenn wir auf die Botschaft der Singvögel

³⁹ WA 30 II, 555f. (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

⁴⁰ *Luthers Wohlwollen gegenüber den »braven, ehrbaren Vögeln«* kommt auch in seiner »Klageschrift der Vögel gegen Wolfgang Sieberger« von (wahrscheinlich) 1534 zur Geltung (vgl. WA 38, 292f., Zitat: 292, 3), in der sich in einer fingierten Beschwerde die Singvögel gegen den Vogelfang des Dieners Luthers aussprechen. Vor allem aber ergibt sie sich aus der Gegenüberstellung zu den Raben und Uhus, die er in der Schulpredigt auf die Geistlichen bezieht. Deren frommen Werke wie Gebete und liturgische Gesänge vergleicht Luther mit dem Gekrächze solcher Nachtvögel: »Es ist ein Dohlen- und Rabengekrächze und doch nicht so gut wie das Krächzen der Dohlen, denn diese krächzen doch mit Liebe und Lust; sie aber heulen ihr Gekrächze mit Unlust wie die Uhus und Nachteulen« (WA 30 II, 541, 8–11). Die Botschaft der Singvögel ist hingegen durch die Erkenntnis der wahren Zuordnung der beiden Regimente und ihrer Aufgaben gekennzeichnet und klingt deshalb so angenehm. – Die Zuordnung *Galtungs* zu den Raubvögeln ist hingegen provokant, weil für Galtung der »Karnismus« eine Form der kulturellen Gewalt darstellt (vgl. *Johan Galtung*, Frieden [wie Anm. 12], 371). Dennoch halte ich diese Zuordnung metaphorisch für berechtigt, weil sie auf einen offensiv vorgetragenen Wahrheitsanspruch *Galtungs* verweist, der sich nicht nur darin äußert, dass die eigenen Erkenntnisse mit Nachdruck vertreten werden, sondern vor allem darin, dass die Schwächen der Kulturen von oben herab herausgegriffen werden.

hören. Ihr zentrales Argument besteht darin, den hohen Wert der Staatsgewalt herauszustreichen, indem sie auf den Sicherheitsgedanken rekurrieren: Das weltliche Regiment, also der Staat mit seinem Gewaltmonopol, gewähre Sicherheit für Leib und Leben.

Dieser Sicherheitsgedanke wird von Luther in fast allen Schriften zur weltlichen Obrigkeit entfaltet, er hat zentrale Bedeutung. So formuliert Luther 1526 unter Berufung auf Röm 13, 1f.: »Das Schwert [das Gewaltmonopol der Obrigkeit] ist von Gott eingesetzt, um die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen und Frieden zu bewirken«⁴¹. Hier deutet sich eine enge Verbindung von Frieden und Sicherheit an. Die »Handhabung« des Friedens gehört wie der Schutz der Bürger und die Bestrafung der Verbrecher zum Aufgabenbereich der Staatsgewalt. Die Herkunft des Zitates aus der Kriegsleuteschrift unterstreicht diesen Gedankengang für den Betrachter: Die weltliche Obrigkeit hat diese Aufgaben von Gott zugesprochen bekommen und ist dazu mit dem Gewaltmonopol ausgestattet worden. Ohne solches Gewaltmonopol gäbe es keine Sicherheit, sondern würde ein Naturzustand herrschen wie bei den Singvögeln; ein Krieg aller gegen alle würde an die Stelle des gewaltbewehrten Friedens treten. Die Nähe zur politischen Theorie von Thomas Hobbes, einem zentralen Vordenker des politischen Realismus, ist greifbar: Nicht nur die Erfahrung des Bürgerkriegs und die daraus resultierende Furcht vor Aufstand oder Bürgerkrieg teilen Luther und Hobbes⁴². Auch der Rekurs auf einen potentiell kriegerischen

⁴¹ WA 19, 625, 20f. (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

⁴² Die prägende Bedeutung der Furcht vor Krieg und Bürgerkrieg für *Thomas Hobbes* bezeugt er selbst: My mother »did bring forth Twins at once, both Me, and fear« (*Thomas Hobbes, The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, Written by Himself in an Latine Poem and now Translated into English, London 1680, 2*; zitiert nach: *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. von *Iring Fetscher*, Frankfurt/Main ⁸1998, XI). Die lateinische Version lautet: »Atque metum tantum concepit tunc mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul« (zitiert nach *Vittorio Hösle, Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997, 68). Spielt Hobbes damit auf die Seeschlacht gegen die spanische Armada in seinem Geburtsjahr 1588 an, so haben die revolutionären Unruhen seit 1637 seine Biographie (Flucht nach Frankreich) und sein eigenes Werk maßgeblich beeinflusst. – Für *Luther* ist vor allem seine Stellung zum und im Bauernkrieg einschlägig. In sei-

Naturzustand, der allein durch das Gewaltmonopol der Obrigkeit überwunden und immer wieder niedergedrungen werden könnte, ist beiden gemeinsam.

Die hohe Wertschätzung des Staates und seines Gewaltmonopols, fundiert in der Beauftragung durch Gott und plausibilisiert am Sicherheitsgedanken, ist der erste Impuls Luthers für die gegenwärtige Friedensethik⁴³. Luther hat zeitgeschichtlich die Überwindung der Privat-

ner »Vermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben« von 1525 argumentiert Luther wie in der zitierten Tieranalogie: »Könnt ihr [Bauern] nicht bedenken oder erlassen, liebe Freunde, dass, wenn euer Vorhaben recht wäre, dann ein jeglicher gegen den andern Richter werden und keine Gewalt oder Obrigkeit, Ordnung oder Recht bleiben würden in der Welt, sondern lediglich Mord und Blutvergießen« (WA 18, 306, 6–9)? Aber schon 1522 hatte er in seiner »Treuen Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« festgehalten: »Aufruhr hat keine Vernunft und geht überall mehr über die Unschuldigen als über die Schuldigen. Darum ist auch kein Aufruhr recht, wie recht seine Sache auch immer sein mag. Und es folgt allezeit mehr Schaden als Besserung daraus« (WA 8, 680, 18–21). Die existentielle Bedrohung ist bei Luther zunächst nicht so pointiert ausgeprägt wie bei Hobbes, weil sie aufgefangen wird durch den starken Glauben an den die Geschichte lenkenden Gott: »Ich bin auch ohne jede Furcht vor irgendeinem bevorstehenden Aufruhr oder Empörung, besonders vor einem, der durch und durch dringt und den ganzen Haufen überfällt: Denn ich kann und soll nicht daran zweifeln, Gott werde seine Hand über seinem Wort halten und viel eher lassen Himmel und Erde vergehen, ehe ein einziger Tüffel oder Buchstabe davon verfällt, wie er selbst sagt Matth 5, 18 und 24, 35« (WA 8, 676, 22–27). Aber im Verlauf des Bauernkrieges nimmt seine apokalyptische Deutung dieser Ereignisse zu (vgl. *Martin Greschat*, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*; in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56, Gütersloh 1965, 31–47), so dass er nunmehr eine deutliche Abwehrhaltung gegen die Angriffe des Teufels einnimmt und extreme Formulierungen vor allem in dem Aufruf »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern« von 1525 wählt, die auf seine Furcht vor dem endzeitlichen Wüten deuten: Luther behauptet, dass die Bauern »nur Teufelswerk treiben« (WA 18, 357, 12) und dabei vom »Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert« (WA 18, 357, 13), angezettelt werden. Dieser Aufruhr sei »wie ein großes Feuer, das ein Land anzündet und verwüstet« (WA 18, 358, 11f.), so dass man die Aufständischen wie »einen tollwütigen Hund totschiessen« (WA 18, 358, 17) müsse. Seine Behauptung, »dass ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen kann, leichter als mit Beten« (WA 18, 361, 5f.), steht (ganz abgesehen von der hier zum Ausdruck gebrachten Brutalität) in eklatantem Widerspruch zu seiner Rechtfertigungslehre und ist eindeutig emotional verursacht: Man spürt Luthers Furcht vor chaotischen Zuständen.

⁴³ Zur Verdeutlichung dieses Impulses *Luthers* sei auf die etwa zeitgleiche Schrift von *Niccolò Machiavelli* über den Fürsten (verfasst etwa 1513, veröffentlicht 1532) verwiesen. Im achtzehnten Kapitel beantwortet der entlassene florentinische Beamte die

fehde und den Aufbau rechtsstaatlicher Verhältnisse (durch den Ewigen Landfrieden von 1495) vor Augen gehabt⁴⁴ – und genau dieser Blickwinkel ist wieder oder immer noch aktuell angesichts des Zerfalls von Staaten und des ökonomischen wie machtpolitischen Interesses von aufständischen Rebellenführern (Warlords), eine Anarchie auf Dauer zu stellen⁴⁵. Dabei hat das staatliche Gewaltmonopol Luther

Frage, inwieweit Herrscher ihr Wort halten sollen, und greift dazu ebenfalls auf eine Tieranalogie zurück: »Ihr müßt euch nämlich darüber im klaren sein, daß es zweierlei Arten der Auseinandersetzung gibt: die mit Hilfe des Rechts und die mit Gewalt. Die erstere entspricht dem Menschen, die letztere den Tieren. Da die erstere oft nicht zum Ziele führt, ist es nötig, zur zweiten zu greifen. Deshalb muß ein Herrscher gut verstehen, die Natur des Tieres und des Menschen anzunehmen« (*Niccolò Machiavelli*, *Der Fürst*, übersetzt und herausgegeben von *Rudolf Zorn*, Stuttgart 1978, 71f.). Machiavelli und Luther sind darin einig, das Rechtssystem als menschliche Errungenschaft anzusehen, das von der Gewaltherrschaft im Tierreich abzuheben ist. Allerdings hält Machiavelli an einem Nebeneinander von Gewalt und Recht auch in der menschlichen Gesellschaft fest, während Luther die Gewalt dahin gehend bündigt, dass er sie zumindest an die weltliche Obrigkeit und darüber hinaus idealiter an das Recht bindet. Damit erreicht Luther eine »Vermenschlichung« der Gewalt, während der Fürst des Machiavelli animalische Züge behält, weil er sich »gut darauf verstehen muß, die Natur des Tieres anzunehmen« (ebd., 72), wobei Machiavelli näherhin sowohl die Verschlagenheit des Fuchses wie die Kraft des Löwen empfiehlt. Zur eigenen Machtsicherung müsse der Fürst bereit sein, auf animalische Gewalt zurückzugreifen, indem er beispielsweise gegen moralische und religiöse Einsichten verstoße und gegebenenfalls sein Wort nicht halte. Luthers Rückbindung des Fürsten an seine von Gott gegebene Aufgabe (Verwaltung der weltlichen Obrigkeit) und an das Recht ist demgegenüber deutlich friedensförderlicher ausgerichtet.

⁴⁴ Vgl. *Gerta Scharffenorth*, *Luthers Lehre vom weltlichen Regiment Gottes*. Die Reichsverfassungsreform als Problem des Friedensauftrags der Christen; in: *Dies.*, *Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, 205–313.

⁴⁵ An dieser Stelle kann nur verwiesen werden auf die gegenwärtige politikwissenschaftliche Kontroverse über den Umgang mit zerbrechenden Staaten (»failed states«): Wie soll sich die internationale Gemeinschaft verhalten angesichts des Staatszerfalls vor allem in Afrika?

Eine *erste* Antwortoption wäre, das staatliche Gewaltmonopol *von außen* wiederherzustellen oder gegen den endgültigen Zerfall abzusichern. Sie setzt den hohen Wert von Staatlichkeit als allgemein anerkannt voraus und legitimiert von daher solches Eingreifen. Allerdings stünde die eingreifende Macht dann in der Gefahr, selbst Partei im Bürgerkrieg zu werden, die zudem leicht ins Kreuzfeuer der rivalisierenden Parteien geraten könnte, so dass eine Mobilisierung der inneren Kräfte des Landes erschwert oder sogar verhindert werden könnte.

Eine *zweite* Antwortoption wäre der geschichtlich gestützte Hinweis, dass eine Staatenbildung sich immer in teilweise brutalen Ausscheidungskämpfen vollziehe,

folgend noch Vorrang vor der Rechtsstaatlichkeit, denn »was behält sie [die weltliche Obrigkeit], wenn sie die Gewalt verloren hat«⁴⁶? Selbst eine Tyrannei ist nach Luther im Vergleich mit dem teuflischen Chaos das geringere Übel⁴⁷, weil es auch hier immer noch eine gewisse Stabi-

so dass man nicht eingreifen dürfe, sondern abzuwarten habe, ob und wie sich ein Staat *von unten* selbst entwickle. Auch hier wird am hohen Wert der Staatlichkeit festgehalten, jedoch wird er stärker naturalistisch als (höhere) Entwicklungsstufe vorgestellt. Allerdings könnte sich diese Haltung an unserem moralischen Empfinden für die unteilbare und vorstaatliche Menschenwürde stoßen. Zudem ist nicht absehbar, ob die Kämpfe wirklich auf eine Staatenbildung abzielen, schließlich ist die Analogie zum Mittelalter problematisch, weil die Bürgerkriegsparteien von Staaten oder Wirtschaftsunternehmen gestützt werden und diese teilweise sogar ein dezidiertes Interesse am staatlichen Machtvakuum haben (könnten).

Eine *dritte* Antwortoption wäre die Überlegung, wie man einen Frieden ohne (staatliches) Gewaltmonopol denken könne. Waren nicht auch die Fehde und der Gottesfriede (*Treuga Dei*) erfolgreiche Maßnahmen zur Eindämmung von Gewalt in vornationalstaatlichen Zeiten? Haben nicht die gesellschaftlichen Kräfte (und sogar die Warlords) ein Eigeninteresse an verlässlichen Strukturen? Zwar beinhaltet diese Option die wohl geringsten Voraussetzungen und erscheint daher der Realisierbarkeit am nächsten; andererseits könnte sie auch lediglich auf ein *ius in bello* hinauslaufen, das im Paradigma des Bürgerkrieges verbleibt und diesen Zustand nur abzumildern, nicht aber zu überwinden sucht.

Blickt man nunmehr auf Luthers Hochschätzung des staatlichen Gewaltmonopols angesichts seiner Erfahrungen mit der Fehde zurück, so ergibt sich sicherlich keine unmittelbare Antwort für die gegenwärtige Kontroverse. Andererseits ist deutlich, dass Luther mit der ersten (und modifiziert auch der zweiten) Antwortoption am hohen Wert der Staatlichkeit festhält, während ihm die dritte Möglichkeit als Rückfall in diejenigen Zustände erscheinen dürfte, die er gerade zu überwinden trachtet.

⁴⁶ WA 18, 305, 8 (Vernehmung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, 1525). – Dieser Gedanke wird von *Emil Brunner*, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung* (1943), Zürich ³1981 (1943), 233ff. für eine Nachkriegsordnung wieder geltend gemacht. Brunner beschreibt vier Stufen der staatlichen Gerechtigkeit; an erster Stelle steht das Gewaltmonopol, ihm folgt zweitens der Rechtsstaat, drittens der gerechte und viertens der demokratische Rechtsstaat.

