

Hans-Richard Reuter

## Konfession und Ethik in der Friedensverantwortung der Kirchen

Eine vergleichende Studie<sup>1</sup>

Werner Danielsmeyer (1910–1985) zum Gedenken

### I.

1. Das Thema unserer gemeinsamen Unternehmung hat die Form der Frage: ›Verbunden im Glauben – getrennt im Handeln?‹ Es liest sich wie die hypothetische Umkehrung einer mittlerweile sechzig Jahre alten Parole aus der ökumenischen Bewegung: ›Die Lehre trennt, aber das Dienen verbindet‹. Die Beobachtung, daß wir statt dessen heute in lebenswichtigen Fragen eher das *Getrenntsein im Handeln* konstatieren müssen, mag auch damit zusammenhängen, daß wir über ein halbes Jahrhundert später zu lernen beginnen, daß wir unsere gesellschaftliche und politische Praxis als Christen nicht mehr an das Zutrauen in vermeintlich eindeutige innerweltliche Optimierungsstrategien knüpfen können. Diese Einsicht wäre freilich nicht schon als solche theologisch beklagenswert: nötigt sie uns doch zur Rückbindung alles menschlichen Bewirkens an den allein Gewißheit stiftenden Glauben. Und doch müssen wir sofort hinzufügen: die Rückbindung allen Bewirkens an den Glauben nötigt uns nicht nur zur Unterscheidung des Glaubens von den Werken, sondern auch zur Prüfung der Werke selber im Licht des Glaubens und der Liebe. Die Prüfung derjenigen Werke, durch die Kirchen und Christen ihrer Verantwortung für den Weltfrieden gerecht zu werden versuchen, kann dabei zweifellos eine besondere Dringlichkeit beanspruchen.

2. Die andere Erfahrung, daß das einst Kirchentrennende der Lehre einer wachsenden *Verbundenheit im Glauben* weichen könnte, erfordert jedoch noch eine zweite Unterscheidung: nämlich die zwischen der konfessionellen Lehre und dem im Wort Gottes gegründeten Glauben selbst. Zwar nötigt der Vollzug des Glaubens zur Lehre, aber keine besondere Gestalt der Lehre verfügt über den Glauben, sondern jede konfessionelle Gestalt der Lehre dient dem Glauben als Mittel zur Verständigung. Ich spreche diese Differenz zwischen der Vielfalt der vorhandenen menschlichen Lehren und der immer schon vorausgegebenen Einheit des Glaubens auch deshalb an, weil Gegenstand der folgenden Erörterung nicht die konfessionsspezifischen Merkmale der Einstellungen und Handlungsweisen von Christen sein werden, sondern die Ethiken von Kirchen, also sozusagen die Handlungslehren vor dem Hintergrund der sie leitenden theologischen Traditionen. Mein Gegenstand ist die kritische Prüfung der (Friedens-)Ethik der Kirchen hinsichtlich ihrer Angemessenheit an eine Ethik des christlichen Glaubens.

3. Die Verantwortung für den Frieden hat zum Thema *Konfession und Ethik* eine besonders brisante Beziehung. Die durch die Reformation herbeigeführte Auflösung der universalen geistlich-weltlichen Einheit der mittelalterlichen Christenheit in eine Pluralität von Bekenntnissen ließ die besonderen Konfessionen zur ideologischen Grundierung politischer Machtkonflikte werden, die ganz Europa mit dem großen Krieg überzogen. Seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges gilt deshalb die religiöse Neutralität des neuzeitlichen Territorialstaates neben seinem Gewaltmonopol als das Fundament einer politischen Friedensordnung. Und seitdem ist auch so etwas wirksam geworden wie eine Emanzipation der Ethik von der Konfession, weil die für eine solche Ordnung erforderliche Geltung sittlicher Verbindlichkeiten auf eine umfassendere Grundlage gestellt werden mußte, als sie die Lehren der Kirchen und die Glaubensvorstellungen des einzelnen beanspruchen konnten. Die Neuzeit hat diese

umfassendere, allgemeine Grundlage in der Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft und der Macht ihrer Begriffe gesehen. Ihr Ergebnis ist unter anderem das, was wir die wissenschaftlich-technische Zivilisation nennen. Aber deren Krise ist zugleich die Krise der expandierenden Allmacht des Begriffs, jenes ungehemmten Fortschritts, der sich die Mittel zur Selbstvernichtung beschafft hat. Haben die Ethiken der Kirchen eine Denkform anzubieten, die auf diese Herausforderung angemessen reagieren kann?

Vor dem Hintergrund dieser Frage bespreche ich im folgenden der chronologischen Reihenfolge nach: Zunächst die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Oktober 1981 mit dem Titel ›Frieden wahren, fördern und erneuern‹ (II.). Sodann die Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes ›Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche‹ vom Juni 1982 (III.). Anschließend als römisch-katholische Dokumente das Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ vom April 1983 (IV.); und schließlich den Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden mit dem Titel ›Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort‹, verabschiedet Anfang Mai 1983 (V.). Alle Texte sind im Zusammenhang der Diskussion um den Doppelbeschluß der NATO vom Dezember 1979 entstanden; die unterschiedlichen Phasen der politischen Entwicklung, die sie repräsentieren, können hier nicht im einzelnen mitreflektiert werden.<sup>2</sup>

## II.

*Richtungsanzeigen zur Friedenspolitik* – auf diese Formel könnte man die Absicht der zum Teil vielgeschmähten Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom Oktober 1981 bringen.<sup>3</sup> Verfaßt wurde sie von der im wesentlichen aus Politikern, Juristen und Theologen zusammengesetzten Kammer für öffentliche Verantwortung der

EKD. Eine für die Verhältnisbestimmung von Theologie und politischer Ethik charakteristische Grundaussage dieses vom Rat der EKD approbierten und von der Synode rezipierten Dokuments<sup>4</sup> lautet: »Der Glaube weist der Verantwortung für den Frieden in der Welt eine bestimmte Richtung« (47).

1. Die Denkschrift nimmt im zweiten handlungsorientierenden Teil ihren *theologischen Ausgangspunkt* bei dem Gedanken, die Aufgabe Frieden zu wahren, zu fördern und zu erneuern, sei die von Christen geforderte Antwort auf den Frieden Gottes in der Versöhnung durch Christus. Die Friedensaufgabe der Kirche ist Teil des Zeugnisses für den Frieden Gottes, das es auszurichten gelte »in Solidarität mit der unerlösten Welt, die der Versöhnung Gottes bedürftig ist« (43f). Dominierend ist in den theologischen Basispassagen der Denkschrift (43–48) die Bemühung, die Friedensverantwortung der Kirche aus den Grundvollzügen des Gottesdienstes heraus zu entwickeln (Verkündigung des Evangeliums, Dank für Gottes Barmherzigkeit, Klage über Schuld und Leiden in der Welt, Fürbitte für alle Menschen und Feier der Gemeinschaft). Man vermisst allerdings eine interpretierende Entfaltung der bloß appellativ eingestreuten Bibelzitate<sup>5</sup>; der Gehalt des in den Mittelpunkt gerückten neutestamentlichen ›Wortes von der Versöhnung‹ schwindet so zur Funktion einer blassen Integrationsmetapher.<sup>6</sup>

Der liturgische Grundvollzug der christlichen Kirche aufgegebenen Fürbitte für alle Menschen vermittelt das Traditionselement der *Staatslehre* mit den Weisungen der *Bergpredigt*. Zum *einen* nämlich begreift die Fürbitte der Kirche mit 1 Tim 2,2 diejenigen ein, die stellvertretend für alle politische Verantwortung tragen (46). Anerkennung dieser besonderen Verantwortung bedeutet dabei entgegen einer alten Perversion lutherischen Obrigkeitsdenkens keineswegs deren unkritische Bestätigung. Indem die Denkschrift die Legitimation des politischen Amtes auf eine »gnädige Anordnung Gottes« (48) zurückführt und an die Funktion der »Stellvertretung für das gemeinsame Leben« bindet, betont sie einer-

seits die partizipatorische Struktur der Urteils- und Willensbildung im demokratischen Staat (»freie Mitwirkung der Bürger«), an der auch die Kirche teilzunehmen beansprucht, und ordnet andererseits die Funktion des »Schutzes des gemeinsamen Lebens« nach innen wie nach außen einem umfassenderen politischen Gestaltungsauftrag unter (50). In dieser Version hält sie den in Luthers Regimentenlehre klassisch ausgedrückten Gedanken einer eigenständigen, sachbezogenen Würde der weltlichen politischen Aufgabe fest. Zum *anderen* jedoch führt die der Kirche aufgetragene Universalität der Fürbitte zu der Feststellung, daß diese nach der Weisung der Bergpredigt auch das Gebet für die Feinde umfaßt. Die Verfasser gewinnen von da aus Anschluß an die politische Dimension des Wortes von der Feindesliebe und weisen ein bloß gruppenspezifisches Verständnis der Bergpredigt zurück: Gebot und Verheißung der Bergpredigt »gelten allen, die die Botschaft Jesu hören«. Das Gebot der Feindesliebe wird nicht als schwächliches Unterwerfungsethos verstanden, sondern als Befähigung zur Empathie. Gemeint sei, daß »wir auch den Gegner annehmen als einen, wie wir selbst – sündigen, von Hoffnungen, Ängsten und Aggressionen getriebenen Menschen«. Die Bergpredigt ist demnach nicht als Gesinnungsethik ad acta zu legen, sondern hinsichtlich ihres Richtungssinnes auch politisch zum Zuge zu bringen: »Die Kirche lehrt mit den Worten Jesu aus der Bergpredigt gerade nicht den Verzicht auf verantwortliches Handeln, sondern sie lehrt die Christen, in welche Richtung die Verantwortung vom Willen Gottes gewiesen ist.« (48) In dieser Version weist das Dokument der EKD die auf Max Weber zurückgehende Alternative von Gesinnungs- bzw. Gewissens- und Verantwortungsethik zurück. Beide fordern sich gegenseitig. Nur im Gewissen erhält Verantwortung ihren Grund und ihre Grenze, und nur in der Übernahme von Verantwortung wird das Gewissen konkret (vgl. 51).