⁴⁷ Vgl. WA 19, 635, 7–16: »Man darf dem Pöbel nicht viel pfeifen, er tollt sonst gern, und es ist eher billig, ihm zehn Ellen abzubrechen, als eine Hand breit, ja einen Finger breit einzuräumen, in solchem Fall; und besser, dass die Tyrannen hundertmal ihnen Unrecht tun, als dass sie den Tyrannen Unrecht tun. Denn wenn ja ein Unrecht erlitten werden soll, so ist vorzuziehen, es von der Obrigkeit zu erleiden, als dass die Obrigkeit es von den Untertanen erleidet. Denn der Pöbel hat und kennt kein Maß und in einem jeden stecken mehr als fünf Tyrannen. Nun ist es besser, von einem Tyrannen, das heißt von der Obrigkeit, Unrecht zu erleiden als von unzähligen Tyrannen, das heißt vom Pöbel, Unrecht zu erleiden« (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

lität und Sicherheit gebe – zumindest auf die Willkür und die Vorlieben des Tyrannen wäre Verlass, zumindest wäre klar, dass nur der Herrscher und seine Schergen (beliebig) Gewalt ausüben.

Luthers Priorisierung des Staates (Obrigkeit) und seines Gewaltmonopols (Schwert) sollte man allerdings trotz des angeführten Extrembeispiels nicht als Befürwortung einer Diktatur oder gar einer Tyrannei missverstehen. Gerade in der Schulpredigt von 1530 betont er, dass ein weltliches Regiment nur Bestand haben werde, wenn es mit Weisheit und Vernunft regiert werde, wenn das Recht und nicht die Herrschaftsmacht das obrigkeitliche Handeln bestimmen:

»Das alles beweisen alle Erfahrungen in allen Geschichtserzählungen, dass niemals Gewalt ohne Vernunft oder Weisheit etwas ausgerichtet hat; dass sogar auch die Mörder und Tyrannen, wenn sie nicht klug verfahren und irgendwelche Rechte, Richtlinien und Gesetze untereinander und füreinander benennen (obgleich sie böse sind), wonach sie die Faust und ihre Gewalt richten und gebrauchen, nicht bestehen können, sondern sie werden untereinander uneins und vergehen von selbst. Kurzum: nicht Faustrecht, sondern Kopfrecht, nicht Gewalt, sondern Weisheit oder Vernunft muss regieren, sowohl unter den Bösen als auch unter den Guten«⁴⁸.

Eine beständige Herrschaft basiert auf Vernunft und Recht, und deren Handhabung muss erlernt werden – darin liegt der weltliche Nutzen der Schulbildung, deren verpflichtende Verankerung durch die Obrigkeit Luther in seiner Predigt unterstützt⁴⁹. Indem Eltern die

⁴⁸ WA 30 II, 557, 5–13 (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

⁴⁹ Noch deutlicher wird die Notwendigkeit, die Fürsorge für die Schulbildung der Kinder von der weltlichen Obrigkeit zu fordern, in Luthers Schrift »An die Ratsherren aller Städte Deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« von 1524. Zwar sei die Erziehung zunächst die Aufgabe der Eltern. Jedoch sind etliche Eltern »nicht so fromm und redlich, dass sie es täten, obgleich sie es könnten, sondern wie die Strauße verhärteten sie sich auch gegen ihre Jungen und lassen es dabei bleiben, dass sie die Eier von sich geworfen und Kinder gezeugt haben; nicht mehr tun sie dazu. Nun, diese Kinder sollen dennoch unter uns und bei uns in der Stadtgemeinschaft leben. Wie will denn nun Vernunft und insbesondere christliche Liebe das leiden, dass sie unerzogen aufwachsen und den andern

Schulbildung ihrer Kinder fördern, unterstützen sie die weltliche Obrigkeit durch Zuführung qualifizierten Nachwuchses und dienen damit indirekt sogar dem »zeitlichen Frieden auf Erden«⁵⁰. Für diese Erkenntnis vom Nutzen der Bildung rekurriert Luther auf weltliche Erfahrungen und steht damit, ebenso wie mit der geforderten Selbstanbindung des Staates an das Recht (Rechtsstaatlichkeit), wieder in Kontinuität zur realistischen Argumentation. Aber diese Hochschätzung des Rechts und der Vernunft ändert nichts an der Priorisierung des staatlichen Gewaltmonopols. Recht und Vernunft führen zu einer beständigen und guten Herrschaft, setzen aber das Vorhandensein einer Herrschaft voraus.

Kommen wir nun zum zweiten Impuls Luthers, nämlich seiner Einschätzung des Krieges. Die Sicherheit, die der Staat seinen Bürgern bietet, wird durch das Gewaltmonopol (Schwert) gewährleistet. Der Einsatz der Schwertgewalt umfasst dabei sowohl die polizeiliche Aufgabe der Strafverfolgung (Böse strafen) wie die militärische Aufgabe der Landesverteidigung (Frieden erhalten). Luther setzt wie selbstverständlich in der Schulpredigt voraus, dass die Obrigkeit das Recht habe, im Falle eines Verteidigungskrieges Bürger zum Kriegsdienst zu verpflichten⁵¹. Diese Selbstverständlichkeit resultiert aus seiner ausföhrlichen Beschäftigung mit dem Soldatenberuf und der Legitimität des Verteidigungskrieges sowohl in der Kriegsleuteschrift von 1526 wie in den Schriften zum Türkenkrieg von 1529/30. Zwei Kernaussagen aus der Kriegsleuteschrift seien hier vorgestellt:

Kindern Gift und Krankheit seien, wodurch zuletzt eine ganze Stadt verderbe, wie es denn zu Sodom und Gomorra und Gibea und etlichen Städten mehr ergangen ist« (WA 15, 34, 1–9). Die Schulbildung kommt also der Stadtgemeinschaft zugute, daher entspricht die Schulpflicht nicht nur der christlichen Nächstenliebe, sondern auch dem weltlichen Interesse – wobei wichtig ist, dass die beiden Kriterien hier zwar unterschieden, nicht aber getrennt werden: Ein erster Hinweis auf den unten (im 3. Abschnitt) zu entfaltenden Unterschied der Position Luthers zu einem rein machtpolitischen, ausschließlich auf das rationale Eigeninteresse setzenden Obrigkeitsverständnis.

⁵⁰ WA 30 II, 560, 32 (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

⁵¹ Vgl. WA 30 II, 586, 11–13 (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

»Betrachte ich es [das Kriegsamt] aber, wie es die Rechtschaffenen schützt, Weib und Kind, Haus und Hof, Gut und Ehre, und dadurch den Frieden erhält und bewahrt, so findet es sich, wie köstlich und göttlich das Werk ist, und ich erkenne, dass es auch ein Bein oder eine Hand abhaut, auf dass der ganze Leib nicht vergehe. Denn wenn das Schwert nicht wehrte und den Frieden erhielte, so müsste alles durch Unfrieden verderben, was in der Welt ist. Deshalb ist ein solcher Krieg nichts anderes als ein kleiner, kurzer Unfriede, der einem ewigen, unermesslichen Unfrieden wehrt; ein kleines Unglück, das einem großen Unglück wehrt«⁵².

Doch »das möchte ich vor allen Dingen zuvor gesagt haben: Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. Und es ist billig, dass derjenige geschlagen oder doch zuletzt bestraft werde, der zuerst das Messer zückt. [...] Denn weltliche Obrigkeit ist von Gott nicht dazu eingesetzt, dass sie Frieden brechen und Kriege anfangen soll, sondern dazu, dass sie Frieden bewirke und den Kriegführenden wehre«⁵³.

Einerseits ist bei der Interpretation dieser Aussagen Luthers festzuhalten, dass er eindeutig einen Angriffskrieg zurückweist und nur den Verteidigungskrieg akzeptiert⁵⁴. Damit grenzt er die Liste möglicher Kriegsgründe ein; die scholastischen Debatten (seit Augustin) über einen gerechten Angriffskrieg werden nicht rezipiert, vielmehr wird ausschließlich derjenige Fall vorgestellt, den auch das weltliche Naturrecht als Notwehr vorsieht: *vim vi repellere licet*⁵⁵. Diese Eingrenzung legitimer Kriegsgründe entspringt der Zweiregimentenlehre Luthers.

⁵² WA 19, 626, 7–14 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

⁵³ WA 19, 645, 8–11 + 13–16 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

⁵⁴ Vgl. auch WA Br 4, 423, 64–67 (Brief an den Kanzler Brück vom 28. März 1528): »Angreifen aber und mit Krieg solchem Rat der Fürsten zuvorkommen wollen, ist in keinem Wege zu raten, sondern aufs allerhöchste zu meiden. Denn da steht Gottes Wort: ›Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen‹ [Matth 26, 52]«; vgl. dazu auch *Andreas Pavolas*, Luther und der sogenannte ›gerechte Krieg‹; in: Luther 65, (1995), 109–124.

⁵⁵ An dieser Stelle liegt auch der Unterschied zur klassischen Definition des Krieges bei *Aristoteles*: »Wir führen Krieg, um dann in Frieden zu leben« (Nikomachische Ethik 1177b, 5f.; zitiert nach der Übersetzung von *Eugen Rolfes*, Hamburg 41985,

Krieg findet in der Welt statt und darf auch nur durch weltliche Gründe legitimiert werden, jede religiöse Begründung des Krieges weist Luther schroff zurück. Weder ein Kreuzzug noch die Zwangsmission (*compelle intrare*) oder die Durchsetzung der eigenen moralischen Werte sind legitime Kriegsgründe, vielmehr ruft Luther angesichts solcher Konstellationen unverhohlen zur Fahnenflucht auf⁵⁶. Religiöse Auseinandersetzungen (mit Andersgläubigen) müssen Luther folgend als geistliche Kämpfe konzipiert werden, die dementsprechend auch nur mit den geistlichen Waffen, dem Wort und dem Argument, geführt werden dürfen⁵⁷. Auch der Gedanke einer Bestrafung durch den Krieg lässt sich mit Luthers Konzept weder weltlich noch geistlich vereinbaren⁵⁸, weil ein solcher Strafkrieg, weltlich geurteilt, auch Unschul-

249). Denn diese Definition schließt nicht aus, einen Krieg anzufangen, um beispielsweise die Unzufriedenheit des eigenen Volkes zu überwinden.

⁵⁶ Vgl. WA 30 II, 115, 1–3 und 23f.: »Wenn ich ein Kriegsmann wäre und sähe zu Felde ein Pfaffenpanier, ein Kreuzpanier oder sogar ein Kruzifix selbst, so wollte ich davon laufen, als jagte mich der Teufel [...] Wenn [hingegen] das Panier von Kaiser Karolus oder eines Fürsten zu Felde ist, da laufe ein jeglicher frisch und fröhlich unter sein Panier« (Vom Krieg wider die Türken, 1529).

⁵⁷ Vgl. WA 11, 268, 22–25: »Ketzeri kann man nimmermehr mit Gewalt abwehren. Es gehört ein anderer Griff dazu, und es ist hier ein anderer Streit und Handel als mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten« (Von weltlicher Obrigkeit, 1523). – Allerdings sollten gegenwärtig beide Aspekte dieser Äußerung *Luthers* bedacht werden. Einerseits ist mit Luther unbedingt festzuhalten, dass der Streit um die Wahrheit ausschließlich mit den Waffen des Geistes ausgetragen werden darf. Andererseits ist aber auch zu beachten, dass es einen Streit um die Wahrheit gibt, den man nicht durch einen »faulen Frieden« oder einen vermeintlichen Kompromiss wird schlichten können und dürfen. Solange dafür (von sowohl dem weltlichen wie dem geistlichen Regiment) gesorgt ist, dass der Streit um die Wahrheit nicht mit dem Schwert ausgetragen wird, wird man auch das Beharren auf der jeweiligen Überzeugung dulden müssen; es wird sogar noch zu zeigen sein, dass ein solche Überzeugungen duldendes Recht auf Gewissensfreiheit ein unverzichtbares Kennzeichen eines positiven Friedens ist.

⁵⁸ Zwar muss zugestanden werden, dass *Luther* in der *Kriegsleuteschrift* von einer Bestrafung der Bösen durch einen Krieg spricht (vgl. WA 19, 645, 16f.) und damit wieder in das scholastische Fahrwasser zurückkehrt, doch handelt es sich hierbei eben um einen Rückfall in eine politische Ethik, die er durch seine Zweiregimentenlehre überwunden hatte. Nicht nur der Ausnahmecharakter dieser Redeweise stützt eine solche Rückfallthese, sondern vor allem die zahlreichen anderslautenden Stellungnahmen. So heißt es in der »Treuen Vermahnung Martin Luthers an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« von 1522: »Ich halte und will es allezeit halten mit der Seite, die Aufruhr erleidet, wie unrecht ihre Sache

dige trifft und, geistlich geurteilt, eine Amtsanmaßung darstellt, die im Widerspruch zu Röm 12,19 (»Mein ist die Rache, spricht der Herr«) steht. Lediglich als weltliche Rechtsanwendung wird eine Bestrafung der Bösen von Luther an die weltliche Obrigkeit delegiert, aber auch dann ist sie auf den Raum beschränkt, in dem dieses Recht gilt.

Andererseits ist deutlich, dass Luther einen Verteidigungskrieg akzeptiert; seine Ablehnung aller anderen Kriegsgründe führt weder zur generellen Ächtung des Krieges noch zum konsequenten Pazifismus⁵⁹. Zwar empfiehlt Luther selbst im Verteidigungsfall zunächst noch Verhandlungen und Kompromissbereitschaft⁶⁰ und grenzt sich von den prahlenden »Eisenschneidern« und den Kriegshetzern ab, aber damit

auch sein mag, und will wider die Seite sein, die Aufruhr macht, wie recht ihre Sache auch immer sei, weil Aufruhr nicht kann ohne unschuldiges Blut und Schaden geschehen« (WA 8, 680, 32–35). Damit wird die weltliche Skepsis gegen eine Bestrafungsaktion ausgedrückt. Auch in seiner Stellungnahme zur Wurzener Fehde lehnt Luther das Konzept eines rechtmäßigen Bestrafungskrieges ab, wobei er nimmehr das geistliche Gegenargument entfaltet: Sollte einer der beiden verfeindeten Fürsten den anderen angreifen, so werde Luther in jedem Fall der anderen Partei beitreten. »Denn selbst wenn die andere [angreifende] Partei das größere Recht hätte und rechtmäßigen Zorn geltend machen könnte, so verdammt sie sich doch selbst. Und zwar damit, dass sie Gott in seine Verfügungsgewalt greift, selbst Richter und Rächer sein will und damit die Gegenpartei zur Notwehr drängt und diese tatsächlich ins Recht setzt und unschuldig macht, sich selbst aber aus dem Recht ins Unrecht stürzt« (vgl. WA Br 10, 35, 129–134 = Brief Nr. 3733 von 1542). Die weltliche Beobachtung, dass eine Bestrafung immer auch Unschuldige treffen werde, spricht ebenso eindeutig gegen die Legitimität eines Strafkrieges wie die geistliche Erkenntnis, dass Gott der Richter ist.