2. Das Festhalten an der eigenständigen Würde der *politischen* Aufgabe übersetzt sich für die Denkschrift in das dring-

liche Gebot, »den Vorrang einer umfassenden politischen Sicherung des Friedens vor der militärischen Rüstung wiederzugewinnen« (52, vgl. 51). Gegen das Übergewicht der militärstrategischen und waffentechnischen Diskussion muß – so lautet die Botschaft – die politische Dimension wiedergewonnen werden.<sup>7</sup> Die Denkschrift leistet dazu einen Beitrag, indem sie in ihrer politischen Situationsbeschreibung (13–31) – Feindesliebe als Empathiefähigkeit beherzigend – ohne einseitige Schuldzuweisungen die unterschiedlichen Perzeptionen der Partner im Ost-West-Konflikt darlegt. Die wechselseitigen Bedrohungsgefühle werden als wesentlicher Grund für die anhaltende Rüstungsspirale analysiert. Die Denkschrift nährt keine wie auch immer instrumentierte Form des Antikommunismus; sie deutet die Ost-West-Konfrontation als politischen Machtkonflikt, nicht als ideologischen Systemkonflikt. Interessengegensätze innerhalb des westlichen Bündnisses werden offen ausgesprochen (15, 69), worst-case-Planung, militärisches Gleichgewichtdenken und waffentechnische Entwicklungen als destabilisierende Faktoren des Abschreckungssystems namhaft gemacht (17, 23). Frieden als politische Gestaltungsaufgabe zu begreifen bedeutet für die Denkschrift, langfristig das Ziel einer internationalen Friedensordnung im Auge zu behalten, kurz- und mittelfristig jedoch den Sinn für »Näherungslösungen« zu stärken in Richtung auf ein Konzept blockübergreifender und umfassender Kooperation, Entwicklung eines typisch defensiven Verteidigungskonzepts und auch Prüfung von kalkulierten einseitigen Schritten im Interesse effektiver Abrüstung (67 ff).

Daß militärische Friedenssicherung ganz und gar einer aktiven Friedenspolitik unterzuordnen ist, dieses Anliegen bildet auch die Prämisse für die Erörterung der im Raum der Kirche vorhandenen unterschiedlichen *Gewissensentscheidungen*. Mit der VII. Heidelberger These von 1959 wird betont, die Kirche müsse gerade »in der heutigen Situation . . . den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen« – und bemerkenswerterweise wird diese Aussage von

der gegen den NATO-Beschluß vom Dezember 1979 »Widerstand« leistenden »politischen Bewegung« her entwickelt. Nicht nur den Kriegsdienstverweigerern, sondern darüber hinaus der Friedensbewegung wird damit in aller Form »Achtung und Verständnis« der Kirche ausgesprochen (57). Man kann und muß dies als Folge des Sachverhalts lesen, daß sich ein dem christlichen Verständnis des Gewissens entsprechendes Verhalten nicht in negatorischer Dissidenz erschöpft, sondern zu aktiver Teilnahme am politischen Prozeß drängt. In diesem Zusammenhang ist es auch keineswegs unerheblich, daß seit der Rezeption der VII. Heidelberger These in der evangelischen Kirche die Gewissensentscheidung für den Waffenverzicht – im Gegensatz zum Waffendienst – *vorbehaltlos* als christliche Handlungsweise anerkannt wird.<sup>8</sup> Damit ist ein Akzent gesetzt, den es angesichts aktueller Tendenzen der Grundrechtsinterpretation, der Ausgestaltung des Kriegsdienstverweigerungsrechts und der Friedenserziehung im Unterricht offensiv zu vertreten gälte.

Die Geltung der VIII. Heidelberger These wird mit folgenden Worten erneuert: »Die Kirche muß auch heute, 22 Jahre nach den ›Heidelberger Thesen‹, die Beteiligung an dem Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen.« (57f) In den evangelischen Teilen der Friedensbewegung ist nun diese Aussage heftig kritisiert worden, weil sie den Eindruck erweckt, die Kirche wolle mit ihrem »weiterhin noch« jenes atomare Abschreckungssystem rechtfertigen, dessen zunehmende Destabilisierung sie selber diagnostiziert. Diese Kritik trifft zwar insofern zu, als auch kirchliche Äußerungen alsbald jenem Verwertungsprozeß der öffentlichen Diskussion unterliegen, der sich weniger aus Argumenten als aus Schlagworten speist. Anders gesagt: Mißt man kirchliche Verlautbarungen einzig am Kriterium ihrer semantischen Effektivität im politischen Prozeß, so wird der Einspruch des »Nein ohne jedes Ja«<sup>9</sup> nur zu verständlich. Man darf jedoch darüber nicht übersehen, daß es

nach dem Satz, der die VIII. Heidelberger These aufnimmt, heißt – und zwar bezogen auf den Dienst der Soldaten: »Allein, diese Handlungsweise ist nur in einem Rahmen ethisch vertretbar, in welchem alle politischen Anstrengungen darauf gerichtet sind, Kriegsursachen zu verringern, Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktbewältigung auszubauen und wirksame Schritte zur Senkung des Rüstungsniveaus zu unternehmen.« (58) Die Kirche bekundet mit diesen Sätzen »Achtung und Verständnis für diejenigen, die in der Bundeswehr Dienst leisten« (58), bindet diese Entscheidung aber an politische Rahmenbedingungen.

Es ist bei Anhängern und Gegnern der Denkschrift zu wenig beachtet worden, daß mit der Rezeption der VIII. Heidelberger These keineswegs das Abschreckungssystem als solches gerechtfertigt wird, ja daß damit zur moralischen Qualität nuklearer Drohpolitik pro oder contra explizit überhaupt keine Stellung genommen wird. Genauer: Die Denkschrift versucht überhaupt nicht – und das unterscheidet sie vor allem von den katholischen Dokumenten – in eine detaillierte Erörterung der ethischen Aspekte atomarer Abschreckung und Strategie einzutreten. Sie konzentriert sich in der Rezeption der Komplementaritätsformel der Heidelberger Thesen noch deutlicher als diese selbst auf die eher individuelle ethische Frage, ob es für den einzelnen Christen eine mögliche Gewissensentscheidung sein kann, sich angesichts des faktisch existierenden nuklearen Abschreckungssystems an militärisch gestützter Sicherheitspolitik zu beteiligen, ja sie schränkt den weiten Sinn, den ›Beteiligung‹ in diesem Zusammenhang haben kann (auch der Steuerzahler ist ›beteiligt‹), auf den Waffendienst und damit auf die Frage ein, ob für den Christen die Entscheidung für den Dienst in der Bundeswehr ein mögliches Ergebnis der Selbstprüfung des Gewissens sein kann. Und die Antwort auf diese Frage lautet: Sie kann es sein, aber nur, wenn und insoweit der Betroffene überzeugt sein kann, dies im Kontext einer Politik zu tun, die den genannten Kriterien genügt. Die Denkschrift selber unterläßt es allerdings, diese Kriterien auf den Statio-



nierungsteil des NATO-Doppelbeschlusses hin zu konkretisieren. Die pluralistische Zusammensetzung der Kammer für öffentliche Verantwortung ließ darüber eben »keine Einmütigkeit« zu (11), auch wenn der »Zeitpunkt« ins Auge gefaßt wird, »wo Skandal und Risiko der Rüstungsspirale höher veranschlagt werden müssen als der Nutzen des Abschreckungssystems« (72).

3. Respektierung der eigenständigen Aufgabe des politischen Amtes, Anerkennung eines Spielraums unterschiedlicher Gewissensentscheidungen von Christen bei Wahrung des Glaubenskonsenses und des Richtungssinnes des Evangeliums – dies sind die Elemente, von denen die Friedensdenkschrift der EKD das für den volksgemeinlich organisierten Protestantismus typische *Profil und* zugleich die ihm eigenen *Aporien* empfängt. In dem *einen* Element, der Behauptung des notwendigen Spielraums der individuellen Gewissensentscheidungen lebt zwar das protestantische Freiheitspathos gegenüber aller außergeleiteten Fremdbestimmung fort. Es verkehrt sich aber in dem Maße in individualistische Beliebigkeit, in dem die Freiheit der Einzelgewissen aus dem Zusammenhang verbindlicher Verständigungsprozesse entlassen wird. Diese Gefahr wird – so scheint mir – durch den Tatbestand gefördert, daß in den öffentlichen Äußerungen des Protestantismus das sprachliche Genus pastoraler Gewissensberatung unterentwickelt ist. Argumentationsleitend ist vielmehr gerade auch in der Friedensdenkschrift das *andere* Element, das vom Primat der politischen Verantwortung ausgeht. Gegenüber einer von der Eigengesetzlichkeit der Rüstungsdynamik und Strategieentwicklung immer abhängiger werdenden Politik hat dieser Ansatz gewiß sein eigenes normatives Gewicht. Ihm tritt ein Konzept der kirchlichen Friedensverantwortung zur Seite, das diese als solidarischen Dienst an und in einer konfliktgeladenen Welt versteht. Die Denkschrift repräsentiert – so will ich sagen – den *diakonischen Typus* politischer Ethik; das Gesamt ihrer Aussagen untersteht dem volksgemeinlichen Handlungsimperativ der »dialog-

orientierten Integration«<sup>10</sup>. Der ›Diakon‹ ist – um im idealtypischen Bild zu bleiben – ein helfender Beruf. Er legitimiert sich *funktional*. Er will verbinden, nicht verletzen. Er sinnt auf *Besserung*. Aber weil er seine Identität im Dienen sucht, hat er offenbar nie das Gefühl, sie zu verlieren – mit anderen Worten: das ›Helfersyndrom‹ ist sein ständiger Begleiter. Der EKD-offizielle Umgang mit den durch die Denkschrift eröffneten Perspektiven ist dafür ein beredtes Beispiel: Hatte das ›Wort des Rates der EKD zur Friedensdiskussion im Herbst 1983‹ unter dem Druck der Basis die in der Denkschrift vermißte Konkretisierung nachgereicht<sup>11</sup>, so ließ dasselbe Gremium gut ein Jahr später seine eigenen Vorschläge durch zwei von sechs Einzelexpertisen desavouieren, die ursprünglich zu einem der in der Denkschrift angekündigten regelmäßigen Friedensgutachten (72) hätten führen sollen.<sup>12</sup> Mitverantwortung der Kirche für die *pax publica* kippt offenbar nur dann nicht in Opportunismus oder pragmatische Politikberatung um, wenn politische Richtungsanzeigen in eine theologische und ethische Reflexion eingebunden bleiben, die nicht nur das Verbindende, sondern auch das Verbindliche sucht. Daran erinnert ein den Protestantismus seit seiner volkkirchlichen Rekonstruktionsphase nach 1945 begleitender Kontrapunkt, der von Anfang an auf das Thema der Friedensverantwortung gestimmt war:

### III.

*Bekanntnis gegen Massenvernichtungsmittel* – für die Erklärung des Moderaments des reformierten Bundes vom Juni 1982 war dies – »angesichts problematischer Ausgewogenheit, Zweideutigkeit und Unentschlossenheit in der Evangelischen Kirche in Deutschland« (4) – das Gebot der Stunde.<sup>13</sup> Das Moderament, Leitungsgremium des vereinsförmig organisierten Zusammenschlusses reformierter Gemeinden, Kirchen und Einzelpersonen hat in seinem »Sondervotum« den theologisch exponiertesten Einspruch gegen die EKD-Friedens-

denkschrift vorgetragen. Politische Ethik und Konfession rücken hier ganz eng zusammen, wenn es gleich in der 1. These heißt: »Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage« (4,6). Gegen den Versuch der Denkschrift, sich eingedenk des Risikos nuklearer Abschreckung sogleich an der Suche nach Wegen zur *politischen* Beherrschbarkeit des Rüstungswettlaufs zu beteiligen, macht das Moderamen die Überzeugung geltend: die Kirche sei nur dann bei ihrer Sache als Kirche Jesu Christi, wenn sie vorrangig die grundsätzliche, dem politischen Für und Wider entzogene *theologische* Dimension des Problems zur Sprache bringt. Und die trete erst dann ans Licht, wenn man nach der Legitimität der Mittel militärischer Friedenssicherung fragt. Während die Denkschrift durch den Ansatz bei der *Zielbestimmung* des Politischen die Fixierung aufs Militärische gerade auflösen wollte, beruht der Einspruch des Moderamens auf der Prämisse, nur über eine Reflexion der *Mittel* werde man der theologischen Herausforderung der Sache – vor allem atomare, aber auch biologische und chemische Massenvernichtungsmittel (19) – überhaupt gewahr.

»Wir wissen uns aufgerufen«, heißt es deshalb, »der alles Leben zerstörenden Gotteslästerung atomarer Bewaffnung mit dem Bekenntnis des Glaubens entgegenzutreten« (4), und dies wird mit der Aussage unterstrichen: »Durch sie ist für uns der status confessionis gegeben« (6). Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, erst durch den Gebrauch dieser beiden lateinischen Wörter sei die Provokation komplett geworden, die seit 1945 zum zweiten Mal zu erheblicher Aufregung in der innerprotestantischen Friedensdiskussion geführt hat.<sup>14</sup> Dabei kann der Begriff des status confessionis oder besser: des casus confessionis (Bekenntnisfalls) auch nach der inzwischen stattgehabten Diskussion nicht als allgemeinverbindlich geklärt gelten.<sup>15</sup> Aus der Geschichte der reformatorischen Kirchen geht immerhin hervor, daß die Deklaration eines Sachverhaltes oder Geschehens zum status confessionis mindestens drei Elemente enthält, an denen wir uns im Blick auf die Aussagen des reformierten

Votums orientieren wollen. Im status confessionis muß *erstens theologisch* die Substanz des Glaubens berührt sein, so daß der Anlaß durch Topoi christlicher Lehre qualifiziert werden kann. Er bezeichnet *zweitens ethisch* eine Situation, in der der für Christen normalerweise gegebene Ermessensspielraum für das sittlich erlaubte Handeln außer Kraft gesetzt ist. Und er berührt *drittens ekklesiologisch* die Frage der Kirchengemeinschaft.

1. Der Anlaß des status confessionis muß *Grundartikel des Glaubens* tangieren. Die Erklärung des Moderamens begründet dies mit allen Lehrstücken des christlichen Glaubens: In der 2. These wird herausgestellt, die in der Versöhnungstat Jesu begründete neue Wirklichkeit sei »unvereinbar mit aller lebensbedrohenden Feindschaft unter den Menschen« (7). In der 3. These heißt es, das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt sei »unvereinbar mit der Entwicklung, Bereitstellung und Anwendung von Massenvernichtungsmitteln, die den von Gott geliebten und zum Bundespartner erwählten Menschen ausrotten und die Schöpfung verwüsten können« (7). Die 4. These folgert als Entsprechung zu der im Kreuz Christi offenbarten Gerechtigkeit Gottes ein gradualistisches Abrüstungskonzept, also ein Konzept kalkulierter erster Schritte des Westens (8). In der 5. These wird das Gebot Christi als »Maßstab und Grenze« auch aller derer herausgestellt, die im Staat politische Verantwortung tragen (8). In der 6. These wird entwickelt, daß die Gegenwart Christi in der Kraft des Geistes die Christen befähigt, auch mit Nichtchristen politisch zu kooperieren (9). Schließlich wird in der 7. These die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde gegen das »blasphemische Spekulieren« abgegrenzt, eine atomare Katastrophe ließe sich im Licht der Endzeiterwartungen der Bibel deuten (10). Diese schnelle Durchsicht zeigt schon, daß sich die Erklärung des Moderamens nicht eigentlich im Genus des ethischen Diskurses bewegt, sondern im Medium des metaethischen Sinnhorizonts, der jeder ethischen Reflexion vorausliegt –

und sie tut dies mit einer erheblichen Investition an dogmatischen Voraussetzungen. Das reformierte Votum entfaltet als tragende und bestimmende Mitte des Bekenntnisses das Wort von der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus (2 Kor 5,19) und insofern ist sie eine großangelegte Präzisierung jenes Kerns des Evangeliums, der in der Denkschrift der EKD in einer eher unbestimmten Vermittlungsrhetorik versteckt ist. Man kann und muß hier nicht alle Einzelheiten dieser theologisch überaus voraussetzungsreichen Konzeption besprechen, hinter der der keineswegs reformiert-konfessionalistische, sondern der Intention nach wahrhaft ökumenische Entwurf der Erwählungs- und Versöhnungslehre Karl Barths steht<sup>16</sup>, um auf den entscheidenden Punkt zu kommen: Die theologische Spitze liegt in der Korrektur einer individualistisch enggeführten Rechtfertigungslehre durch das Ernstnehmen des Ereignisses der Versöhnung als einer *alle Wirklichkeit* verwandelnden Tat Gottes: Durch die Versöhnung der Welt mit Gott im Kreuz Christi ist die Vernichtung ein für allemal besiegt, durch sie ist die ganze Menschheit schon ergriffen und aus dem totalen Richteramt entfernt, auch wenn ihr dies von ihr selbst her noch verborgen bleibt und darum – bis zur endgültigen Erlösung – durch die Gemeinde Jesu Christi vorläufig darzustellen und in allen Lebensbereichen zu bezeugen ist.

Von dieser grundsätzlichen theologischen Perspektive her kann es gar nicht anders sein, als daß schon die komplexe Handlungskette von »Entwicklung, Herstellung und Bereithaltung« von Massenvernichtungsmitteln »als die Ermöglichung zu ihrer Anwendung« theologisch als »Sünde« zu qualifizieren ist (21). Denn die theologische Kategorie der Sünde bezeichnet ja nicht zuerst die moralische Verfehlung des Guten zugunsten des Bösen, sondern die ontologische Verkehrung des menschlichen Gottes- und Weltverhältnisses in ein Sein-wollen und Sein-können wie Gott, das im Zeitalter der Massenvernichtungsmittel die Möglichkeit zur Totalvernichtung für sich usurpiert hat. Das Argument, die Glaubwürdigkeit der Abschreckungsdrohung hänge von der

Bereitschaft ab, »im Ernstfall Ernst zu machen« (20), tritt in diesem Zusammenhang eher hilfswise hinzu, um der üblichen Unterscheidung zwischen Bereithaltung und Anwendung von Massenvernichtungsmitteln jede Relevanz für die ethische Urteilsbildung zu entziehen. Denn nicht erst die in der Perspektive einer normativen Ethik vorgenommene Abstraktion abgrenzbarer Einzelhandlungen führt zu diesem Urteil, sondern das Ethos der bekennenden Antwort der Gemeinde auf die Wirklichkeit des Gekreuzigten und Auferstandenen nötigt zur Absage an den Bann eines total gewordenen Verblendungszusammenhangs.

Die reformierte Erklärung eröffnet einen Streit um die Wirklichkeit. Sie bezieht ihr Pathos aus der Deutlichkeit, mit der sie die unerträgliche Belastung beim Namen nennt, die die Existenz von Massenvernichtungsmitteln für ein Gewissen bedeutet, das im Glauben an den dreieinigen Gott gebunden ist. Daß die Denkschrift der EKD diese Deutlichkeit zurücktreten läßt, kann man nur (kirchen-)politisch erklären, aber nicht durch theologische Unterscheidungslehren der beiden protestantischen Konfessionsfamilien rechtfertigen.<sup>17</sup> Aber imponiert das reformierte Dokument auch durch die distinkte Erörterung der ethischen und politischen Konsequenzen?