⁵⁹ Das »iure bellare« aus CA 16 (BSLK 70, 14f.) entspricht der Position *Luthers*, sofern auch hier lediglich der überschaubare Verteidigungskrieg legitimiert wird, aber kein Angriffskrieg – weder als Religionskrieg noch als Strafkrieg (vgl. dazu *Gunther Wenz*, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Band 2, Berlin 1998, 453f.). Für *Leif Grane* zählt darüber hinaus auch die gewaltsame Niederschlagung eines Aufstandes durch die Obrigkeit zum gerechten Krieg (vgl. *ders.*, *Die Confessio Augustana*. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen ⁴1990, 135f.). Das ist historisch angesichts *Luthers* Stellung zum Bauernkrieg sicherlich richtig.

⁶⁰ Selbst im Bauernkrieg, den *Luther* als Revolte interpretierte und daher auf das Schärfste verurteilte, rät er den Fürsten, man solle »den wahnsinnig gewordenen Bauern, obwohl sie es nicht wert sind, aus freien Stücken Schiedsgericht und Vertrag anbieten. Danach, wenn das nicht helfen will, soll man flugs zum Schwert greifen« (WA 18, 359, 35–37 = Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern, 1525). Diesen Vorschlag des Verhandlungsweges hatte *Luther* den

greift er lediglich den Aspekt der Verhältnismäßigkeit auf, dessen Beachtung zur Weisheit eines guten Regenten gezählt wird⁶¹. Doch gibt es für Luther eben Situationen, in denen der Krieg als das geringere Übel (als kurzer Unfriede) erscheint. Handelt es sich um eine aufgenötigte Verteidigungssituation, die auch durch Verhandlungen und Kompromissbereitschaft nicht zu entschärfen, bei der die Rechtslage eindeutig und der bereits eingetretene oder noch zu fürchtende Schaden immens ist, hat die Obrigkeit ihrer Amtspflicht nachzukommen und in den Krieg zu ziehen, und vom Bürger kann Gehorsam bis hin zur Wehrpflicht gefordert werden⁶².

Obwohl Kriege zu Luthers Zeiten noch nicht das Ausmaß an Verwüstung und Zerstörung angerichtet haben noch anrichten konnten, das uns heute vor Augen steht, kann seine Lehre vom akzeptablen Verteidigungskrieg immer noch vertreten werden⁶³. Wer will einem Staat

Bauern und den Fürsten bereits vor Ausbruch des Aufstandes unterbreitet (vgl. WA 18, 329, 6–12 und 332f. = Vermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, 1525).

⁶¹ Vgl. WA 11, 276, 13–26: »So muss auch ein Fürst die Bösen so strafen, dass er nicht einen Löffel aufhebe und eine Schüssel zertrete und um eines Schädels willen Land und Leute in Not bringe und das Land voll Witwen und Waisen mache. Darum darf er nicht den Räten und Eisenfressern folgen, die ihn hetzen und aufreizen, Krieg anzufangen, und sagen: Ei, sollten wir solche Worte und solches Unrecht leiden? Es ist ein sehr schlechter Christ, der um eines Schlosses willen das Land in die Schanze schlägt. In Kürze: Hier muss man sich nach dem Sprichwort verhalten: Wer nicht kann durch die Finger sehen, der kann nicht regieren. Darum sei das seine Regel: Wo er Unrecht nicht ohne größeres Unrecht strafen kann, da lasse er sein Recht fahren, es sei wie billig es wolle. Denn seinen Schaden soll er nicht achten, sondern der anderen Unrecht, das sie über seinem Strafen leiden müssen. Denn was haben so viele Weiber und Kinder verdient, dass sie Witwen und Waisen werden, damit du dich an einem unnützen Maul oder an einer bösen Hand rächst, die dir Leid angetan hat?« (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

⁶² Vgl. WA 30 II, 130, 11–15 (Vom Krieg wider die Türken, 1529).

⁶³ Warum ich ablehne, selbst in solchen Fällen von einem gerechten Krieg zu sprechen, habe ich dargelegt in: *Volker Stümke*, Der Kosovokrieg als Anwendungsfall einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert; in: Eine moralische Politik? Vittorio Hösles Politische Ethik in der Diskussion, hg. von *Bernd Goebel* und *Manfred Wetzel*, Würzburg 2001, 229–266, 263f.: Gerechtigkeit ist ein positiver Wert, und den kann man auf einen Menschen tötenden Krieg nicht anwenden. Zwar mag der Krieg in bestimmten Situationen mit Luther als geringeres Übel bezeichnet werden, aber er bleibt eben ein Übel und wird auch als geringeres Übel niemals zu einer gerechten Angelegenheit. Daher stimme ich folgender Formulierung des katholischen

verbieten, sich und seine Bürger gegen einen kriegerischen Angriff zu verteidigen, und wie könnte solches Verbot sich legitimieren? Der Rekurs auf das Selbsterhaltungsrecht des Staates zur Zurückweisung eines solchen Verbots ist wiederum ein klassisches Argument des Realismus. Entscheidend für eine gegenwärtige Rezeption dieses Arguments ist allerdings, dass ein solches Recht mit Luther sehr eng und restriktiv gefasst wird: Es geht um das Leben der jeweiligen Bürger, um die Abwehr eines direkten Angriffs auf ihre Menschenwürde. So lange solche kriegerischen Angriffe nicht ausgeschlossen sind, wird man auch die Verteidigung nicht verbieten können. Aus diesem Grund hat Luther auch keine Bedenken dagegen, dass ein Christ den Soldatenberuf ergreift. Beide Kriterien der Berufswahl – sowohl das soteriologische Kriterium, dass man die Berufstätigkeiten nicht zur eigenen Rechtfertigung einsetzen dürfe⁶⁴, als auch das ethische Kriterium, dass der Beruf dem Grundgebot der Nächstenliebe genügen und das heißt konkret gesellschaftlichen Nutzen bewirken müsse⁶⁵ – werden vom Soldatenberuf nicht missachtet.

Mit Recht umstritten ist hingegen zum einen, ob es nicht einen Fortschritt dahin gehend geben könne, dass solche Angriffe nicht mehr werden stattfinden können. Zum anderen muss kritisch hinterfragt

Bischofsworts »Gerechter Friede« vorbehaltlos zu: »Auch die aus Gründen der Notwehr und Nothilfe ausgeübte Gewalt bleibt ein Übel« (*Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede*, Bonn 2000, 41).

⁶⁴ Vgl. WA 6, 206, 33–37: Im christlichen »Glauben werden alle Werke gleich und ist eins wie das andere; es fällt aller Unterschied der Werke dahin, sie seien groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig. Denn nicht ihrer selbst wegen sind die Werke Gott angenehm, sondern des Glaubens wegen, welcher als ein und derselbe in allen und jeglichen Werken ohne Unterschied ist, wirkt und lebt« (Von den guten Werken, 1520).

⁶⁵ Vgl. WA 30 II, 571, 6f. (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530). Zur Klarstellung greift *Luther* auf den Unterschied von Amt oder Stand einerseits und Person andererseits zurück. Seine Akzeptanz des Soldatenberufs als Amt oder Stand besagt demnach keinesfalls, dass er das Verhalten der Soldaten billigt. Vielmehr gilt, dass es unter den Soldaten – wie aber auch unter den Knechten und unter den Beamten – viele böse Menschen gebe, die ihre Stellung als Amtsperson missbrauchten. Aber dieser Missbrauch hebe den Nutzen des Amtes nicht auf: »Die Sonne bleibt gut, obwohl die ganze Welt sie missbraucht, einer zum Rauben, einer zum Morden« (ebd., 572f.).

werden, wie weit der Begriff des Verteidigungskrieges gefasst werden darf. Ich beginne mit dem zweiten Streitpunkt nach der Extension des Begriffs ›Verteidigungskrieg‹. Dieser Streitpunkt kann durch die beiden folgenden Fragen in seiner gegenwärtigen Brisanz verdeutlicht werden: Kann erstens neben der von Luther akzeptierten Selbstverteidigung auch die Nothilfe zum Anlass für einen Kriegseintritt werden? Zu denken wäre hier beispielsweise an eine humanitäre Intervention oder an Verteidigungsbündnisse, die ihren Mitgliedern im Falle eines Angriffs militärischen Beistand versprechen. Setzt zweitens die Verteidigung immer einen bereits erfolgten Angriff voraus? Hier ist vor allem an präventive Maßnahmen angesichts der Geschwindigkeit und Zerstörungskraft gegenwärtiger Angriffskriege zu denken.

Sicherlich redet auch Luther von der Nothilfe, sie ist sogar weit eher als die Notwehr mit der Nächstenliebe als einer Grundforderung christlichen Verhaltens vereinbar⁶⁶. Aber die Anwendungsbeispiele Luthers verbleiben im innerstaatlichen Raum; es handelt sich um die konkrete Hilfe für den in der Nachbarschaft befindlichen Nächsten, der in Not geraten ist. Darum kommen für Luther als Instanzen, die solche Not verursachen, nur entweder böse Privatpersonen oder tyrannische Amtsinhaber in Betracht. Folglich gibt Luther auf die erste Frage nach der Legitimität von gewaltbewehrter zwischenstaatlicher Nothilfe keine direkte Antwort. Um im Sinne Luthers antworten zu können, müsste vor allem geklärt werden, ob und inwiefern die konkrete Not von Menschen in anderen Ländern und unter einer anderen Herrschaft Priorität vor der staatlichen Souveränität dieses anderen Landes beanspruchen darf (vgl. die Rede von der Vorstaatlichkeit der Menschenrechte). Darüber hinaus wäre im Anschluss zu fragen, wer eine solche Not feststellen und wer den entsprechenden Übergriff vornehmen dürfe⁶⁷.

⁶⁶ So hält *Luther* in der Obrigkeitsschrift fest, dass der Christ für sich selbst in der Nachfolge Christi Unrecht erdulden müsse, das Leid und das Unrecht seines Nächsten hingegen nicht dulden dürfe, sondern hier vielmehr zu aktiver Hilfe aufgerufen sei (vgl. WA 11, 255, 17–21).

⁶⁷ Am ehesten vergleichbar wäre noch *Luthers* Position in der sogenannten Braunschweiger Fehde von 1542 bis 1545. Auslöser war die Weigerung des katholischen

Auch die zweite Frage nach der Legitimität präventiver Verteidigungsmaßnahmen liegt außerhalb von Luthers politischen Vorstellungen

Herzogs Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und dem Landgrafen Philipp von Hessen 1538 den Durchzug durch sein Gebiet zum Schmalkaldener Bundestag in Braunschweig zu gestatten. Der dadurch entfachte Streit eskalierte 1542, weil der tyrannische Heinrich unter Berufung auf einen (allerdings kurz darauf aufgehobenen) Rechtstitel vom Reichskammergericht erklärt hatte, die Stadt Goslar erobern zu wollen. Als Mitglied des Schmalkaldischen Bündnisses bekam Goslar jedoch von den beiden anderen Herrschern Verteidigungsbeistand zugesprochen. Die beiden evangelischen Herrscher agierten zuerst, sie sandten einen Fehdebrief an Heinrich und begannen mit dem Feldzug, der mit der Flucht Heinrichs nach Bayern und der Kapitulation Wolfenbüttels nach kurzer Belagerung schnell beendet war. Luther unterstützte diesen Feldzug in einem Brief an Nikolaus von Amsdorff vom 13. Juli 1542, indem er davon sprach, dass der Feldzug notwendig sei zur Verteidigung der vielen (vom tyrannischen Herzog) Unterdrückten (vgl. WA Br. 10, 98, 16f. = Brief Nr. 3768). Wird damit von Luther ein Präventivschlag (seines Kurfürsten) unter Rekurs auf die Nothilfe legitimiert? – Die Fehde war mit diesem Sieg aber noch nicht beendet, nunmehr stand die Frage an, wie das Herzogtum zukünftig verwaltet werden sollte. Erschwerend war hinzugekommen, dass die meisten Bewohner sehr bald evangelisch geworden waren, so dass eine Rückgabe an Heinrich oder seine Söhne für die Bevölkerung nicht nur neuerliche weltliche Unterdrückung bedeutet, sondern zudem ihre Glaubensfreiheit gefährdet hätte. Wieder fragte der Kurfürst seine Wittenberger Theologen um Rat. Luther, Bugenhagen und Melanchthon antworteten mit einem gemeinsamen Gutachten vom 20. Dezember 1543, in dem sie zwei Ratschläge erteilten. Einerseits hielten sie daran fest, dass die Bevölkerung notfalls mit Gewalt geschützt werden müsse, so dass zumindest eine »zufriedenstellende Regelung der Religionsfrage« (*Hermann Kunst*, Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung, Stuttgart 1968, 61) vor einer Rückgabe erreicht werden könnte. Auch dieser Gedanke kann als Legitimation der Nothilfe interpretiert werden, weil der Kurfürst die Religionsfreiheit der Braunschweiger verteidigt. Andererseits soll diese Argumentation nur gelten, sofern solche Verteidigung keine »öffentliche Unmöglichkeit« sei (WA Br 10, 471, 83 = Brief Nr. 3948), ansonsten müsse man als Christ in der Kreuzesnachfolge das Unrecht erdulden. Gegen diese Zweideutigkeit protestierten die Theologen aus Konstanz und forderten schon aus Gründen der politischen Raison die Verteidigungsbereitschaft in jedem Fall. In einem neuerlichen Gutachten vom August 1544 verteidigten die Wittenberger ihre Position und verdeutlichten, dass ihr Einspruch realpolitisch zu verstehen sei: Demnach sei der Herrscher zunächst nur dazu berufen, das eigene Land zu schützen und zu verteidigen, die Nothilfe für andere sei nur eine Wohltat, die aber nicht verpflichtend sei und daher auch nicht eingefordert werden dürfe (vgl. WA Br 10, 636f. = Brief 4020). Wenn der Kurfürst bei der Verteidigung Braunschweigs seine (militärische) Kraft aufs Spiel setze, könne er nicht mehr sein eigenes Land verteidigen. Damit wird die Nothilfe aber nicht mehr als vorstaatliches Recht bzw. dem korrespondierende Pflicht angesehen, das man leider nicht immer durchsetzen kann, sondern als gutes Werk, das im Belieben des Täters steht.

gen, weil er ein anderes Kriegsbild vor Augen hatte⁶⁸. Im Rückgriff auf Luther kann lediglich festgehalten werden, dass die jeweiligen Herrscher in der Verantwortung stehen, sich dabei am Recht und an der Vernunft zu orientieren und dass sie jegliche religiösen oder ideologischen Begründungen zu meiden haben. Auch wenn dieser Hinweis nicht befriedigt, wäre es vermessen, an dieser Stelle mehr sagen zu wollen – zumal schon diese Hinweise problematisch sind, weil wir erstens in einer Demokratie leben, so dass der Begriff des Herrschers unklar wird⁶⁹, und für uns zweitens weder das Recht noch die Vernunft eindeutige Begriffe mit klarem Gehalt sind⁷⁰, so dass ihre Orientierungs-

⁶⁸ Schematisch zugespitzt ist das gegenwärtige Kriegsbild im Vergleich mit Luthers Vorstellungen politisch durch mindestens folgende drei Unterschiede gekennzeichnet: Erstens hat seit dem Dreißigjährigen Krieg eine Verstaatlichung des Krieges eingesetzt, zweitens hat die Französische Revolution eine Ideologisierung und damit auch Totalisierung des Krieges mit sich gebracht, und drittens lässt sich spätestens in den gegenwärtigen Bürgerkriegen eine Kommerzialisierung (maßgeblich unterstützt durch den Zuwachs der Medienberichterstattung und ihrer Bedeutung) der kriegerischen Gewalt festhalten (vgl. dazu *Andreas Herberg-Rothe*, *Der Krieg. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt/Main 2003, 28–43). Hinzu treten noch die gewaltigen technischen Unterschiede, welche dazu geführt haben, dass in der Gegenwart durch Weltkriege Zerstörungen bis hin zur Weltvernichtung möglich geworden sind, dass der Unterschied zwischen Kämpfern (Kombattanten) und Zivilbevölkerung ebenso wie die Eingrenzung des Schlachtfeldes schwierig werden und dass die Schnelligkeit und Reichweite der Waffen den Zeitraum zur Reaktion und für Entscheidungen hat schrumpfen lassen.