2. Der *status confessionis* bezeichnet eine Lage, in der ein für Christen normalerweise gegebener *ethischer Ermessensspielraum* nicht mehr vorhanden ist, so daß Bekenntnis und ethisches Urteil unmittelbar zusammenrücken. Dementsprechend arbeitet die Erklärung des Moderaments mit aller wünschenswerten Klarheit heraus, daß Massenvernichtungsmittel keine *Adiaphora* sind, sondern daß Kernwaffen als in sich selbst verwerfliche Mittel gelten müssen. Nicht nur die These, die Mittel selbst seien neutral und nur hinsichtlich ihres Zweckes sittlich zu qualifizieren, sondern auch jede indifferente Haltung dem ganzen Problem gegenüber wird als mit dem Bekenntnis unvereinbar zurückgewiesen: »Auch die politische Bejahung dieser ›Waffen‹ (sc. zum Zweck der

Abschreckung HRR) oder die Gleichgültigkeit ihnen gegenüber fallen unter dieses Urteil des Glaubens und des Gehorsams.« (19). Der in statu confessionis gegebene Wegfall des Ermessensspielraums für das verantwortliche Handeln von Christen führt nun für das Moderamen die Notwendigkeit mit sich, die Komplementarität möglicher Gewissensentscheidungen, die die EKD-Denkschrift noch erneuert hat, durch ein »*Nein ohne jedes Ja*« aufzulösen (27). In Anbetracht der neuen Militärstrategien und Waffentechnologien folgert die Erklärung: »Aus den ›Kriegsverhütungsmitteln‹ werden ›Kriegsführungsmittel‹. Spätestens dies ist der Zeitpunkt, an dem wir als Kirche sagen müssen: Der Versuch durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, kann nicht länger als eine christlich vertretbare und zu rechtfertigende Handlungsweise anerkannt werden.« (28).

Mit anderen Worten: das reformierte Sondervotum streitet gegen die Geltung der VIII. Heidelberger These. Genauer muß man freilich sagen: es kämpft gegen eine Verwendung der VIII. Heidelberger These, die diese in einem gefährlichen Sinne mißbraucht, damit aber weder ihrer ursprünglichen, noch ihrer von der EKD fortgeschriebenen Bedeutung entspricht. Das Moderamen gibt diese Bedeutungsverschiebung deutlich zu erkennen, wenn es formuliert, das in Frage stehende Verhalten könne »nicht länger als eine christlich vertretbare und zu *rechtfertigende* Handlungsweise anerkannt werden«. Es handelt sich insofern um eine Absage an den Mißbrauch der VIII. Heidelberger These als Legitimationsinstrument für eine – womöglich gar pseudotheologisch untermauerte – Doktrin der ›gerechten Abschreckung‹. Die Reformierten sprechen auf diese Weise zu Recht deutlich aus, daß Christen aus ihrem Glauben heraus das atomare Abschreckungssystem unmöglich länger legitimieren können, und diese Stoßrichtung entspricht auch voll und ganz der *theologisch* akzentuierten Substanz ihres Dokuments.

Die Ausrufung des status confessionis in der Frage der Massenvernichtungsmittel setzt ein unüberhörbares Ausrufezeichen hinter das Nein zu immer weiterer atomarer Aufrü-

stung: Erklärungen dieser Art wirken sprachpragmatisch als Delegitimationsformeln; sie zielen in der öffentlichen Diskussion auf Legitimationsentzug für bestimmte politische Wege. Sie wollen nicht primär eine positive Handlungsanweisung geben, sondern betonen umgekehrt eine unbedingte Pflicht zur Unterlassung. Aber das Bekenntnis allein bringt das Teufelszeug noch nicht aus der Welt. Selbst wenn es zutrifft, daß die empirisch-bedingte Situationsanalyse (z. B. der Militärstrategien und Waffentechnologien) die sittlich-unbedingte Forderung um so dringlicher macht, können unbedingte sittliche Grundsätze die ethische Urteilsbildung im Bedingten nicht ersetzen. Die Verfasser der Moderamen-Erklärung gestehen dies auch zu, wenn sie erläutern, ihr ›Nein ohne jedes Ja‹ sei als »Urteil der Glaubens- und Gehorsamsgewißheit« »kein methodisches, den Weg betreffendes, sondern ein nun den Ausgangspunkt unseres Denkens in dieser Sache bestimmendes und unser Urteil stets begleitendes ›Nein‹«. <sup>18</sup> Das unbedingte bekennende Nein hat ersichtlich einen anderen Status als das stets bedingte politisch-ethische Nein und Ja in je kontingenten Handlungszusammenhängen, wobei gewiß gilt, daß das Unbedingte alles Bedingte soll begleiten können.

Steht es aber so, so fragt sich, ob die pauschale Polemik gegen die Rezeption der VIII. Heidelberger These in der Sache überhaupt durchzuhalten ist. Denn diese Rezeption ist ja in der Denkschrift nicht von der Absicht diktiert, das Abschreckungssystem politisch oder gar theologisch zu rechtfertigen. Wie wir gesehen haben, beantwortet sie vielmehr die durch den historisch-politischen Kontext bedingte Frage, ob und unter welchen Bedingungen es für Christen in einem Staat, der selbst nicht über Atomwaffen verfügt, aber unter den gegebenen Umständen deren Existenz ins Kalkül ziehen muß, überhaupt eine anzuerkennende Gewissensentscheidung sein kann, an militärisch gestützter Friedenssicherung beteiligt zu sein. Das *ethische* Dilemma, vor dem der Christ steht, ist mit der einfachen Alternative: ›Nuklearpazifismus oder Nukleartheologie‹ nur vordergründig erfaßt, es spitzt



sich vielmehr letztlich zu auf die komplexere Frage: ›Machtverzicht oder Machtverantwortung‹; und ihr gegenüber – so zeigt sich – kommt auch das Moderamen nicht über die Komplementarität gegensätzlicher Handlungsweisen hinaus. Es vertritt nämlich keinen prinzipiellen Pazifismus, sondern erklärt: »Es ist unter uns umstritten, ob der Weg des Christen nicht immer und unter allen Umständen der Weg der Gewaltlosigkeit sein muß oder ob gilt, daß die Forderung ›ohne Waffen und Rüstung leben‹ zwar eine mögliche und *die* zukunftsweisende, aber derzeit noch nicht die einzig mögliche Form ist, als Christ dem Frieden Gottes gehorsam zu entsprechen« (27). Bei der zweiten Verhaltensalternative handelt es sich um nichts anderes als eine unter eschatologischen Vorbehalt gestellte Version des ›Noch‹. Daß dieses ›Noch‹ durch seine deutlichere theologische Interpretation gegen mißbräuchliche Verselbständigung besser geschützt ist, ist zuzugeben, aber ebenso, daß nur dieses ›Noch‹ die politischen Forderungen des reformierten Dokuments überhaupt zu tragen vermag – und die gehen in eine ähnliche gradualistische Richtung wie die der EKD.

3. Man muß also sehen, daß der Gegensatz zwischen den beiden besprochenen evangelischen Dokumenten, wenn man versucht, ihn in der Sache konkret durchzudeklinieren, zum Teil auch ein rhetorischer ist. Die Provokation, die in der Ausrufung des *status confessionis* in der Friedensfrage liegt, kommt deshalb zu einem guten Teil aus der *ekkesiologischen Dimension* dieses Vorgangs, auf die hier nur hingewiesen werden kann. Besondere Brisanz gewinnt sie zum einen deshalb, weil in der Tradition des lutherischen Kirchentums über lange Zeit hinweg die *confessio* mit der Konfession, der *status confessionis* mit dem ›Bekennnisstand‹ als der in den Bekenntnisschriften des Reformationsjahrhunderts fixierten rechtlichen Grundlage einer verfaßten Kirche identifiziert worden ist. Zum anderen ist das Bekennen der Wahrheit des Evangeliums für den Protestantismus im 20. Jahrhundert unausweichlich mit der Erinnerung des Kirchenkampfes und

der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 verbunden, die dem politischen Ungeist in der Gestalt theologischer Irrlehre innerhalb der Kirche entgegengetreten ist. Von daher ist es schwer vermeidbar, daß ›in statu confessionis‹ die Frage mit ins Spiel kommt, wer Glied des Leibes Christi ist und wer sich durch sein Tun selbst von der Gemeinde ausschließt.

Das reformierte Moderamen hat dazu jedoch ausdrücklich erklärt, die Feststellung des status confessionis bedeute nach seinem Verständnis »nicht Exkommunikation und Drohung mit Spaltung, sondern Einladung und Ruf in die verbindliche Entscheidung des Bekennens« (15). Wir stoßen hier auf den – gerade auch in Fragen der Ethik – zentralen Sachverhalt, daß die reformatorischen Kirchen kein hierarchisch verfaßtes Lehramt kennen, sondern eine plural aufgebaute Struktur der Lehrverantwortung.<sup>19</sup> In deren Rahmen ist es die legitime und notwendige Funktion freier Gruppen und Zusammenschlüsse innerhalb der Kirche, in bedrängenden Fragen über den jeweiligen Durchschnittskonsens hinauszugehen, nicht um die Kirche zu spalten, sondern um in einer Frage, in der die Kirche in verschiedene Lager zu zerfallen droht, zu verbindlicherem Streit um die Wahrheit und zur Wiedergewinnung neuer Gemeinschaft im Prozeß des Bekennens aufzurufen. »Die Feststellung des status confessionis ist somit Ruf zur Präzisierung der kirchlichen Einheit als Einheit von Glaube und Gehorsam angesichts der Herausforderung zum Bekennen in einer bestimmten Situation.«<sup>20</sup>

Daß es dem Votum des Moderamens seinerseits an Präzision gebricht, kann kein Anlaß zur Beruhigung sein. Es handelt sich um eine *prophetische Intervention*. Der ›Prophet‹ legitimiert sich *charismatisch*, er will *mobilisieren*. Die prophetisch redende Gemeinde will nicht »selber zu einem Subjekt politischer und militärischer Planung« werden.<sup>21</sup> Der ›Prophet‹ will dem ›König‹ gegenüberreten, nicht seine Rolle übernehmen. Aber was bedeutet das, wenn die ›Könige‹ mit den ›Propheten‹ in einer Kirche sind? Ich denke, die Provokation, die die prophetische Intervention für die Kirche bedeutet, ist

nicht zuletzt ekklesiologischer Natur: sie liegt nicht in durchaus diskussionsbedürftigen politischen Anstößen, sondern in der unerläßlichen Frage, ob eine Kirche strukturell – das heißt von den institutionellen Voraussetzungen ihrer äußeren Ordnung her – noch fähig ist, mit dem Prozeß gemeinsamen Bekennens Schritt zu halten.<sup>22</sup>

#### IV.

*Auslegung der kirchlichen Friedenslehre* – damit will ich das Profil des Wortes der Deutschen Bischofskonferenz unter dem auf Jes 32,17 anspielenden Titel ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ vom April 1983 bezeichnen.<sup>23</sup> Sollte bei der Lektüre der protestantischen Texte jemand den Eindruck gewonnen haben, daß hier die ethische Argumentation eigentlich zwischen Politik und Bekenntnis verschwinde, so kann ihm aufgeholfen werden, wenn er sich den römisch-katholischen Dokumenten zuwendet: hier herrscht nämlich eine reflektierte Ethik der Werte und Normen. Aber auch sonst ist die Friedenslehre der römisch-katholischen Kirche in festerem Boden gegründet. Die Bischofsschreiben der römischen Kirche haben einen anderen Status als die besprochenen protestantischen Äußerungen. Sie erfolgen in Ausübung des Lehramtes einer Weltkirche vor Ort und stehen im Zusammenhang einer kontinuierlichen Lehrbildung. Die Amerikaner sagen es lapidar: »Die katholische Lehre von Krieg und Frieden hat eine lange und vielfältige Tradition, sie reicht von der Bergpredigt bis zu den Aussagen von Papst Johannes Paul II.«<sup>24</sup> Um so interessanter wird es dann, mit welchen unterschiedlichen Schwerpunkten diese Tradition vergegenwärtigt wird. Aber der evangelische Theologe kann doch erst einmal gar nicht anders, als der Klarheit und Differenziertheit seine Reverenz zu erweisen, mit der das römisch-katholische Lehramt biblische Begründung, ethische Argumentation und pastorale Beratung vorträgt.

1. Das Wort der Deutschen Bischofskonferenz geht auf den Entwurf dreier Theologen zurück.<sup>25</sup> Auslegung ist es zunächst einmal darin, daß es in größerem Umfang als die bislang besprochenen Dokumente das biblische Zeugnis Alten und Neuen Testaments zur Sprache bringt. Die bibeltheologischen Ausführungen zur *Bergpredigt* (16–20) unterstreichen, daß die Weisung Jesu nicht nur einzelnen Gläubigen gilt, sondern auch der Kirche insgesamt, und sie betonen: »Aus dem Geist der Bergpredigt, der der Geist der entgegenkommenden Brüderlichkeit ist, sind Folgerungen auch für die Politik zu ziehen.« Dennoch ist zu unterscheiden. Die Kirche nämlich kann – so heißt es – »die Weisungen der Bergpredigt nicht zu ethischen Normen des politischen Handelns erklären, die ohne die Abwägung der Umstände und Güter aus sich selbst heraus verbindlich wären.« (18) Zwar ist die Kirche als ganze ebenso Adressat der Bergpredigt wie die einzelnen Glaubenden, aber der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß der Glaubende die Möglichkeit hat, den Anspruch der Bergpredigt im unmittelbaren Nachfolgegehorsam zu »verwirklichen« (27), während es der Kirche aufgetragen ist, ihn in ihrer Friedensverkündigung für alle »zur Geltung zu bringen« (17). Insofern vermittelt die *Güterabwägung* zwischen der Bergpredigt und ihren normativen Konsequenzen für die Politik – und dies ist der Ort, an der die Instanz des sittlichen Lehramts der Kirche zur Stelle ist und in Übereinstimmung mit »den Grundsätzen vernünftiger Sittlichkeit« (8) seine Stimme erhebt. In den protestantischen Dokumenten fehlt die methodische Reflexion auf diesen Ort, weil nach reformatorischem Verständnis durch ihn eine Aufgabe bezeichnet ist, die jedem Christen in seiner spezifischen weltlichen Verantwortung obliegt.

Das Bischofswort vertritt jedoch theologisches Allgemeingut der Großkirchen, wenn es in der Bergpredigt keine schematischen Gesetze formuliert findet, sondern »Grundeinstellungen« für die Gestaltung des Lebens. »Vernunft« und »Klugheit« der politischen Verantwortungsträger sollen durch die Weisungen Jesu nicht »ersetzt«, sondern »inspiriert« wer-

den. Von hier aus werden die einschlägigen *dicta probantia* gewürdigt. Zunächst der Gewaltverzicht nach dem Widerstandsverbot von Mt 5,39 a: Er kann der Intention Jesu zuwiderlaufen, wenn er auf Kosten des Wohles Dritter geht. Die »Rechtsebene« wird durch die Bergpredigtforderungen nicht aufgelöst. »Aber sie soll vom Christen überschritten werden auf die ›weitaus größere Gerechtigkeit« (Mt 5,20) hin. Gefordert ist schöpferische Liebe, die sich auch im Widerstand gegen das Unrecht von Haß und Vergeltungsdanken freihält, die vor allem das Böse in der Wurzel zu überwinden sucht.« (19). Sodann das Wort von der Feindesliebe: es »will uns lehren, auch den . . . Gegner als Menschen zu sehen, für den Christus sein Leben hingegeben hat«, und weiter: »So gelingt es, ihn in seiner Situation zu verstehen und zugleich uns selbst von seinem Blickwinkel her zu sehen.« (19)

Mit dem letzteren stellt das Bischofswort analog zur evangelischen Denkschrift die Fähigkeit zur reziproken Rollenübernahme als christliche Tugend gerade im politischen Feld heraus. Allein: Es ist nicht zu erkennen, daß sich dieses Postulat in die Realitätswahrnehmung der Verfasser umgesetzt hätte. Das gesamte Dokument bleibt nämlich durch ein politisches Vorverständnis grundiert, das den Ost-West-Konflikt nicht – wie die Denkschrift – als politischen Machtkonflikt, sondern in erster Linie als ideologischen Systemkonflikt deutet. Während die Machtkonflikt-Deutung auf eine historisch-politische Analyse zurückgreifen muß, die die Gegenwartssituation aus einer Geschichte von Interaktionen beider Seiten verständlich macht, kann sich die Systemkonflikt-Deutung damit begnügen, den ideologisch-doktrinären Antagonismus zwischen »revolutionärem Sozialismus und ›Kapitalismus«« (32) zu konstatieren.<sup>26</sup> Es zeigt sich hier bis in die Plazierung der Anführungszeichen hinein (Sozialismus ohne, Kapitalismus mit), daß das Wort der Bischofskonferenz der Bundesrepublik sich in einer auffälligen Nähe zu ideologisch-wertorientierten Selbstdeutungen der westlichen Gesellschaften befindet, von der die

ethische Erörterung des Abschreckungssystems nicht unberührt bleiben kann.

2. ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ versteht sich als Auslegung der kirchlichen Friedenslehre und diese handelt, spätestens seit 1963 aus der Feder von Johannes XXIII. die große Enzyklika ›Pacem in terris‹ erschien, von der *Friedensförderung* und erst in diesem Rahmen auch von der militärisch gestützten Friedenssicherung. Die deutschen Bischöfe tragen dem Rechnung, indem sie die Achtung der allgemeinen Menschenrechte, die Schaffung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung sowie die Einhaltung und Entwicklung des Völkerrechts als Grundlage einer Weltfriedensordnung als ständige Monita der päpstlichen Verkündigung und Diplomatie rekapitulieren (42–48). Gleichwohl erfordert ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ besondere Aufmerksamkeit wegen seiner erklärten Absicht, in der öffentlichen Diskussion des Jahres 1983 Ziele und Mittel militärischer *Friedenssicherung* einer normativen Prüfung zu unterziehen. Das Bischofswort erzeugt Spannung durch seine Ankündigung, nicht nur »die dafür geltenden sittlichen Prinzipien in Erinnerung (zu) rufen, sondern auch Kriterien (zu) nennen, die deren Anwendung auf konkrete Fragen erlauben« (9).