⁶⁹ Die Problematisierung des Herrscherbegriffs, die eine demokratische Staatsform mit sich bringt, lässt sich an folgenden Fragen exemplarisch veranschaulichen: Soll beim verantwortlichen Herrscher an die jeweiligen Machthaber gedacht werden, oder ist das Volk insgesamt herausgefordert; wie weit geht also die Delegation der Macht an die vom Volk gewählten Repräsentanten? Und welche Bedeutung haben bei einem Entscheidungsfindungsprozess die Fachleute, wie können sie (ganz abgesehen von ihrer faktischen Uneinigkeit) in einen solchen Prozess eingebunden werden, ohne dass man zu einer modernen Version der platonischen »Philosophendiktatur« gelangt?

⁷⁰ Während für *Luther* sowohl das Naturrecht als auch die göttlichen Gebote erstens feste Bezugsgrößen sind, die zudem zweitens miteinander inhaltlich übereinstimmen, so dass Christen wie Heiden zumindest in den Grundsätzen nicht divergieren können, ist gegenwärtig weder der Gehalt der Gebote Gottes eindeutig, noch ist klar, ob mit dem Begriff Naturrecht überhaupt noch operiert werden kann, weil ein Recht immer eine Interpretationsleistung darstellt und von daher so nicht in der Natur anzutreffen ist. Doch selbst der nahe liegende Versuch, statt dessen (beispielsweise mit *Eberhard Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996) das Naturrecht an die Vernunft zu bin-

leistungen umstritten sind. Bei der Beantwortung der Frage, ob beispielsweise eine drohende Masseneinwanderung vom betroffenen Staat mit Gewalt verhindert werden dürfe, weil sie das innerstaatliche Gefüge zerschlagen und einen Bürgerkrieg hervorrufen könne, hängt viel davon ab, welche insbesondere anthropologischen Prämissen als vernünftig anerkannt werden.

Allerdings kann im Anschluss an Luther auch gefordert werden, dass solche Fallbeispiele selbst kritisch hinterfragt werden: Handelt es sich um konstruierte Beispiele, die schon vorab (also präventiv) einen Präventivkrieg zu legitimieren suchen? Wird hier nicht in der Logik des Krieges gedacht, indem Konstellationen präsentiert werden, die augenscheinlich den Einsatz von militärischer Gewalt (»para bellum«) plausibilisieren können – ohne zu beachten, ob nicht vorab (präventiv) friedliche Lösungen durch politische Maßnahmen (»para pacem«) erreichbar wären? Luthers Kritik an den Lustkriegen der Fürsten greift sicherlich zu kurz, wenn man sie direkt auf unsere Gegenwart überträgt. Aber als Impuls, auf die bewussten (das eigene Interesse markierenden) wie unbewussten (im jeweiligen Paradigma verwurzelten) »Hintergedanken« bei der Präsentation solcher Beispiele und Szenarien zu achten, verdient sie weiterhin Beachtung.

Der dritte und letzte Impuls Luthers betrifft die Verhältnisbestimmung von Staat und Gesellschaft und die damit verbundene Frage, ob und inwiefern gesellschaftliche Kräfte (wie beispielsweise die Wirtschaft) nicht von sich aus zu einem friedlichen Zusammenleben tendieren, so dass sie Unterstützung verdienen und der Staat dementsprechend sich zurückhalten hätte. Können nicht die Sehnsucht der Menschen nach Frieden und die Furcht vor Krieg moralische Einsichten hervorbringen, die ein friedlicheres Miteinander befördern? Oder, wenn das noch zu

den und somit auf ein Vernunftrecht zu rekurrieren, ist inzwischen umstritten, weil sich die Stimmen mehren, welche auch die vermeintlich apriorischen Erkenntnisse der Vernunft meinen in ihrer Relativität erkennen und durchschauen zu können. Greift man nunmehr zum positiven Recht als der letzten und einzigen Instanz, dann kann man nicht mehr erklären, wie solches Recht beurteilt und ausgelegt werden könnte – sei es im konkreten Konfliktfall oder angesichts neuer Herausforderungen, sei es im Widerstreit mit anderem Recht oder mit unseren Intuitionen.

optimistisch klingt, kann nicht zumindest das wirtschaftliche Eigeninteresse der Menschen ein Netz von Verbindungen knüpfen, kann also nicht zumindest der Handel (angesichts der Vorteile für beide Seiten) zu einem friedlicheren Miteinander führen? Beide Fragen leiten über zu den soeben erwähnten anthropologischen Prämissen.

Luther würde diese Fragen eher verneinend beantworten. So führt er in der Schulpredigt aus, dass der Kaufmann auf eine stabile geistliche wie weltliche Ordnung angewiesen sei und nur unter diesen Rahmenbedingungen mit Gewinn werde Handel treiben können. Mit der geistlichen Ordnung spielt Luther zum einen auf so etwas wie einen Wertekonsens an, näherhin auf das Wissen um und die Unterordnung unter die Gesetze (also beispielsweise die Übereinkunft, Verträge einzuhalten), zum anderen hat er als Theologe natürlich im Blick, dass allein die Predigt von Gesetz und Evangelium das Missverständnis verhindern, den erfolgreichen Handel vor Gott als gutes Werk vorzubringen. Mit der weltlichen Ordnung hat er schlicht den Frieden vor Augen: Unter wilden Tieren herrscht eben »Raub, Mord, Frevel und Gewalt«⁷¹. Demzufolge ist der Kaufmann auf den Staat angewiesen, denn die Menschen verhalten sich untereinander wie wilde Tiere (*homo homini lupus*⁷²). Der vermeintlich zivilisierenden und Frieden befördernden

⁷¹ Vgl. WA 30 II, 578, 2–11: »Denn der Kaufmann wird mir nicht lange Kaufmann sein, wenn die Predigt und das Recht verfallen. Das weiß ich fürwahr: Wir Theologen und Juristen müssen bleiben, oder sie werden allesamt mit uns untergehen, das wird mir nicht ausbleiben. Wo die Theologen verschwinden, da verschwindet Gottes Wort, und es bleiben lauter Heiden, ja Teufel; wo die Juristen verschwinden, da verschwindet das Recht samt dem Frieden, und es bleibt lauter Raub, Mord, Frevel und Gewalt, ja lauter wilde Tiere. Was aber der Kaufmann erwerben und gewinnen wird, wenn der Friede verschwindet, das will ich ihm alsdann sein Hauptbuch sagen lassen, und wie nützlich ihm alsdann sein Gut sein wird, wenn die Predigt fehlt, das soll ihm sein Gewissen wohl zeigen« (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle, 1530).

⁷² Dieser Grundsatz der Staatsphilosophie von *Thomas Hobbes* (er wird in der Widmung zu »*De cive*« 1642 zitiert) geht zurück auf *Plautus* (*Asinaria* 495) und wird dort eingeführt, um die Weigerung eines Herren, seinem Sklaven Geld zu leihen, zu begründen. Schon für *Plautus*, aber auch für Luther und Hobbes (vgl. vor allem das 13. Kapitel des *Leviathan*) verhindert die so charakterisierte Natur des Menschen einen dauerhaft friedlichen Handel, so lange nicht der Staat die Wolfsnatur der Menschen bändigt.

Kraft des Marktes steht nach diesem Konzept die menschliche Gier entgegen, die statt zum Frieden auch zum Wirtschaftsimperialisismus oder zum ungezügelter Kapitalismus (wie in Manchester) führen kann.

Allerdings ist diese Argumentation Luthers so noch nicht überzeugend. Sie schildert einen gesellschaftlichen Zustand, aber sie berücksichtigt nicht, dass es einen geschichtlichen Fortschritt geben könnte, dass also der Handel in Friedenszeiten eine Eigendynamik entwickelte, die sich gegen einen neuen Krieg richten würde. Doch auch dieser Überlegung würde Luther skeptisch begegnen. Zwar beschreibt er in der Schulpredigt den zukünftigen Nutzen der Bildung, jedoch bleibt auch diese vornehmlich auf den Staat zurückbezogen; die meisten Juristen, Lehrer und Pastoren sind Beamte. Vor allem aber vertritt Luther – was schon die Tieranalogie der Vogelperspektive nahe legt – ein eher statisches Menschenbild. Dem Menschen wird also »von Natur aus«, angesichts seiner unveränderlichen Wesenszüge, nur ein geringes Veränderungspotential zugesprochen. Nach Luther steht der Mensch als Sünder ständig in der Gefahr, die Ordnungen Gottes zu zerstören und das dämonische Chaos zu unterstützen, und muss daher individuelle ethisch durch »tägliche Reue und Buße«⁷³, sozialethisch durch die weltliche Obrigkeit ständig im Zaum gehalten werden: »Frösche müssen Störche haben«⁷⁴. Selbst wenn es den Menschen einmal gut gehen sollte, so werde dieser Zustand nicht von Dauer sein, weil die Menschen dann übermütig werden und so wieder alles zerstören würden⁷⁵. Diesem Gedankengang entspricht, dass auch die Kriegsgefahr als ständige Drohung präsent ist; sie kann von den gesellschaftlichen Kräften nicht gebannt werden, weil diese selbst den Krieg mit verursachen. Daher ist die Obrigkeit mit dem Schwert ausgestattet und soll es auch einsetzen – sowohl zur Abschreckung⁷⁶ wie zur gewaltbewehrten Be-

⁷³ BSLK 516, 33 (Der Kleine Katechismus, 1529, zur Taufe).

⁷⁴ WA 11, 268, 18 (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

⁷⁵ Vg. WA Tr 1, 504, 11–14 (Tischrede Nr. 1001, etwa 1533).

⁷⁶ Vgl. WA 11, 251, 2–11: »Denn da wenige glauben und der kleinere Teil sich nach christlicher Art hält, dass er nicht widerstrebe dem Übel, ja dass er nicht selbst Übel tue, hat Gott diesen außer dem christlichen Stand und Gottes Reich ein anderes Regiment verschafft und sie dem Schwert unterworfen, so dass sie, auch wenn sie

kämpfung⁷⁷ der Bösen. Und auch das Recht soll von der Obrigkeit dahin gehend formuliert und angewandt werden, dass es eine stabile gesellschaftliche Ordnung (Rechtssicherheit) unterstützt.

Der Krieg bleibt demnach im realpolitischen Denken das grundlegende Paradigma, auf ihn wird bezogen und von ihm her wird definiert, was Frieden sein und wie er erhalten werden kann: Wer Frieden will, muss auf den Krieg vorbereitet sein (*si vis pacem, para bellum*). Und umgekehrt: Wer den Krieg verhindern kann, sichert den Frieden. Auch gegenwärtig ist der Krieg wieder oder immer noch Realität; ist es da nicht realistischer und lebensnäher, auf eine Eindämmung des Krieges zu setzen? Die Nähe Luthers zu diesem Denken lässt sich nicht leugnen; seine Betonung der Sicherheit des Bürgers, die durch einen gewaltbewehrten und sogar zum Verteidigungskrieg bereiten Staat gewährleistet wird, spricht ebenso wie seine geringe Veranschlagung der Friedensmöglichkeiten durch gesellschaftliche oder individuelle Kräfte (angesichts der Macht der Sünde) für solche Einschätzung. Aber legt dieser Sachverhalt nahe, Luther als politischen Realisten zu charakterisieren und dann angesichts der gegenwärtigen politischen Debatte beruhigt eine sozioethische Tragfähigkeit der Ansichten Luthers zu konstatieren?

gerne wollten, doch ihre Bosheit nicht tun könnten, und wenn sie es tun, dass sie es doch nicht ohne Furcht, noch mit Friede und Glück tun können; wie man ein wildes böses Tier mit Ketten und Banden fesselt, dass es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, obwohl es gern wollte, dessen doch ein zahmes, zutrauliches Tier nicht bedarf, sondern ohne Ketten und Bande unschädlich ist« (Von weltlicher Obrigkeit, 1523).

⁷⁷ In diesem Sinn fordert *Luther* die Fürsten angesichts des Vormarsches der Türken auf, ihrem Amt zu entsprechen und zur kriegerischen Landesverteidigung zu schreiten; vgl. WA 30 II, 181f. (Eine Heerpredigt wider den Türken, 1530). Luthers Ruf zur Rüstung ist vor dem Hintergrund der Arbeitsteilung in der ständischen Gesellschaft zu lesen. Demnach müssen die Bauern Abgaben an die Fürsten leisten, wofür diese ihnen Schutz zu gewährleisten haben. Daher polemisiert Luther, dass die adeligen Junker mit den bäuerlichen Abgaben »genug geprasst, geschlemmt und Turniere gehabt« haben, es nun aber an der Zeit sei, »dass sie auch ihren Stand und Amt beweisen und einmal mit Ernst sehen lassen, dass sie vom Adel sind« (WA 30 II, 181, 10.13f.). Luther klagt also die Gegenleistung der Fürsten ein, zu der sie sich verpflichtet und für die sie das Entgelt bereits erhalten hätten.