Zur Erinnerung an die *Prinzipien* rezipiert das Dokument zunächst die zentralen Bestimmungen des II. Vaticanum (33–37). Grundlage sind die einschlägigen Aussagen aus dem 5. Kapitel der Pastorkonstitution ›Gaudium et spes‹ von 1965<sup>27</sup>, und zwar in den folgenden drei Punkten. In Ziffer 79 sprechen die Konzilsväter zunächst vom *Verteidigungsrecht im allgemeinen*: »Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.« In Ziffer 80 thematisiert der Konzilstext dann die Anwendung von Nuklearwaffen und stellt fest: »Die Anwendung solcher Waffen im Krieg vermag

ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen auszulösen, die die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreiten.« Darauf folgt die solenne *Verurteilung des totalen Krieges* mit den Worten: »Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.« Zu einer sittlichen Qualifizierung der Nuklearwaffen als in sich selbst bedingungslos schlechter Mittel und einer daraus folgenden Ächtung des Besitzes von Atomwaffen hat sich das Konzil damit nicht verstanden. Vielmehr hat es in Ziffer 81 in äußerst distanzierten Worten das *Faktum nuklearer Abschreckung hingenommen* – »viele halten dies heute für das wirksamste Mittel, einen gewissen Frieden zwischen den Völkern zu sichern« –, um abschließend zu mahnen: »Gewarnt vor Katastrophen, die das Menschengeschlecht heute möglich macht, wollen wir die Frist, die uns noch von oben gewährt wurde, nützen, um mit geschärftem Verantwortungsbewußtsein Methoden zu finden, unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdig ist.« Reduktion der bellum iustum-Lehre auf sittlich erlaubte Verteidigung, Verwerfung des unkontrollierbaren Vernichtungskrieges und befristete Tolerierung kriegsverhütender Abschreckung – dies sind die konziliaren Prinzipien, an die die deutschen Bischöfe anknüpfen; und es kennzeichnet ihr Friedenswort, daß sie sich in ihren Aussagen peinlich genau innerhalb des Spielraums bewegen, den der Konzilstext von 1965 offengehalten hat. Für den deutschen Episkopat bedeutet die volle Rezeption dieser Prinzipien zunächst einmal einen – Fortschritt! Er kommt dadurch zustande, daß ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ die nukleare Abschreckung konsequent vom politischen Ziel der *Kriegsverhütung* – und zwar der Verhütung *jeden* Krieges – her versteht (50f), und seine Krieriologie von einer strikten Zweck-Mittel-Reflexion her entwickelt. Das Kriegsverhütungsziel wird dazu zunächst in den Kontext einer Theorie der »zwei Gefahren« gestellt. Die eine Gefahr,

nämlich die Bedrohung der Freiheit durch totalitäre Systeme, erfordere neben geistig-moralischer Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus auch einen militärischen Beitrag. Die andere Gefahr sei die Bedrohung durch den Rüstungswettlauf selbst »mit einer ungeheuren Anhäufung nuklearer und konventioneller Waffen« (49). Beiden Gefahren müsse, so lautet das Ergebnis ihrer Abwägung, gleichzeitig begegnet werden. Kriegsverhütung kann somit nur durch die doppelte Aufgabe der Minderung von Fremdbedrohung und Selbstbedrohung erreicht werden, und dies macht es erforderlich, die »sittliche Tolerierung der Abschreckung, sofern auf sie nicht sofort und ersatzlos verzichtet werden kann«, an »strengste Bedingungen« zu knüpfen (52).

Ein Fortschritt ist dieses Ergebnis deshalb, weil damit – soweit ich sehe – zum ersten Mal von einer Deutschen Bischofskonferenz die Position einer *bedingten* Tolerierung der Abschreckung rezipiert wird<sup>28</sup> – knapp 20 Jahre nach dem II. Vaticanum und knapp 25 Jahre nach den evangelischen Heidelberger Thesen<sup>29</sup>, die bereits damals je auf ihre Weise von der »Frist« sprachen, die uns »noch« gewährt wird. Eine erhebliche Schwäche liegt freilich darin, daß das Bischofswort nicht die *empirische* Triftigkeit der kriegsverhütenden Wirkung der Abschreckung diskutiert, sondern lediglich den deklarierten Zweck der Doktrin *normativ* beim Wort nimmt (vgl. 51). Dadurch wird jedoch die Wirkung der paradoxen Kommunikationsform ›Abschreckung‹ in den *wechselseitigen* Perzeptionsprozessen beider Seiten der ethischen Diskussion entzogen. Der verbale Rekurs auf die Goldene Regel ändert nichts daran, daß Reziprozität auf ein *einseitiges* Handlungsschema verkürzt wird, dem mit einer handlichen Güterabwägung beizukommen ist. Die dazu eingeführte ›Zwei-Gefahren-Theorie‹ ist eine doppelt abstrakte Kompromißbildung, die den politischen *und* ethischen Kern des Problems haarscharf zwischen den beiden verselbständigten Polen der Ideologie hier und der Rüstungsdynamik dort hindurchfallen läßt. Die Funktion dieser ›Zwei-Gefahren-Theorie‹ ist selber ideologieverdächtig. Sie erstellt den Rahmen für eine



normative Erörterung nuklearer Abschreckung, bei der die eine Gefahr die Existenz der Mittel hinnehmbar, die andere Gefahr jedoch die Beachtung des Zwecks dringlich machen soll. Während das Bischofswort mit dem Totalitarismustheorem einen seit Pius XII. traditionellen Topos des katholischen Milieus bewahrt<sup>30</sup>, kommt der Fortschritt in der Gesamtaussage dadurch zustande, daß die vom Rüstungswettlauf ausgehende Gefahr als gleichrangig betrachtet wird.

Die *Kriterien*, die die Bischöfe für die sittliche Tolerierung der Abschreckung nennen, ergeben sich aus der Notwendigkeit, alle Abschreckungsmittel (nukleare und konventionelle Bewaffnung sowie Einsatzplanung) so auf das Abschreckungsziel (Kriegsverhütung) zu beziehen, daß die Angemessenheit der Mittel für die eigene Bevölkerung ebenso wie für den Gegner transparent bleibt (52f). Daraus ergeben sich für die Wahl der Rüstungsmittel die drei Kriterien erstens der *Kriegsverhütung* (»Bereits bestehende oder geplante militärische Mittel dürfen Krieg weder führbarer noch wahrscheinlicher machen«), zweitens der *Hinlänglichkeit* (»Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zweck der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade noch erforderlich sind«), drittens der *Rüstungskontrollverträglichkeit* (»Alle militärischen Mittel müssen mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein«). (53f)

Daß die katholischen Bischöfe der Bundesrepublik ebenso wie die EKD-Denkschrift Abschreckung vorrangig vom Ziel der Kriegsverhütung her denken, ergibt sich ersichtlich auch aus der geopolitischen Lage der Kirchen im dichtbesiedelten westdeutschen Teilstaat, für den nicht nur nukleare, sondern auch konventionelle Kriegführung das ›Aus‹ bedeuten würde. Dabei berühren sich zwar die Kriterien des Bischofswortes mit den Bedingungen, an die auch die EKD-Denkschrift die Fortgeltung des ›Noch‹ geknüpft hat, doch verstehen sich diese eher als *politische Imperative* zu einer neuen Entspannungspolitik, während die Kriterien von ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ einer auf militärische Mittel angewandten

*Theorie normativer Urteile* entstammen. Man kann verstehen, daß der gesteigerte Operationalisierungsgrad der bischöflichen Kriterien dem Orientierungsbedarf in der öffentlichen Stationierungsdebatte sehr viel näher kam, um so größer mußte aber auch die Enttäuschung darüber ausfallen, daß das Bischofswort ebensowenig wie die Denkschrift bereit war, seine Bedingungen auf die ›Nachrüstung‹ zu beziehen. Das protestantische Dokument begründete diese Enthaltensamkeit pragmatisch-volkskirchlich mit der fehlenden »Einmütigkeit« seiner Verfasser, das römisch-katholische beruft sich grundsätzlich-moraltheologisch auf die Kompetenz des Lehramts, die auf die Verkündung sittlicher Prinzipien und Kriterien beschränkt ist. Ich übergehe jetzt die Tatsache, daß die von der kirchlichen Basis eingeforderte und dann doch noch nachgeschobene Stellungnahme zur Stationierung bei der EKD auf eine deutlichere Ablehnung hinausgelaufen ist als auf der römisch-katholischen Seite.<sup>31</sup> Ich will statt dessen auf eine in der bisherigen Diskussion meist unterbelichtete Konsequenz zu sprechen kommen, die die prinzipientheoretische Argumentation des Bischofswortes mit sich führt.

3. Während die EKD-Denkschrift das Problem der Abschreckung strenggenommen gar nicht im Kontext einer normativen Ethik diskutiert, sondern eher im Wege nüchterner politischer Analyse, ist der Denkweg des Bischofswortes vorgezeichnet durch den »*ethisch-normative(n) Kerngehalt der Lehre ›gerechter Verteidigung‹*«. Von ihr wird gesagt, sie habe »innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion, nämlich im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden« (41). Dieser im Anschluß an Ziffer 79 von ›*Gaudium et spes*‹ festgehaltene Kerngehalt gerechter Verteidigung soll die in ihren einzelnen Regeln obsolet gewordene *bellum-iustum*-Lehre (23–34) er-

setzen, indem er als gerechten Grund für den Griff zur Waffe nur die *Verteidigung* gegen einen unmittelbar gewaltsamen Angriff und nur den Schutz von *personalen Rechtsgütern* gelten läßt. An die Stelle festumschriebener Normen tritt der Ausnahmefall.

Wurde die protestantische Denkschrift durch den politischen Pluralismus zum Eingeständnis einer mangelnden Einmütigkeit gezwungen, so wird das Bischofswort durch die sittlichen Prinzipien zur Wahrnehmung seiner Kompetenz allererst ermächtigt – aber auch zur letzten Konsequenz genötigt. Denn wenn ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ die sittlich erlaubte Verteidigung und das Verbot des Vernichtungskrieges wirklich als harte sittliche Prinzipien auslegt, dann besteht – jenseits des kriegsverhütenden Zwecks der Abschreckung – der Härtestest einer solchen Prinzipienethik in der Frage, »was geschehen würde, wenn die Abschreckung versagen sollte«. Die Bischöfe stellen diese Frage, und selbstverständlich »hoffen und beten« sie, daß »niemals eine Situation eintreten möge, in der irgendjemand vor solche Entscheidungen gestellt wird« (55). Aber der Grenzfall ›if deterrence fails‹ koinzidiert mit dem Ausnahmefall ›gerechter Verteidigung‹ – und für alles weitere ist das hypothetische moralische Urteil jetzt an das Verbot des Vernichtungskrieges gewiesen.