Eine solche einseitige Zuordnung Luthers wäre – vorerst abgesehen davon, dass sie sachlich nicht zutreffend ist – taktisch unklug und theologisch fragwürdig. Taktisch unklug ist sie, weil man sich als Theologe an einen von mehreren möglichen politikwissenschaftlichen Diskursen bindet. Aber dann könnten die neuen Impulse der Friedensforschung nur schwer integriert werden, man befände sich in ständiger Abwehrbereitschaft zugunsten der eigenen Position. Vor allem die grundsätzliche Anfrage, ob das Paradigma der Friedensethik statt des Krieges nicht vielmehr der Friede sein müsse, bliebe ungehört. Diese grundsätzliche Anfrage gewinnt ihre Evidenz durch den Verweis auf die immer noch vorhandene, wenngleich in den Hintergrund geratene Konstellation des möglichen Atomkrieges und der mehrfach möglichen Weltvernichtung: Was soll im Atomkrieg gewonnen oder verteidigt werden? Sowohl die EKD wie die Deutschen Bischöfe haben in ihren aktuellen Denkschriften einen solchen Richtungswechsel der Friedensethik vom Paradigma des gerechten Krieges hin zur Lehre vom gerechten Frieden vollzogen: *si vis pacem, para pacem*⁷⁸, dem ich aus der Perspektive einer Lutherischen Sozialethik nur zustimmen kann. Dann stellt sich aber die Frage, ob solcher Paradigmenwechsel nur als Abschied von Luthers Konzeption vollzogen werden kann oder ob es nicht vielmehr auch bei Luther klare Argumente gibt, die in diese Richtung weisen.

Theologisch fragwürdig wäre solche Festlegung Luthers auf den politischen Realismus, weil sie die anderslautenden Impulse Luthers

⁷⁸ So heißt es in der Denkschrift der EKD »Schritte auf dem Weg des Friedens« von 1994, dass die Lehre vom gerechten Krieg abgelöst werden müsse durch eine »Lehre vom gerechten Frieden«, zu dem neben dem Sicherheitsaspekt auch eine »gerechtere Verteilung der Lebenschancen«, die »Einhaltung der Menschenrechte, die Stärkung rechtsstaatlicher und demokratischer Strukturen« und der »Schutz der natürlichen Grundlagen des Lebens« (ebd., 14) gezählt werden müssen. Die Verlautbarung der *deutschen Bischöfe* von 2000 trägt schon durch ihren Titel »Gerechter Friede« diesem Paradigmenwechsel Rechnung. Auch sie konstatieren bereits in der Einleitung, dass »die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende« gekommen sei und durch eine nunmehr zu entwickelnde »Lehre vom gerechten Frieden« (ebd., 5) ersetzt werden müsse.

nicht hinreichend berücksichtigte. Luther ist nicht Machiavelli, es gibt sowohl Gemeinsamkeiten wie Unterschiede in ihren politischen Konzepten⁷⁹. Daher soll nun die Gegenrechnung präsentiert werden, indem die anderslautenden Impulse Luthers als Anfragen an das realpolitische Friedensverständnis vorgestellt werden.

3. Kritische Anfragen Luthers an das realpolitische Friedensverständnis

Zu den klassischen Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg gehört die *ultima-ratio*-Forderung: Der Krieg dürfe nur das zeitlich letzte und von der Eskalation her äußerste Mittel bei der Bekämpfung des Unrechts oder eines Feindes sein⁸⁰. Nun meint aber »ratio« nicht nur

⁷⁹ Vgl. dazu *Kurt Flasch*, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 2000, 638–663. Der einseitigen Bevorzugung Machiavellis durch Flasch stimme ich allerdings nicht zu. Machiavellis Einsicht in die »Machtlosigkeit der Moral zur Verbesserung des menschlichen Lebens« (ebd., 639) wird zwar weder ethisch noch durch einen Schicksalsglauben, vielmehr durch Studien zur »Regelmäßigkeit der Geschichte« (644) kompensiert, aber dass sein »Konzept eines vorurteilslosen Machtkalküls« einen »theoretischen Gewinn« (653f.) kennzeichne, ist nur auf dem Boden eines politischen Realismus nachvollziehbar, der sich vermeintlich vorurteilsfrei gibt, indem er die eigenen Prämissen, den anthropologischen Pessimismus und das regelhafte Verhalten der Menschen, verschweigt. Demgegenüber bleibt *Luthers* Haltung selbst im Bauernkrieg weiterführend, weil er eben nicht nur – wie Flasch insinuiert – darauf abhebt, dass die Bauern »vom Teufel besessen« (654) seien, sondern idealiter deren Verhandlungsbereitschaft bis zum letzten Zeitpunkt einbezieht. Die »erbarmungslose Härte« (653), die beiden Denkern nach Flasch eigen ist, wird bei Machiavelli eben grundlegend, weil moralfrei, fundiert, während sie bei Luther auf die konkrete Situation des bereits ausgebrochenen Bürgerkriegs bezogen wird.

⁸⁰ Die Debatte um das genaue Verständnis von »ultima« ist nach meiner Einschätzung gekünstelt, weil beide Aspekte (letztes und äußerstes Mittel) zusammengehören. Folglich teile ich nicht die Argumentation der *EKD* in ihrer Zwischenbilanz, die das Kriterium der *ultima ratio* ausschließlich als äußerstes Mittel meint verstehen zu sollen (Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz zu Schritte auf dem Weg des Friedens, Hannover 2001, 74). Sicherlich ist es berechtigt klarzustellen, dass das Mittel des Krieges nicht mehr überboten werden kann, so dass es als äußerstes Mittel zu bezeichnen ist und der Einsatz dieses Mittels sorgfältig geprüft werden muss. Andererseits wird eine solche Prüfung immer auch Zeit beanspruchen, so dass der zeitliche Aspekt nicht ausgeschlossen werden kann. Und sicherlich besteht die Gefahr, dass bei einer rein zeitlichen Interpretation von »ultima«

das Mittel, sondern auch den Gedanken; sowohl »ultima« wie »ratio« sind demnach in einem doppelten Sinn zu verstehen. Indem der Krieg so als äußerster und letzter Gedanke konzipiert wird, bleibt er weiterhin ein angesichts seiner exponierten Stellung zentral zu bedenkender Aspekt der Friedensethik, taugt aber nicht als deren Grundlage⁸¹. Vielmehr muss der Friede selbst den grundlegenden Gedanken einer solchen Ethik abgeben. Aber auch diese Einsicht ist noch nicht hinreichend, solange unklar ist, wie der Friede bestimmt, was unter Friede verstanden werden soll.

Von Luther haben wir zunächst drei Impulse empfangen, denen folgend Friede negativ als Abwesenheit des Krieges und positiv als Sicherheit verstanden werden muss. Beides wird durch den Staat gewährleistet, der durch das Gewaltmonopol wie durch das Recht ein sicheres Zusammenleben der Menschen ermöglicht und bewahrt. Weder die negative Bestimmung des Friedens als Abwesenheit von Krieg noch die positive Bestimmung des Friedens über den Sicherheitsaspekt sollen kritisiert werden, beide sind unverzichtbare Aspekte für ein umfassendes Verständnis von Frieden. Vielmehr soll im Rückgriff auf Luther nach weiteren positiven Bestimmungen des Friedens gesucht werden,

nicht hinreichend berücksichtigt wird, dass die Zeit für den Aggressor arbeiten kann, indem er vollendete Tatsachen (beispielsweise bei einer ethnischen Säuberung) schaffen kann. Andererseits ist gerade in einer solchen Extremsituation Besonnenheit nötig, um nicht vorschnell eine Eskalation zu unterstützen, denn dass ein Angriff immer Übel anrichtet und häufig zu irreparablen Schäden und Verlusten führt, sollte auch bedacht werden – und dieser Aspekt (einer vorschnellen Eskalation) könnte bei einer einseitigen Lesart von »ultima« als äußerstes Mittel gegen einen solchen Angriff vernachlässigt werden. Folglich halte ich (in Übereinstimmung mit »Gerechter Friede«, 84) an der Doppeldeutigkeit von »ultima« als einem Erkenntnisgewinn in praktischer Hinsicht fest.

⁸¹ Noch weiter geht zumindest in einer provokanten Formulierung *Hermann Kunst*: »Den Gedanken an den Krieg als ›ultima ratio‹ darf es nach Luther nicht geben« (*ders.*, Luther [wie Anm. 67], 80). Aber auch Kunst bestreitet nicht, dass es zum Verteidigungsfall kommen könne. Er will allerdings – und zwar mit Recht – darauf aufmerksam machen, dass nicht die Rationalität des Krieges das theologische Nachdenken über Krieg und Frieden steuern dürfe (und es bei Luther auch nicht getan habe). Daher vertritt auch der damalige evangelische Militärbischof die Position vom Frieden als Paradigma einer Friedensethik, selbst wenn er das gegenwärtige Modewort Paradigma noch nicht verwendet hat.

um so der vorgestellten Grundforderung nach Entwicklung eines erweiterten Friedensbegriffs, der als Paradigma der Friedensethik taugt, zu entsprechen⁸².

Luther hat dem Staat, wie dargestellt, eine große Bedeutung beigegeben. Der Obrigkeit muss mit Respekt und Gehorsam begegnet werden; sie gehört für Luther wie Vater und Mutter, wie Pastor, Lehrer und Meister zu denjenigen personalen Instanzen, denen der Christ dem vierten Gebot folgend Ehre schuldet⁸³. Zur Begründung dieser Forderung nach Obrigkeitseingehorsam greift Luther auf die Einsetzung durch Gott zurück, die mit der Erteilung einer bestimmten Aufgabe verbunden ist. Die Obrigkeit ist – wie bereits zitiert – von Gott eingesetzt worden, um mit dem Schwert den Schutz der Bürger, die Durchsetzung des Rechts und die Erhaltung des Friedens zu gewährleisten, wobei der Erhaltung des zeitlichen Friedens das Achtergewicht zukommt⁸⁴. In der zweiten Prämisse der Kriegsleuteschrift bindet Luther diese Aufgabenbeschreibung zudem zurück an seine theologische Grundunterscheidung von innerlicher und äußerlicher Gerechtigkeit: In der Frage nach der legitimen Gewaltausübung der Obrigkeit gehe es nicht um das Seelenheil, also nicht um die innerliche Gerechtigkeit, die vor Gott gelte und zur ewigen Seligkeit führe, sondern es gehe hier um die »äußerliche Gerechtigkeit, die in den Ämtern und Werken

⁸² Mit Recht streicht die Zwischenbilanz der *EKD* heraus, dass ein erweiterter Sicherheits- und Friedensbegriff vorzulegen sei, um sowohl der neueren Friedensforschung zu entsprechen wie der Friedenspolitik Impulse vorlegen zu können (vgl. Friedensethik in der Bewährung, 67f.).

⁸³ Vgl. *Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990, 180–207.

⁸⁴ Vgl. WA 34 II, 504, 20 (Predigt über Luk 2,1–14 von 1531): »Das Ziel des politischen Standes ist der irdische Friede.« Luther hebt von diesem weltlichen Ziel das weitaus höhere Ziel des geistlichen Regiments ab, das auf den ewigen Frieden ausgerichtet ist. Aber indem er beide Zielperspektiven mit dem Friedensbegriff beschreibt, kommt das außerordentliche Gewicht dieser Bestimmung in den Blick. Darüber hinaus besagt auch die Rede vom »Ziel« (*finis*), dass die Ausrichtung des weltlichen Regiments auf den Frieden den Vorrang hat vor den anderen Bestimmungen (regieren, richten, schlichten, kriegen – vgl. ebd., 503, 4), die vielmehr dazu dienen, dass unter den Menschen Frieden herrschen kann.

besteht und vor sich geht«⁸⁵. Luther greift auf diese (ihm spätestens seit dem »Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit«⁸⁶ von 1518 geläufige) Unterscheidung zurück, um die soteriologische Grenze jedes Berufes zu markieren. Aber zugleich betont er mit dieser zweiten Prämisse, dass die weltlichen Berufe nicht losgelöst sind von Gott und seinen Geboten – insbesondere nicht die Berufe innerhalb des weltlichen Regiments.

Luther redet also nicht einer völligen Verselbstständigung der staatlichen Gewalt das Wort. Die Rede von der Eigenständigkeit der Politik und von einer eigenen Staatsraison entspringt nicht reformatorischen Einsichten, sondern vielmehr der Renaissance. Wie gesagt: Luther ist nicht Machiavelli!⁸⁷ Die staatliche Gewalt ist zwar eigenständig gegenüber der Kirche und nicht an deren Weisungen gebunden; das hat Luther eindeutig hervorgehoben und sich damit gegen das damals herrschende Verständnis gestellt. Aber die staatliche Gewalt ist nicht auch Gott gegenüber selbstständig, sondern untersteht seinem Regiment⁸⁸. Die Ziele staatlichen Handelns sind ihr durch das Gesetz Got-

⁸⁵ WA 19, 625, 1f. (Ob Kriegersleute auch in seligem Stande sein können, 1526). – Luther redet zwar nicht von der innerlichen Gerechtigkeit als Gegenbegriff zur äußerlichen Gerechtigkeit, sondern von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Meine Parallelisierung der Begriffe lehnt sich an Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« von 1520 an (vgl. WA 7, 21, 11–17), in der er zwischen dem innerlichen und dem äußerlichen Menschen unterscheidet; auch hier ist das Unterscheidungskriterium das Forum, vor dem der Mensch zu stehen kommt: Als innerlicher Mensch steht er vor Gott und wird gerecht allein aus Glaube, als äußerlicher Mensch steht er in der Welt und richtet seine Werke nach dem weltlichen Maßstab der äußerlichen Gerechtigkeit aus. Wichtig ist, bei der Rede vom innerlichen Menschen nicht zu vernachlässigen, dass diese Innerlichkeit relational (*coram Deo*) zu verstehen ist.

⁸⁶ Vgl. WA 2, 41–47 (Sermo de triplici iustitia, 1518).

⁸⁷ Vgl. Paul Althaus, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik; in: *Ders.*, Um die Wahrheit des Evangeliums, Stuttgart 1962, 263–292, hier: 287.

⁸⁸ Hier sind sowohl Berührungspunkte wie Unterschiede zwischen Luther und Wilhelm von Occam zu notieren. Auch Occams Lehre »die Unabhängigkeit der kaiserlichen Gewalt vom Papste«, allerdings mit der Tendenz zu einer »völligen Säkularisierung« und einer »Beschränkung der Kirche auf das spirituelle Leben« (Wolfhart Pannenberg, Luthers Lehre von den zwei Reichen; in: *Ders.*, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 97–114, hier: 106). Luther hat demgegenüber eine solche Selbstständigkeit des weltlichen Regiments nicht gelehrt, weil er es als ein Kampfmittel Gottes verstand. Die eschatologische Dynamik seiner Zwei-Reiche-Lehre stand

tes vorgegeben⁸⁹. Denkbar wären auch andere Ziele, beispielsweise die Durchsetzung bestimmter Interessen, die Anhäufung von Reichtum oder die Ausrottung missliebiger Personen. Im Sinn Luthers muss daher von einer relativen Selbstständigkeit staatlicher Gewalt gesprochen werden⁹⁰ – sie ist selbstständig gegenüber allen anderen menschlichen (auch den kirchlichen) Ansprüchen, aber rückbezogen (relatio) auf das Gesetz Gottes. Damit wird die Herrschaft nicht nur theologisch (durch den Rekurs auf Röm 13,1ff.) legitimiert, sie wird zudem durch die göttlichen Vorgaben qualifiziert: Der gute Herrscher befördert die äußerliche Gerechtigkeit und dient damit dem Frieden⁹¹.

Näherhin hat Luther eine dreifache Rückbindung der Obrigkeit vorgenommen, die den Staat nicht zum Selbstzweck werden und sein Handeln nicht als reine Machterhaltung verstehen lässt: Die Obrigkeit ist erstens von Gott eingesetzt worden, um zweitens die äußerliche Gerechtigkeit zu befördern, und ist dazu drittens in bestimmte Ämter und Werke strukturiert. Diese dreifache Rückbindung ist zu analysieren, aus ihr sind Hinweise Luthers für einen positiven Friedensbegriff zu ziehen.

einer solchen Säkularisierung entgegen. Dabei ist festzuhalten, dass diese eschatologische Dynamik nicht heilsgeschichtlich von Luther aufgelöst worden ist. Der Kampf Gottes gegen das Böse wird nicht zu einem innerweltlichen Fortschritt führen, sondern sich erst eschatologisch in einen Sieg verwandeln – insofern ist Luthers Verständnis der Obrigkeit statisch. Die weltliche Ordnung ist also zwar eine (göttliche) Waffe in dem Kampf, der auf dieser Welt stattfindet, sie führt aber nicht zu größeren Veränderungen in der Welt.

⁸⁹ Vgl. *Paul Althaus*, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 135.

⁹⁰ Vgl. *Gunther Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Band 1, Berlin 1996, 512.

⁹¹ Vgl. *Wolfgang Lienemann*, Frieden. Vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden«, Göttingen 2000, 107: »Ein Staat, der einem großen Teil seiner Bevölkerung politische Teilhaberechte vorenthält (Apartheid), der vielleicht Folterungen durch seine Organe der Rechtspflege nicht unterbinden kann (oder will), der Sklaverei oder sklavereiähnliche Verhältnisse zulässt oder insgesamt schwerwiegende dauerhafte Menschenrechtsverletzungen nicht verhindert – ein solcher Staat kann nicht (mehr) behaupten, eine Friedensordnung errichtet zu haben«. Sicherlich geht diese Formulierung hinsichtlich ihrer gegenwartsbezogenen Konkretionen über Luther hinaus. Doch steht sie in Übereinstimmung mit der grundsätzlichen Position Luthers, weil beide daran festhalten, dass es materiale Grundbedingungen und Grenzbestimmungen gibt, die einen guten, gerechten, friedfertigen Staat kennzeichnen. Luther führt diese Grundbedingungen zurück auf die göttliche Beauftragung der Obrigkeit mit dem weltlichen Regiment.

Die göttliche Einsetzung betont erstens nicht nur die Würde der Obrigkeit, sie markiert auch ihre Grenze. Diese Grenze ist sowohl zeitlich (erstreckt sich bis zum Jüngsten Gericht) wie räumlich (nur das Äußere, nicht das Gewissen regieren) zu verstehen. Darum rät Luther in nahezu allen politischen Schriften den Christen, die *clausula Petri* aus Apg 5,29 zu beherzigen⁹² und im Konfliktfall dem Worte Gottes mehr zu gehorchen als dem Befehl der Obrigkeit und gegenüber einem bösen Herrscher in solchem Fall passiven Widerstand zu leisten, also zu protestieren (*sine vi sed verbo*). Solche Streitfälle liegen dann vor, wenn die Obrigkeit ihre weltliche Zuständigkeit überschreitet – sei es, dass sie geistliche Kompetenz beansprucht, indem sie beispielsweise deutsche Bibelübersetzungen beschlagnahmt⁹³, sei es, dass sie ihre weltliche Kompetenz eindeutig gegen den Willen Gottes entfaltet, indem sie beispielsweise zu einem Angriffskrieg aufruft⁹⁴ oder aber auch einen Verteidigungskrieg herauszögert⁹⁵. Diese Begrenzung der

⁹² Vgl. dazu *Hermann Dörries*, Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Apostelworts Acta 5,29; in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 39 (1942), 47–84.

⁹³ Vgl. WA 11, 266f. (Von weltlicher Obrigkeit, 1523). *Luther* protestiert mit der Obrigkeitsschrift konkret gegen das Verbot der Herrscher von Bayern, Brandenburg und Sachsen, seine Übersetzung des Neuen Testaments kaufen oder verkaufen zu dürfen. Den Christen rät er, einem solchen Befehl zu widersprechen, aber nicht zu widerstehen. Christen sollen also unter Rekurs auf Apg 5,29 die Bibeln nicht abgeben, sie sollen aber sich auch nicht wehren, wenn Beamte bei ihnen eindringen und die Bücher konfiszieren: »Wenn nun dein Fürst oder weltlicher Herr dir gebietet, es mit dem Papst zu halten, so oder so zu glauben, oder dir gebietet, Bücher von dir zu tun, sollst du so sagen: Es gebührt Luzifer nicht, neben Gott zu sitzen. Lieber Herr, ich bin euch schuldig, zu gehorchen mit Leib und Gut; gebietet mir nach dem Maß eurer Gewalt auf Erden, so will ich folgen. Heißt ihr mich aber glauben und Bücher von mir zu tun, so will ich nicht gehorchen. Denn da seid ihr ein Tyrann und greift zu hoch, gebietet, wo ihr weder Recht noch Macht habt« (WA 11, 267, 1–8).

⁹⁴ Vgl. WA 19, 656f. (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526). Am Ende dieser Schrift diskutiert *Luther*, wie sich ein Soldat zu verhalten habe, wenn sein Herr zu Unrecht Krieg führe. Zwar solle der Soldat seinem Führer einen Vertrauensvorschuss gewähren (*in dubio pro auctoritate*), sei er jedoch sicher, dass der Befehl unrecht sei, so müsse er wieder unter Berufung auf Apg 5,29 diesen Kriegsdienst verweigern – und selbstverständlich die Konsequenzen dafür erleiden.

⁹⁵ In diesem Sinn lässt sich Luthers eigener Protest gegen die Fürsten lesen, die sowohl beim Bauernaufstand (vgl. WA 18, 360 = Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern, 1525) wie bei den heranstürmenden Türken (vgl.

Obrigkeit durch ihre Rückbindung an Gott führt somit zur Religionsfreiheit und zur Gewissensfreiheit⁹⁶ als positiven Kennzeichen des (innerstaatlichen) Friedens.

Zweitens: Die Ausrichtung der Obrigkeit auf die äußerliche Gerechtigkeit hat schon von der Begrifflichkeit her einen direkten Bezug auf den innerstaatlichen wie zwischenstaatlichen Frieden. Zwar gibt Luther – mit gutem Grund – nicht vor, wie der Begriff der äußerlichen Gerechtigkeit genauer zu füllen sei, er grenzt lediglich eine Vermischung der weltlichen Verwendung von Gerechtigkeit mit religiösen Begründungen aus⁹⁷. Weitere inhaltliche Vorgaben (über Güterverteilung, Chancengleichheit und Rechtsordnungen bis hin zur Versöhnung) stünden im Widerspruch zu seiner Zweiregimentenlehre und der bereits dargelegten relativen Selbstständigkeit der weltlichen Obrigkeit. Luthers Hochschätzung der Vernunft und des Rechts (unbeschadet ihres Missbrauchs durch die Sünder) setzt also einer kirchlichen oder religiösen Bevormundung klare und sehr enge Grenzen. Aber dass der Begriff der äußerlichen Gerechtigkeit als Leitvorgabe fungiert, die

WA 30 II, 181–183 = Eine Heerpredigt wider den Türken, 1530) ihren Amtsaufgaben der Verteidigung (und damit der Bewahrung des Friedens) nicht nachgekommen seien – nach Luthers Vermutung weniger aus Angst als vielmehr aufgrund einer falschen Amtsauffassung: Die Fürsten kümmerten sich lieber um einerseits geistliche Themen (WA 30 II, 144–146 = Vom Krieg wider die Türken, 1529) und andererseits ihren Wohlstand.

⁹⁶ Vgl. *Oswald Bayer*, Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff; in: *ders.*, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, 151–175, hier: 156f: Bayer zitiert Herbert Marcuse, der zwar die Innerlichkeit bei Luther einerseits scharf kritisiert hat (Rückzug der Vernunft aus der realen Geschichte und aus der politischen Gestaltung), aber andererseits festgehalten hat, dass zumindest im Denken und im Gewissen die Freiheit erreicht wurde. Denkfreiheit und Gewissensfreiheit »waren die sanktionierten Formen des Widerspruchs – oft die einzige, und das kostbarste Refugium der Hoffnung«.

⁹⁷ Vgl. WA 19, 624f.: »Aufs zweite schicke ich hier voraus, dass ich für diesmal nicht rede von der Gerechtigkeit, die vor Gott eine gerechtfertigte Person macht; denn dies tut allein der Glaube an Jesus Christus, ohne alle unsere Werke und Verdienste, aus lauter Gnade Gottes geschenkt und gegeben, wie ich das sonst so oft und manches Mal geschrieben und gelehrt habe. Sondern ich rede hier von der äußerlichen Gerechtigkeit, die in den Ämtern und Werken besteht und vor sich geht« (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526).

mithilfe von Recht und Vernunft konkret zu entfalten ist⁹⁸, muss als Hinweis Luthers verstanden werden, so dass der Leitbegriff eines gerechten Friedens auch aus lutherischer Perspektive Zustimmung verdient.

Die dritte Vorgabe Luthers ist die Rede von den Ämtern und Werken, in welche die weltliche Obrigkeit strukturiert ist. Luther gesteht (wie bereits dargelegt) der Gesellschaft nur geringe Entfaltungsmöglichkeiten zu, auch der Fortschrittsgedanke ist von ihm nicht konstruktiv aufgegriffen worden. Statt dessen hält er, ausgehend vom einzelnen Christen in seinen unterschiedlichen Lebensräumen, an einer klaren, unveränderlichen ständischen Ordnung der Gesellschaft fest, die in seiner Dreiständelehre entfaltet wird⁹⁹: Jeder Mensch ist erstens als Geschöpf auf seinen Schöpfer bezogen (*ecclesia*), lebt zweitens in einer familiären Konstellation (*oeconomia*), die drittens (nach dem Sündenfall) eingebettet ist in einen staatlichen Rahmen (*politia*). In allen drei Lebensräumen gibt es Tätigkeitsfelder (Ämter und Berufe) als Herausforderung für die guten Werke des Christen, die für den Erhalt

⁹⁸ Vgl. dazu auch den dritten Teil der Obrigkeitsschrift (WA 11, 271ff.), in dem *Luther* einen Fürstenspiegel entwirft. Kennzeichnend für den christlichen Fürsten ist demnach, dass er mit Liebe, Vernunft und Weisheit regiert – und diese grundlegenden Bestimmungen dekliniert Luther dann für die maßgeblichen Bezüge des Herrschers (zu seinen Untertanen, zu den Räten, zu den Übeltätern und zu Gott) durch.

⁹⁹ *Luther* unterscheidet besonders deutlich im Bekenntnis am Ende seiner großen Schrift über das Abendmahl Christi von 1528 (vgl. WA 26, 504f.) zwischen dem Priesteramt (Lehrstand), dem Ehestand (Nährstand) und der weltlichen Obrigkeit (Wehrstand). – Zur gegenwärtigen Bedeutung dieser Dreiständelehre vgl. *Oswald Bayer*, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 110–139. Die gegenwärtige Relevanz der Dreiständelehre liegt m. E. auf jeden Fall darin, dass sie personalethisch jedem Christen konkrete Möglichkeiten der Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens aufzeigt und dabei diese Tätigkeiten weder soteriologisch (als heilsrelevante Werke) noch utopisch (als Beförderung des Gottesreiches auf Erden) überhöht (oder als Gegenreaktion vergleichsgültigt). Dass diese Ständelehre ansonsten eher statisch als dynamisch konzipiert ist und folglich Innovation und Mobilität nicht als weiterführende Impulse für eine Gesellschaft bedenkt, muss sicherlich kritisch festgehalten werden. Andererseits könnte gerade gegenwärtig gefragt werden, ob nicht eine Überbetonung dieser dynamischen Aspekte zu einer Entwurzelung von Menschen führen könnte, die sie eben nur noch der Arbeit aussetzt und nicht mehr hinreichend die personalen Strukturen berücksichtigt – und damit käme der zu statisch denkende Luther auch sozialetisch stärker ins Gespräch.

und für die Gestaltung dieser Lebensräume sorgen. Auch damit setzt Luther zumindest indirekt einen friedensethischen Impuls: Während es ein Kennzeichen des Krieges ist, dass die Bevölkerung keinen Eifer zeigt zur Beförderung des gesellschaftlichen Wohls, weil die anstehende Gefahr der Zerstörung jeden Einsatzwillen lähmt und darüber hinaus solches Wohl die Feinde sogar noch verstärkt anziehen könnte und damit die Zerstörungswahrscheinlichkeit erhöhen würde¹⁰⁰, gehört es zum Frieden, dass die Bürger, die ihre Arbeit in Ruhe verrichten können, zudem die Gestaltung des Lebensraumes voranbringen¹⁰¹.

Luthers Ermunterung, sich als Christ im jeweiligen Beruf an der Gesellschaftsgestaltung zu beteiligen, impliziert also eine Förderung des

¹⁰⁰ Diese Einsicht in die kulturnegierende Eigenheit des Krieges ist weit verbreitet. Sie findet sich sehr pointiert und in zeitlicher Nähe zu Luther bei *Erasmus von Rotterdam* am Eingang seiner Klage der Friedensgöttin von 1517: »Denn wenn ich da die Pax bin, die Götter- und Menschenstimmen lobten, die Quelle, die Mutter, die Amme, die Förderin und Beschützerin aller Dinge, die der Himmel und die Erde haben, wenn ohne mich nichts je blüht, nichts sicher, nichts rein oder heilig ist, nichts den Menschen förderlich noch den Göttern gefällig: wenn all diesem entgegen, der Krieg ein für allemal die Wurzel allen Übels ist, wenn durch seine Schuld die Blumen plötzlich welken, das Gediehene zerfällt, die Stützpfeiler wanken, das Wohlgegründete umkommt, das Süße verbittert, schließlich wenn die Sache dermaßen unheilig ist, daß sie wie eine große Pest auf Frömmigkeit und Religion wirkt, wenn nichts für Menschen so unglücklich ist wie bereits ein einziger Krieg, nichts den Himmlischen verhasster, ich frage beim unsterblichen Gott, wer glaubt, daß dies Menschen seien, wer glaubt, daß irgendein Körnchen gesunden Verstandes in denen sei, die mich in meiner Beschaffenheit mit solchem Aufwand, solchem Eifer, derartigen Anstrengungen, soviel Technik, Vorsorge und Wagemut zu vertreiben trachten und so sehr wünschen, das Schlechte zum höchsten Preis zu erwerben?« (*Erasmus von Rotterdam*, Klage [wie Anm. 1], 45f.).