Für den Begriff des Vernichtungskrieges sind jedoch nach Ziffer 80 der Pastoralconstitution zwei Bestimmungen ausschlaggebend: Unterschiedslosigkeit der Kriegshandlung und Unkontrollierbarkeit der Zerstörungswirkung.<sup>32</sup> Die offene Flanke im Bischofswort ist die Frage der *Kontrollierbarkeit*. Sie ist schon beim Konzil offengeblieben. Und der ausdrückliche Hinweis von ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹, das Konzil enthalte sich einer Stellungnahme zu der Frage, »ob die Wirkungen bestimmter atomarer Kampfmittel kontrollierbar sind oder nicht« (35), ist auch so zu verstehen, daß damit die Prinzipienebene der Moral nach der Seite naturwissenschaftlicher Empirie hin verlassen wäre. Die Bischöfe nehmen deshalb als Definitionselement eines Vernichtungs-

krieges, der »niemals erlaubt« ist, nur zur *Unterschiedslosigkeit* der Kriegshandlung Zuflucht und erklären in Aufnahme einer Aussage aus dem US-Hirtenbrief: »Es kann kein Zweifel bestehen: der Einsatz von Atomwaffen oder anderen Massenvernichtungsmitteln zur Zerstörung von Bevölkerungszentren oder anderen vorwiegend zivilen Zielen ist durch nichts zu rechtfertigen.« (55) Ein Einsatz gegen militärische Ziele doch? – Ich habe damit das Bischofswort zweifellos schon kasuistischer gelesen, als es sich selbst verstehen möchte, denn sein eigener Schwerpunkt liegt nicht in einer Kasuistik des Undenkbaren, sondern in der Kriteriologie für das zu Verhindernde. Es liegt aber im Ansatz seiner prinzipientheoretischen Urteilsbildung, daß sie das Undenkbare denken können muß.

Die EKD-Denkschrift hat die Abschreckung nicht in Begriffen einer Prinzipienethik diskutiert und muß deshalb auch den Fall des Versagens der Abschreckung nicht normativ reflektieren. Man kann das als selbsterrichtetes Denkverbot kritisieren. Man kann es auch als beredtes Schweigen deuten: die Aussage der IX. Heidelberger These – »Wer A gesagt hat, muß damit rechnen, B sagen zu müssen« – wird nicht wiederholt. Die protestantische Denkschrift treibt politische Diakonie diesseits des Grenzfalls. Der helfende ›Diakon‹ hat einen symptomatischen Hang zum Ungrundsätzlichen. In ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ finden wir dagegen – idealtypisch – die *Ethik des ›Priesters‹*. Der ›Priester‹ steht auf der Grenze. Er repräsentiert unwiderruflich das Heilige im Profanen. Er vertritt eine heillose Welt vor Gott im Hoffen und Beten. Der Welt gegenüber ist er vollmächtiger Ausleger der ewigen Wahrheit über der Zeit und privilegierter Verwalter von Grundsätzen und -elementen, die dem geschichtlichen Wandel entzogen sind. Die Ethik des ›Priesters‹ legitimiert sich *traditional*. Sie sinnt auf *Bewahrung*. Aber der von den deutschen Bischöfen festgehaltene ethisch-normative Kerngehalt der traditionellen Lehre von der gerechten Verteidigung drängt, wenn er über eine bloße Hintergrundüberzeugung hinaus für die Gewissensberatung im Blick auf konkrete

Lagen in Anspruch genommen werden soll, zum Rückgriff auf die Regeln der Lehre vom gerechten Krieg. Und genau darin liegt ein Proprium des Hirtenbriefes der katholischen Bischöfe der USA.

## V.

*Anwendung der Lehre vom gerechten Krieg* – damit soll eine, wenn auch nicht die einzige Besonderheit in der ethischen Argumentation des Pastoralbriefes der Katholischen Bischofskonferenz (NCCB) der USA bezeichnet sein. Das Hirten-schreiben der Amerikaner unter dem Originaltitel ›The Challenge of Peace – Gods Promise and our Response‹ ist schon wegen seiner Entstehungsgeschichte ein bemerkenswertes Dokument.<sup>33</sup> Seit Juli 1981 erarbeitete eine fünfköpfige Bischofskommission insgesamt drei Entwürfe, die vor Verabschiedung des endgültigen Textes einer intensiven öffentlichen Diskussion ausgesetzt waren. Hearings mit Experten und führenden Vertretern der politischen Administration sind in die Urteilsbildung eingegangen. Eine Konsultation mit Vertretern europäischer Bischofskonferenzen im Vatikan, die zu den Modifikationen des dritten Entwurfs geführt hat, erklärt etliche Berührungspunkte mit ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹. Dem eigenen Profil der Endfassung, die in manchen Formulierungen wieder zum zweiten Entwurf zurückgekehrt ist, hat dies keinen Abbruch getan. Der Pastoralbrief ist – so drückt es eine kundige Beobachterin vor Ort aus – ein untrügliches Zeichen dafür, daß der amerikanische Katholizismus mündig wird<sup>34</sup>; und diese Mündigkeit bewährt sich nicht nur im gestärkten Selbstbewußtsein gegenüber dem Staat, sondern auch darin, daß der Brief des amerikanischen Episkopats in allen essentiellen Punkten über die Aufstellungen des Konzils hinausdrängt.

1. Die *theologische Grundlegung* ist folgenreich. Die Bergpredigt-moral wird nämlich nicht sofort mit der Staatsethik kon-

frontiert und zum Ausgleich gebracht. Statt dessen führt Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft als der integrierende Sinnhorizont der Bergpredigtforderungen zunächst auf das umfassendere Spannungsverhältnis von Reich Gottes und Geschichte. Die Bischöfe thematisieren die Differenz zwischen der Erwartung des Reiches Gottes als der vollen Verwirklichung von Frieden und Gerechtigkeit und der geschichtlichen Erfahrung, daß beide in Konflikt zueinander treten können. Die eschatologische Dimension der Verkündigung Jesu gibt damit den Bezugspunkt für jede Friedensethik der Kirche ab – und dies ist die Grundlage dafür, daß das Ethos der Soldaten und das Ethos der Gewaltlosigkeit hinsichtlich ihrer Angemessenheit an »sittliche Entscheidungen für das Reich Gottes« (37–54) betrachtet werden können und müssen. Innerhalb dieses Bezugsrahmens würdigen die amerikanischen Bischöfe beide ethischen Optionen als »komplementäre« Entscheidungen, die dem Gemeinwohl dienen wollen, sich jedoch in der Beantwortung der Frage unterscheiden, wie das *bonum commune* am wirksamsten verteidigt werden kann (40).

Diese terminologische Einstimmung in die *Komplementaritätstheorie* der evangelischen Heidelberger Thesen durch das katholische US-Dokument überrascht.<sup>35</sup> Die Komplementaritätsthese hat in der Version des Pastoralbriefs zur Folge, daß der abstrakte Gegensatz zwischen Pazifismus und Wehrbereitschaft insofern verflüssigt wird, als das Element der Selbstverteidigung im pazifistischen Verhaltensspektrum sehr wohl einen Platz haben kann: »Gewaltfreier Widerstand bietet eine gemeinsame Basis an für diejenigen, die sich für den christlichen Pazifismus entschieden haben bis zu dem Punkt, daß sie lieber sterben als töten, und für jene, die für die in der Lehre vom gerechten Krieg erlaubte Möglichkeit der tödlichen Gewaltanwendung eintreten. Gewaltfreier Widerstand zeigt, daß beide dem gleichen Ziel verpflichtet sein können: Der Verteidigung ihres Landes. Es ist angebracht, darauf hinzuweisen, daß diese Prinzipien ganz und gar mit der christlichen Lehre vereinbar und in gewissem Maße aus

ihr abgeleitet sind.« (88). Der NCCB bringt damit aus der angloamerikanischen Tradition des gewaltfreien Widerstands (non-violent resistance), des zivilen Ungehorsams (civil disobedience) und der liberalen Demokratietheorie ein notwendiges Korrektiv gegenüber der kurzschlüssigen Schematisierung von Verhaltensalternativen ein, auf die der europäische Begriffspurismus fixiert ist.<sup>36</sup> Die apodiktischen Worte, deren sich das Dokument hier bedient, machen deutlich, daß damit nichts Geringeres ausgesprochen ist als das Postulat, die faktische Anerkennung der komplementären individuellen sittlichen Entscheidungen auch auf der Ebene der Lehre in aller Form zu ratifizieren. Die Bischöfe sagen es klar: »Während die Lehre vom gerechten Krieg das katholische Denken während der letzten 1500 Jahre eindeutig beherrscht hat, läßt uns die neue Lage, in der wir uns befinden, in der Lehre vom gerechten Krieg und in der Gewaltlosigkeit zwar unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Methoden zur Beurteilung des Krieges sehen. Sie unterscheiden sich in bestimmten Folgerungen, gehen aber von dem gemeinsamen Vorbehalt gegen die Gewalt als Mittel der Konfliktlösung aus.« (54)

Man kann diese Aufwertung des »Wertes der Gewaltlosigkeit« (52), durch die die pazifistische Option auch in der römisch-katholischen Lehre ihren inferioren Status als objektiv-irriges Gewissensentscheidung verliert, als ökumenisches Ereignis betrachten. Theologisch wäre allenfalls zu überlegen, ob nicht die Differenz zwischen der eschatologischen Kategorie des Reiches Gottes und der sittlichen Kategorie des bonum commune zu einer unterschiedslosen Identität zusammengezogen wird, wenn der Hirtenbrief versucht, die pazifistische Position insgesamt in das gemeinwohlorientierte Programm der sozialen Verteidigung (popular defense, vgl. 87f) zu integrieren. Geht der Gewaltverzicht nicht seiner Würde als eschatologischer Ausdruckshandlung verlustig, wenn er *nur* noch als modifizierte Methode des natürlichen Rechts auf Selbstverteidigung erscheint? So wäre jedenfalls vom Verständnis der Komplementarität in der evangelischen Frie-

densethik her zu fragen<sup>37</sup>; doch scheint die genannte Unklarheit der Preis zu sein, den die Bischöfe dafür gezahlt haben, daß sie die Tradition der Gewaltlosigkeit über das Konzil hinaus als gleichrangig-komplementär in der Soziallehre der Kirche verankern wollen, *ohne* den naturrechtlichen Begründungsrahmen des II. Vaticanum zu sprengen.<sup>38</sup>