¹⁰¹ Diesen Impuls *Luthers* muss man auch gegen seine Rede vom ständigen Kampf des Menschen gegen die (eigene) Sünde festhalten. Problematisch an dieser Redeweise *Luthers* ist allerdings nicht sein Ernstnehmen der menschlichen Sünde und ihrer Zerstörungskraft, vielmehr seine Begrenzung des Kampfes auf das Zurückdrängen der ständig anstürmenden Sünde. Doch militärisch gehören neben der Verteidigung auch der Angriff und die Verzögerung zum Kampf. Und so wie das Harren auf Gott und die Bitte um sein Eingreifen militärisch als Verzögerung und somit als eine Weise des Kampfes gegen die Sünde verstanden werden kann, so sollte auch der Berufsgehorsam und die Gestaltwerdung der Nächstenliebe als tätiger Angriff gegen die Sünde in die Kampfmetapher integriert werden. *Luthers* diesbezügliche Skepsis hängt daran, dass es sich hierbei um das Aufrichten guter Werke handelt, was immer die Gefahr eines soteriologischen Missverständnisses (der Werkgerechtigkeit) birgt.

Friedens¹⁰². Entscheidend für diese Ermunterung ist allerdings ihre theologische Begründung, weil sie darauf rekurriert, dass unterschiedlichste Berufe in dieser gesellschaftlichen Ordnung notwendig und vor Gott auch gleichwertig sind¹⁰³. Zumindest coram Deo – aber das war damals auch maßgeblich – behauptet Luther demnach die Gleichheit aller Berufe¹⁰⁴. Darüber hinaus hält er fest, dass gute Berufe sich daran ausweisen müssen, dass sie weltlichen Nutzen in sich tragen. Darum gilt, dass solche Berufe nicht nur allesamt untauglich sind zur Rechtfertigung des Sünders vor Gott, sondern auch allesamt tauglich sind zur Beförderung des gesellschaftlichen Wohlergehens und damit der christlichen Nächstenliebe Gestalt geben. Es ist also wieder ein ethisches Kriterium (Nächstenliebe in der Gestalt des Gemeinwohls), welches über die Legitimität von Berufen entscheidet, doch ist die Anwendung

¹⁰² Vgl. WA 31 I, 410, 2–8.18–23: »Denn wo Gott diese Stände nicht selbst gestiftet hätte und täglich, als sein Werk, erhielte, da könnte kein Funke des Rechts für einen Augenblick erhalten bleiben; sondern ein jeglicher Knecht wollte Herr sein, Magd wollte Herrin sein, Bauer wollte Fürst sein, Sohn wollte über Vater und Mutter sein. Summa: Es würde unter den Menschen ärger zugehen als unter den wilden Tieren, wo immer eins das andere frisst; denn unter ihnen hat Gott solche Stände nicht gestiftet. [...] Und diesen Vers [3] sollte man sich besonders gut merken und Gott gern damit loben, denn er sagt uns, dass Gott Friede in der Welt hält und den Aufruhr steuert. Denn dass es nicht ohne Unterlass Aufruhr und Unfriede gibt, kommt daher, dass diese Stände Gottes Werk und Stiftung sind, an denen er festhält. Zwar lässt er sein Werk und seine Stiftung wohl anfechten mit Aufruhr und Ungehorsam, aber [er lässt es] nicht stürzen oder umkehren« (Auslegung von Psalm 111,3 von 1530).

¹⁰³ Vgl. WA 10 I.1, 310, 14–21: »Darum müssen wir die Augen zutun, nicht die Werke [darauf] ansehen, ob sie groß, klein, ehrlich, verächtlich, geistlich, leiblich sind oder was sie auch für ein Ansehen und Namen auf Erden haben mögen, sondern auf den Befehl und Gehorsam [hin ansehen], der in ihnen ist; verkündigt es der Befehl, dann ist das Werk auch recht und köstlich, ganz göttlich, und wenn es so gering wäre wie einen Strohalm aufheben. Geht aber der Gehorsam und Befehl nicht [dahin], so ist das Werk auch nicht recht, sondern verdammenswert, gewisslich dem Teufel zu eigen, selbst wenn es so groß wäre wie Tote auferwecken« (Auslegung von Joh 21,19–24 in der Kirchenpostille, 1521).

¹⁰⁴ Vgl. WA 6, 205, 15f.; *Luther* grenzt sich hier von der traditionellen Bewertung der Werke insofern ab, als die Tradition die weltlichen Unterschiede der Werke auch auf die Gottesbeziehung ausdehnt, während er betont, dass alle Werke, die von Glaubenden getan würden, auch »wenn sie arbeiten in ihrem Handwerk, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei Werke tun zur Leibesnahrung oder gemeinem Nutzen«, gleichermaßen Gott dienten, weil und sofern sie im Glauben vollbracht würden (Von den guten Werken, 1520).

dieses Kriteriums nicht auf Gott als Empfänger zurückbezogen, sondern auf die Welt, denn dort haben die Nächsten ihren Ort und sind auf Unterstützung angewiesen. Lediglich als Leitbegriff wird die Nächstenliebe (wie die äußerliche Gerechtigkeit) von Gottes Gebot hergeleitet. »Der Christ kann also das weltliche Regiment führen, aber er tut dies aus Gehorsam [gegen Gott] und aus christlicher Nächstenliebe, denn er will damit der Welt dienen«¹⁰⁵. Zumindest ansatzweise zeigt Luther damit, dass auch die Gesellschaft durch Anerkennungsverhältnisse den Frieden befördert.

Die bisherigen Hinweise bei Luther haben gezeigt, dass man ihn nicht einfach dem politischen Realismus zuordnen sollte. Gerade von seiner theologischen Verwurzelung her gibt es zwar Argumente, die den Frieden an die Selbsterhaltung des Staates zurückbinden und ihn damit nicht zu einer rein jenseitigen und idealen Größe stilisieren. Aber Friede ist für Luther nicht identisch mit dem Sicherheitsinteresse des Staates, vielmehr entwickelt er zumindest ansatzweise positive Charakteristika des Friedens, namentlich die Hinweise auf die Gewissensfreiheit, die äußerliche Gerechtigkeit und die gesellschaftliche Kooperation, die über eine rein realistische Beschreibung hinausreichen. Sicherlich sind diese Hinweise in der gegenwärtigen Friedensethik weiter und präziser ausgearbeitet worden, so dass man hier von Luther keine neuen Impulse wird erwarten, wohl aber festhalten können, dass die weiterführenden Erkenntnisse dieser Ethik nicht im Widerspruch stehen zu einer lutherischen Ethik. Zugegeben werden muss jedoch ein (historisch bedingtes) Manko hinsichtlich der zwischenstaatlichen und weltpolitischen Fragestellungen und Problemlagen; eine sich in der Entwicklungsphase befindende Ethik der internationalen Beziehungen wird von Luther kaum weiterführende Hinweise erhalten können. Doch gibt es durchaus einen Impuls bei Luther, der auch für das gegenwärtige Nachdenken über den Frieden innovativ ist: den Aufruf zur Selbstbesinnung und zur Buße.

¹⁰⁵ WA 34 II, 505, 5f (Predigt über Luk 2,1–14 von 1531).

Bereits für den frühen Luther hatte der Krieg auch eine geistliche Dimension: Er ist ein Mittel Gottes zur Bestrafung der Sünden und zur Beförderung der Buße der Christen. So klagt Luther angesichts des Vormarsches der Türken in seiner ersten Schrift zum Türkenkrieg 1529 nicht nur die Verteidigungsbereitschaft der Fürsten ein, sondern er fordert zudem Buße und Gebet der bedrohten Christen: »Denn sintemal der Türke unseres Herrgotts zornige Rute und des wütenden Teufels Knecht ist, muss man zuvor vor allen Dingen den Teufel, seinen Herrn, selbst schlagen und Gott [damit] die Rute aus der Hand nehmen«¹⁰⁶. Die hier vorgenommene Identifikation der Türken mit dem Teufel gibt auf den ersten Blick Anlass zur Kritik, jedoch muss beachtet werden, dass Luthers Rede vom Teufel nicht zur Dämonisierung des Gegners eingesetzt wird, sondern zur Aufrüttelung der vermeintlich christlichen Bevölkerung; schließlich wird das Handeln des Teufels zurückgebunden an Gott selbst, so dass der Zielpunkt dieser Rede eindeutig die an diesen Gott glaubenden Christen sind. Sie werden zur Besinnung gerufen – und da dies mit der Predigt nicht gelungen ist, wird nun das grobe Mittel des Angriffskrieges gegen sie eingesetzt¹⁰⁷.

Der stattfindende Angriffskrieg ist demnach (sogar vorrangig) verursacht durch die Sünden der Christen, daher darf ihm nicht zunächst und ausschließlich militärisch durch einen Verteidigungskrieg begegnet werden, sondern muss ihm zuvor geistlich begegnet werden. Erst wenn die Christen durch Sündenerkenntnis und Buße den Teufel besiegt haben werden, kann das weltliche Regiment (mit seinem Mittel: Verteidigungskrieg) die Angreifer erfolgreich zurückschlagen. Im Hintergrund dieser Erörterungen Luthers steht seine Zweiregimentenlehre. Daher verteilt er die beiden anstehenden Aufgaben auch auf zwei Personen. Der Kaiser Karolus ist als weltlicher Herrscher zuständig für den Verteidigungskrieg, Christianus hingegen für den geistlichen Kampf; und dieser »Christianus soll mit seinem Heer [also mit

¹⁰⁶ WA 30 II, 116, 26–28 (Vom Krieg wider die Türken, 1529).

¹⁰⁷ So bereits der frühe Luther unter Rekurs auf Jes 10,5 in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* von 1518 (WA 1, 535, 34–39).

Predigern als den geistlichen Kämpfern] der erste sein«¹⁰⁸ – ein Gedanke, den Luther bereits 1518 in einem Brief an Spalatin zum Ausdruck brachte: »Mir scheint es so, dass, falls überhaupt gegen die Türken gekämpft werden muss, müsse man zuerst bei uns anfangen. Vergeblich kämpfen wir auswärts fleischliche Kriege, solange wir daheim überwunden werden durch geistliche Kriege«¹⁰⁹.

Zwei Aspekte dieser Argumentation Luthers halte ich für weiterführend, so dass sie der gegenwärtigen Friedensethik einen gedanklichen Impuls vermitteln könnten. Zum einen ist Luthers Ruf zur Buße und zur Selbstbesinnung an seine Mitmenschen im christlichen Abendland immer noch aktuell, denn er fordert eine Besinnung darauf, inwiefern das eigene Leben zu Gewalt und Krieg beiträgt. Diese Reflexion war bei Luther theologisch fundiert und auf das gesellschaftliche Miteinander im Fürstentum beschränkt, aber sie lässt sich ausdehnen auf globale Konstellationen. Dann geraten beispielsweise unser Reichtum, unsere expansive Kultur und unsere sehr weit reichenden Sicherheitsbedürfnisse ins Visier und evozieren die Frage, inwiefern sie mit Schuld sind an kriegerischer Gewalt¹¹⁰. Das theologische Problem, ob solche Schuld als Sünde (*coram Deo*) zu qualifizieren sei, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Entscheidend in sozialer Hinsicht ist vielmehr, dass Konfliktursachen nicht nur bei den Gegnern oder in unveränderlichen Konstellationen (wie der sündigen Natur des Menschen) gesucht werden¹¹¹, sondern auch die eigene Verwicklung zugestanden und kritisch analysiert wird.

¹⁰⁸ WA 30 II, 116, 24f. (Vom Krieg wider die Türken, 1529).

¹⁰⁹ WA Br 1, 282, 11–14 (Brief Nr. 125 an Spalatin vom 21. Dezember 1518).

¹¹⁰ Auch hier muss jedoch vor einer vorschnellen Antwort gewarnt werden. Es wäre theologisch wie politisch vermessen, die Fragen nach einer Verbindung zwischen unserem Lebenswandel und weltweiten Kriegen pauschal zu beantworten; die wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge dürften weitaus komplexer sein. Zudem müssen sich gerade Theologen davor hüten, die fehlende Einsicht in diese Zusammenhänge durch frommes Pathos zu ersetzen. Andererseits ist festzuhalten, dass das Aufwerfen solcher Fragen und damit der Blick auch auf die eigene Verstrickung zugemutet werden müssen, wenn man den Ursachen von Kriegen nachspüren und den Begriff des Friedens umfassend in den Blick nehmen möchte.

¹¹¹ Vgl. die Verbindung zwischen dem sündigen Verlust der Freiheit und der neuzeitlichen Philosophie, die *Michael Beintker*, Freiheit aus Glauben – Freiheitsuche der

Darüber hinaus beinhaltet Luthers Bußruf einen Widerspruch zur Gewaltspirale (und zum *ius talionis*), indem nicht auf der Ebene von Gewalt und Gegengewalt reagiert, sondern auf die Ebene der Selbstwahrnehmung gewechselt wird. Sicherlich wird damit die weltliche Notwendigkeit, sich gegebenenfalls selbst zu verteidigen, nicht außer Kraft gesetzt – das bleibt die *particula veri* des politischen Realismus bei Luther. Aber die Denkungsart wird nicht durch den Krieg, nicht durch die Logik von Angriff und Verteidigung bestimmt, sondern von der Einsicht, dass Gewalt nur beendet werden kann, indem man auch die eigene Verwurzelung in der Gewaltspirale entdeckt und beginnt, sie zu durchbrechen. Wer nicht bereit ist, eigenes Fehlverhalten zu be-reuen und sich selbst oder zumindest das eigene Verhalten daraufhin

Menschen von heute. Gemeinsamkeiten und Konflikte; in: *Ders.*, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen*, Tübingen 1998, 66–79, andeutet: »Das entscheidende Problem besteht in der Frage, woran sich der Hunger nach Freiheit nun [nach der Verneinung Gottes als Quelle der Freiheit durch den Sünder] orientiert. Da die Orientierung am Geber der Freiheit wegfiel, bleibt nur die Orientierung an sich selbst. In tiefstem Sinne, also mit den Augen des Glaubens betrachtet, ist solche Selbstorientierung immer von den Bedürfnissen des Ichs gesteuert und getrieben: dem Ich soll es möglichst gut gehen, es will sich ausleben können, ›man lebt nur einmal, und da möchte das Ich tunlichst wenig frustriert werden. Die anderen Ichs wollen das natürlich auch. Und so entsteht zwischen den Ichs – je nach Temperament und Rechtslage – sehr schnell ein Kampf um das größtmögliche Stück vom Freiheitskuchen. Die Freiheit, die wir sein sollen, macht uns so nicht zu Liebenden und Schenkenden, sondern zu Menschen, die beharrlich um ihre Privilegien kämpfen müssen. Die Freiheit der einen führt zur Unfreiheit der anderen, Ungleichheit statt Gleichheit setzt sich durch. In diesem Sinne wird die Freiheitssehnsucht zum Motor des Egoismus, des Egoismus Einzelner wie von Völkern. Der Name der Freiheit wird egoistisch mißbraucht, er verkommt zum ideologischen Feigenblatt für ein Leben, das die Starken auf Kosten der Schwachen führen« (71). Der Ausgang Beintkers beim vereinzelt Ich, der Hinweis auf den potentiellen Kampf der Menschen gegeneinander und der Rekurs auf die Sehnsucht als Grundmotiv menschlichen Handelns erinnern sehr stark an Thomas Hobbes und die dort vollzogene Begründung einer neuzeitlichen politischen Philosophie. Damit werden diese Ausführungen Beintkers aber zweideutig: Sie können zum einen als Beschreibung der Folge der Sünde für die menschliche Freiheit gelesen werden, die sich am gängigen Paradigma politischer Philosophie orientiert. Aber sie können zum anderen gelesen werden als Parallelisierung der Sündenfolgen mit den Grunderkenntnissen neuzeitlicher Philosophie. Der ersten Lesart kann nur zugestimmt werden. Um aber die zweite Möglichkeit auszuschließen, sollen die Folgen menschlicher Sünde hier konkreter benannt werden – verbunden mit der Gefahr eines politischen Kurzschlusses, die aber bereits angemerkt worden ist.

zu ändern unternimmt, der wird weiter in den Kategorien der Macht und der Gewalt denken, dem wird es nur darum gehen, seine Vorstellungen durchzusetzen. Die Einsicht, dass solche Buße nur möglich ist aufgrund der Zusage der Sündenvergebung, dass also eine Änderung eigenen Verhaltens angewiesen ist auf die persönliche Erfahrung der Versöhnung¹¹², rundet diesen ersten Impuls ab und verweist noch einmal zurück auf dessen theologische Fundierung bei Luther.

Der zweite weiterführende Aspekt von Luthers geistlicher Deutung des Krieges liegt im Rekurs auf Gott. Dabei müssen zunächst zwei Kritikpunkte an Luthers Denkungsart aus sozialetischer Perspektive formuliert werden. Nicht akzeptabel ist erstens die »schwarze Pädagogik« der Rede vom Teufel und den Türken als Gottes Werkzeug, die nicht nur Luthers Erziehungsvorstellung in ein fragwürdiges Licht setzt¹¹³, sondern auch Gott unterstellt, dass er die Unterscheidung der beiden Regimente vermischt, indem er mit weltlichen Mitteln geistliche Erkenntnisse hervorzurufen trachtet (und so einen Religionskrieg führt). Zweitens ist die Vorstellung einer Sippenhaft, wonach Gott »allesamt als einen Haufen« bestrafe¹¹⁴, als Rückfall hinter die biblische Einsicht, dass Gott eben nicht die Söhne für die Vergehen ihrer Väter bestrafen,

¹¹² Vgl. die Schilderung und Aufarbeitung geglückter Fälle einer politischen Versöhnung bei *Joachim Zehner*, *Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht*, Gütersloh 1998. Zehner recurriert insbesondere auf den Ausgleich von Täter und Opfer in der Rechtsprechung einerseits und auf die politische Versöhnung zwischen Frankreich und Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg sowie zwischen Schwarzen und Weißen in Südafrika nach dem Ende der Apartheid andererseits. Auch die Aussöhnung in Camp David zwischen Israel und Ägypten wird von ihm analysiert. Dabei hält Zehner fest, dass solche Versöhnungen auf dem Einsatz von Einzelnen in öffentlicher Verantwortung und mit einem christlichen oder zumindest religiösen Glauben beruhen.

¹¹³ *Luthers Grundsatz »Frösche müssen Störche haben«* (WA 11, 268, 18) ist zum einen eine Beschreibung der sündigen Natur des Menschen, der nur selten bereit ist, auf Ermahnungen zu hören und häufig erst den von ihm verursachten Schaden fühlen muss, um zur Einsicht zu gelangen; als solcher ist er durchaus erfahrungsnah formuliert. Aber durch die Rückbindung dieser Erfahrungsweisheit an einen allmächtigen Gott, der dann die Störche schickt – noch dazu als allgemeine Landplage – wird diese Beobachtung theologisch überfrachtet.

¹¹⁴ WA 51, 596, 10f. (Vermahnung zum Gebet wider den Türken, 1541). *Luthers Hinweis*, dass ja nur das weltliche Wohlergehen, nicht jedoch die ewige Seligkeit vernichtet werde, ist zynisch.

sondern jeden Einzelnen nach seinen Werken beurteilen werde (es 18), zu bezeichnen.

Doch Luthers Verweis auf Gott beinhaltet auch eine positive Zumutung für die gegenwärtige Friedensethik, nämlich die Gewissheit, dass Friede nicht nur auf menschlicher Anstrengung beruht, sondern auch und sogar zuvor eine Gabe Gottes ist¹¹⁵. Es widerspräche der dargestellten Zweiregimentenlehre, wollte man diese beiden Aspekte gegeneinander stellen – ein Vorwurf, der durchaus gegen überzogene Positionen in der lutherischen Tradition erhoben werden kann. Vielmehr verdienen die Anstrengungen für den Frieden in Wissenschaft wie Politik weitaus mehr Aufmerksamkeit und eine deutlich höhere Priorität als dies zu Luthers Zeiten nötig war und als ihm heute – obwohl erforderlich – zuteil wird. Aber gerade die gegenwärtig beobachtete und als unverzichtbar eingestufte Ausweitung der Friedensforschung und die damit verbundene Unüberschaubarkeit, die für den Holismus kennzeichnend ist, führen zugleich die Grenzen menschlichen Erkennens und Handelns vor Augen¹¹⁶.

¹¹⁵ Auch diesen Gedanken hat *Luther* in einem Brief (Nr. 1555) aus Coburg 1530 mit einer Vogelanalogie entfaltet. Luther beobachtete in Coburg den Augsburger Reichstag, an dem er als Geächteter nicht selbst teilnehmen konnte. In Augsburg stand die Zukunft der evangelischen Kirchen auf dem Spiel; sollte der Kaiser das evangelische Bekenntnis nicht akzeptieren, drohte ein Religionskrieg. Luther beschreibt in diesem Brief das Geschrei der Dohlen und Krähen unter seinem Fenster, das er mit dem Verhalten der altgläubigen Geistlichkeit vergleicht: Einerseits schreien sie wie trunken umher, andererseits schlemmen sie und lassen es sich gut gehen (vgl. WA Br 5, 294). Am Ende des Briefes notiert Luther: »Heute haben wir die erste Nachtigall gehört« (ebd., 294, 42). Dieses Trostwort an die Wittenberger Adressaten spiegelt das Vertrauen in den Schöpfer, der die Stimme des Singvogels gegen die Übermacht der Dohlen (denkbar wäre aber auch: der Falken) zu Gehör bringen werde.

¹¹⁶ *Martin Seel* hat in seinem Plädoyer »Für einen Holismus ohne Ganzes« (in: *Ders.*, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main 2002, 89–100) festgehalten, dass nur ein indefiniter Holismus (nicht aber ein radikaler, das Ganze erfassen wollender Holismus) denkbar und kommunizierbar sei. Kennzeichnend für solche moderate Form des Holismus sei die Einsicht in die »konstitutive Unbestimmtheit oder Offenheit holistischer Beziehungen« (ebd., 95). Ich erkenne hier eine sachliche Nähe zur Rede vom »fragenden Nichtwissen um das Ganze«, wie sie der späte *Friedrich Gogarten* (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1958, 139) geprägt hat. Angewandt auf die Friedensforschung besagt diese Einsicht,

Galtungs Einsicht in die tiefe Verankerung kultureller Gewalt ist wie die Einsicht des politischen Realismus in die gewalttätige Natur des Menschen insofern ernüchternd, als beide zu hohen Erwartungen hinsichtlich einer Verbesserung einen Riegel vorschieben. Daher spricht viel dafür, Luthers Gebetslied »Verleih uns Frieden gnädiglich, Herr Gott, zu unsern Zeiten. Es ist doch ja kein anderer nicht, der für uns könnte streiten, denn du, unser Gott, alleine«¹¹⁷ auch als einen Beitrag zur Friedensforschung ernst zu nehmen. Wir sind weiß Gott gefordert, unsere Bemühungen um den Frieden zu intensivieren und dabei auch nicht vor einer kritischen Selbstbesinnung Halt zu machen. Aber zu solcher Selbstbesinnung könnte auch die Einsicht gehören, dass der Friede nicht nur auf unserem (politischen) Handeln beruht¹¹⁸, dass sogar der Versuch anmaßend (und imperialistisch) ist, alle Bedingungen für einen dauerhaften Frieden erkennen zu können und verwirklichen

dass das Bemühen um ein möglichst umfassendes Verständnis des Friedens samt seiner förderlichen wie hinderlichen Bedingungen zugleich bemerken muss, dass eine solche Einsicht immer offen bleiben muss für weitere Impulse und neue Erkenntnisse und folglich niemals zu einem Abschluss gelangen kann. Für den lutherischen Theologen Gogarten lässt sich eine solche wissenschaftliche wie praktische Lebenshaltung nur durchhalten im Glauben an Gott, weil die Glaubensgewissheit die ständige Ungewissheit (des fragenden Nichtwissens) trägt, auch wenn sie selbst immer wieder neue Erfahrungen und Widerfahrnisse integrieren muss.

¹¹⁷ EG 421 (1529).

¹¹⁸ Daher halte ich die Behauptung von *Traugott Koch* für überzogen, »dass unter neuzeitlichen Bedingungen Friede wirklich nur ist, wenn er als Sache der Politik begriffen ist« (*ders.*, *Der Friede in der Politik*; in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 47, [2003], 181–192, hier: 181). Zwar weist Koch mit Recht auf die Verwicklung der christlichen Religion in die neuzeitlichen Kriege hin und kommt von daher den Beobachtungen Galtungs durchaus nahe. Aber in seinen Lösungen ist er allzu sehr dem Neorealismus verhaftet, wenn er behauptet: »Voraussetzung für den internationalen Frieden ist also die Sicherheit; ja er besteht primär darin. Und diese Sicherheit ist die des eigenen Staates und die im Verkehr der Staaten untereinander« (ebd., 187). Der Missbrauch durch die Religionen hebt noch nicht die beiden auch für die Politik wahren Kerngedanken aus *Luthers* Theologie auf, dass erstens auch die eigene Buße notwendig sei für die Verwirklichung des Friedens und dass zweitens die kausale Beziehung zwischen dem eigenen politischen Handeln und dem Frieden auf Erden nicht verabsolutiert werden dürfe. Indem Koch den zwischenstaatlichen Frieden allzu dominant von den Sicherheitsinteressen der Staaten her in den Blick nimmt, wird der Aspekt der Gerechtigkeit für die Gestaltung internationaler Beziehungen nicht hinreichend integriert.

zu wollen¹¹⁹. Luthers Gebet lässt einen solchen radikalen Holismus nicht zu, indem es – nicht im Modus der Wissenschaft, sondern des bekennenden Gebets – auf die Gabe des Friedens verweist, deren Geber jenseits unserer Möglichkeiten lokalisiert wird: im Himmel, den auch kein Vogel erreichen kann. Das Vertrauen zu Gott führt zu einem zugleich sorgfältigen und sorglosen Einsatz für den irdischen Frieden. Luther ist überzeugt, »nur mit solcher Sorglosigkeit der Wirklichkeit voll gerecht zu werden, die der sogenannte Realismus ebenso verkürzt wie der Idealismus«¹²⁰.

Somit träte zur realistischen Perspektive der Singvögel, welche uns auf den hohen Wert der Staatlichkeit und der in ihr verbürgten Sicherheit aufmerksam macht, und der Perspektive der Friedensforschung, die aus luftiger Höhe mit dem scharfen Auge des Raubvogels einen Überblick über unsere kulturelle Einbindung sucht, um unterschiedliche Formen der Gewalt wie die Bedingungen eines umfassenden Friedens zu erkennen, noch eine dritte Perspektive: die der Vögel unter dem Himmel, welche von ihrem himmlischen Vater umsorgt werden und sich in dieser grundlegenden Gewissheit um Frieden bemühen (vgl. Matth 6,26)¹²¹.

¹¹⁹ Vgl. dazu *Eberhard Jüngel*, *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München 1983, 11: »Der christliche Glaube wirkt auf seine Weise, wenn auch illusionslos, darauf hin, daß Friede geschehe auf Erden. Aber aus Unfriede wird kein Friede. Damit Wege in eine Zukunft des Friedens möglich werden, muß sich nach der Einsicht des christlichen Glaubens bereits unser Verhältnis zur eigenen Gegenwart grundlegend ändern. Entscheidend ist dafür nicht erst die – allerdings unerlässliche – menschliche Anstrengung, für den Frieden tätig zu werden. Entscheidend für die grundlegende Veränderung des Verhältnisses zur eigenen Gegenwart ist vielmehr – vorgängig zu aller gebotenen Anstrengung – die dankbare Wahrnehmung des schon gewährten, des von Gott gewährten Friedens, der die friedlose Wirklichkeit gründlich unterbricht«.

¹²⁰ *Hermann Dörries*, *Luthers Verständnis der Geschichte*; in: *ders.*, *Wort und Stunde*. 3. Band: *Beiträge zum Verständnis Luthers*, Göttingen 1970, 17.

¹²¹ In seiner Auslegung von Psalm 127 an die Christen zu Riga in Livland von 1524 bezeichnet *Luther* als Lehre des Psalms, »dass weltliches Regiment und Haushalten gute Gaben Gottes sind und allein in seiner Hand stehen. Denn wo er nicht Frieden und gutes Regiment gibt, da hilft keine Weisheit, Ordnung, Streit noch Rüstung, um Frieden zu erhalten« (WA 15, 364, Textvariante in der Anmerkung). Keineswegs will Luther damit das menschliche Werk als überflüssig ansehen, noch will er zur Faulheit ermuntern, vielmehr geht es ihm um die weisheitliche Erkenntnis, dass der

Mensch alles ihm Mögliche tun und dennoch nicht allein darauf vertrauen solle, sondern auf Gott, der den Frieden und alle anderen Gaben schenke: »Den Seinen gibt's der Herr im Schlaf« (Ps 127,2 – vgl. ebd., 363, 23f.). Damit wird der Kausalnexus zwischen eigener Leistung und göttlicher Gabe zerschnitten, nicht aber werden die beiden Aspekte für sich kritisiert. Das verdeutlicht Luther mit Matth 6,26: Auch die Vögel auf dem Felde verrichten ihre Arbeit, indem sie Nester bauen und ihre Jungen zeugen. Aber davon ernähren sie sich nicht. Mit diesem ersten Gedankenschritt wird der Kausalnexus zerschnitten, aber an der Notwendigkeit und Gebotenheit der Arbeit festgehalten. Dass das Vögelein »aber Speise findet, ist nicht seine Arbeit, sondern Gottes Güte. Denn wer hat seine Speise dahin gelegt, dass es sie findet« (ebd., 368, 14f.)? Dieser zweite Gedankenschritt ist der Hinweis auf die Gabe Gottes, die sich nicht kausal verrechnen lässt, sondern einfach da ist und im Vertrauen angenommen werden kann.