2. Was die andere Tradition der *Lehre vom gerechten Krieg* (43–52) angeht, so lenken die amerikanischen Hirten zu deren Ursprung bei Augustin zurück, indem sie das »Problem des Krieges« ebenfalls im »Spannungsfeld von Reich Gottes und Geschichte« lokalisieren (35). Für die Interpretation ist deshalb strikt zu beachten, daß die US-Bischöfe die bellum-iustum-Kriterien komplementär zur Tradition der Gewaltlosigkeit entwickeln und damit ihren Charakter als Kriegsverhinderungslehre unterstreichen: Ihr originärer Impuls in der Überlieferung der Kirche ist es, Kriegsverhütung in den Köpfen zu betreiben, sie ist das gedanklich-moralische Pendant zur praktisch-politischen Aufgabe der Kriegsverhütung. Es ist die Absicht des Pastoralbriefes, aus der moral-theologischen Tradition diejenigen Kriterien zur Zivilisierung militärischen Gewaltgebrauchs aufzubieten, für die die Bischöfe die Autorität des Lehramtes beanspruchen können. Was sie vorführen, ist freilich der Versuch einer Rekonstruktion. Aufgrund der gewandelten Verhältnisse der modernen Staatenwelt und der qualitativen Veränderung der militärischen Vernichtungspotentiale spielen in dieser Rekonstruktion unvermeidlich Tradition und Innovation ineinander. So erfährt bei den Bedingungen für das traditionelle Recht, einen Krieg zu beginnen (*ius ad bellum*), der Grundsatz der »zuständigen Autorität« eine Verschärfung im Lichte demokratischer Legitimationsprinzipien, während die Anwendbarkeit anderer Kriterien (wie »letztes Mittel« und »Erfolgswahrscheinlichkeit«) eher problematisiert werden. Es findet sich sogar die Einführung eines neuen Kriteriums, das den guten Sinn hat, auch den auf die sittlich erlaubte Verteidigung zurückgenommenen »gerechten Grund« noch einmal



zu relativieren: der Grundsatz der ›komparativen Gerechtigkeit‹ soll betonen, »daß kein Staat davon ausgehen darf, daß er die ›absolute Gerechtigkeit‹ auf seiner Seite hat« (46).

Abgesehen davon, daß sich die ›rechte Absicht‹ und der ›gerechte Grund‹ zirkulär definieren, wird der zentrale Stellenwert der *recta intentio* auch dadurch hervorgehoben, daß sie auf die Komponente des *ius in bello* übergreift. Dieses enthält die Regeln für die moralische Begrenzung der Kriegshandlungen. Der Pastoralbrief nennt hier: das Kriterium der ›Verhältnismäßigkeit‹ (Proportionalität) des zu erwartenden Schadens zum angestrebten Gut bzw. Nutzen, sowie vor allem das ›Prinzip der Unterscheidung‹ von Kombattanten und Nicht-Kombattanten (Diskriminierungsprinzip).<sup>39</sup> Das Diskriminierungsprinzip gilt dabei als deontologische Norm, gegen die zu verstoßen »in sich böse« (51) wäre; sie gilt unbedingt. Das Proportionalitätsprinzip hingegen beurteilt eine Handlung teleologisch von den zu erwartenden Folgen her: sein Rang bei der sittlichen Urteilsbildung hängt – wie wir sehen werden – von der Frage ab, in welchem Grade die Folgen einer Handlung der Absicht ihres Urhebers zurechenbar sind. Insofern ist schon jetzt klar, daß die übergreifenden Prinzipien der *rechten Absicht*, der *Diskriminierung* und der *Proportionalität* bestimmend für die folgende Urteilsbildung sein werden. Wozu aber die ganze, nicht ganz komplikationsfreie Rekonstruktionsarbeit?

Die Antwort ist politisch evident: als Bürger der Bündnisvormacht, die bislang als einzige Atomwaffen eingesetzt hat, die den bestimmenden Einfluß auf die Militärstrategie der NATO ausübt, die aufgrund der geopolitischen Lage Amerikas meint, unbefangener in Kriegsführungsoptionen denken zu können und in führenden Köpfen ihrer derzeitigen Administration auch denkt – als Bürger der USA sehen sich die Bischöfe zu besonderer Wachsamkeit verpflichtet. Weniger als die Deutschen es sich meinen leisten zu können, dürfen sie sich mit dem deklarierten politischen Zweck der Abschreckung beruhigen. Sie scheuen sich deshalb nicht, nicht nur im einzelnen die Abschreckungsstrategien,

sondern auch den Einsatz von Nuklearwaffen zu thematisieren.

3. In einem *ersten* Schritt geht es um den *Kernwaffeneinsatz* (61–67). Erörtert werden nacheinander: Krieg gegen die Zivilbevölkerung, Ersteinsatz von Nuklearwaffen und der begrenzte nukleare Vergeltungsschlag. Charakteristisch ist dabei: die Verfasser verabschieden sich von der bisherigen lehramtlichen Zurückhaltung gegenüber der Einbeziehung empirischer Realanalyse in die sittliche Urteilsbildung. Dieses Schrittes über die Verkündung moralischer Prinzipien und anwendungsorientierter Kriterien hinaus bedarf es zwar noch nicht bei der Erörterung von Nukleareinsätzen gegen zivile Ziele (counterpopulation). Der Hirtenbrief kann hier an das konziliare Verbot des Vernichtungskrieges und die unbedingte Geltung des Diskriminierungsprinzips erinnern, das auch einen gegen feindliche Städte gerichteten atomaren Vergeltungsschlag ausschließt. Anders ist es im Fall des *first use* von taktischen Kernwaffen (etwa zum Zweck eines ›Warnschusses‹)<sup>40</sup> und bei der Beurteilung eines Zweitschlags gegen militärische Ziele (counterforce). In beiden Fällen stellt sich die Frage der *Kontrollierbarkeit*. Und im Gegensatz zu ›Gerechtigkeit schafft Frieden‹ ziehen sich die Amerikaner nicht auf das Argument zurück, das Konzil habe diese Frage offengelassen. Sie schließen sich vielmehr nach gründlicher Prüfung den Experten an, die das Eskalationsrisiko eines Ersteinsatzes für unkalkulierbar und die Zerstörungswirkung eines counterforce-Abtausches für nicht begrenzt halten.<sup>41</sup> Da sie sich hierzu auf Expertisen beziehen, die – vor allem beim *first use* – im einzelnen der Fachdiskussion unterliegen, bezeichnen sie ihre Stellungnahmen als »Klugheitsurteil«, das die Gewissen nicht binden, sondern schärfen will (20, vgl. 125 Anm. 69).<sup>42</sup>

Das Gefälle der Argumentation im Abschnitt zum Kernwaffeneinsatz läuft infolgedessen darauf hinaus, die Optionen des *first use* und der counterforce-retaliation für die moralische Bewertung in das unbedingte Verbot des Vernichtungs-

krieges einzubeziehen. Damit schickt sich der NCCB an, einen weiteren Auslegungsspielraum einzuschränken, den die katholische Lehre bisher gelassen hat. Das Konzil hatte formuliert, jede Kriegshandlung sei zu verwerfen, die auf unterschiedslose Vernichtung »abstellt« (tendit).<sup>43</sup> Diese Aussage ist jedoch offen für eine Interpretation durch das moraltheologische Prinzip der *Doppelwirkung*, das in unserem Fall besagen würde: Zivile Opfer eines counterforce-Schlages sind als *indirekte*, unbeabsichtigte Nebenwirkungen einer an sich erlaubten (d. h. das Diskriminierungsprinzip beachtenden) *direkten* Willensintention moralisch zugelassen. Bei den Formen nuklearer Kriegsführung ist der Pastoralbrief zwar noch bemüht, die sittliche Bewertung primär auf die direkte Willensintention abzustellen (63, vgl. auch 50f) und das Proportionalitätsprinzip lediglich implizit, unter dem Gesichtspunkt möglicher Schadensbegrenzung zur Geltung zu bringen. Man muß daraus entnehmen, daß der Abschnitt über den Einsatz von Kernwaffen in seinem sittlichen Urteil primär an diejenigen adressiert ist, die als Militärs an einem Nuklearwaffengebrauch beteiligt sein könnten. Für den *Soldaten* lautet die Frage: Welche Handlungen darf ich *absichtlich ausführen*, wenn es zu einem Kernwaffeneinsatz kommt? Und er muß wissen: »Kein Christ hat das Recht Befehle oder Maßnahmen auszuführen, die bewußt auf die Tötung von Nicht-Kombattanten abzielen« (53) – aber: der Schaden wird nicht zu begrenzen sein!

Die damit eingeleitete Abkehr vom Prinzip der Doppelwirkung wird ausdrücklich vollzogen, wenn sich die Bischöfe im zweiten Schritt Theorie und Praxis der *Abschreckung* zuwenden (67–80). Auch die sittliche Bewertung der Abschreckung wird zunächst an der Frage der rechten Absicht festgemacht. Der ganze Abschnitt über die Abschreckung reflektiert damit – unter Voraussetzung des Primats der Politik – auf die Intention derer, die für die Bereithaltung der Abschreckungsmittel politisch verantwortlich sind. Für den *Politiker* aber lautet rebus sic stantibus die Frage: Welche Handlungen darf ich *absichtlich androhen*, um den mich bedrohenden Gegner

abzuschrecken? Diese Frage ist komplex, denn sie zwingt dazu, den je unterstellten Sinn von ›Abschreckung‹, ›Absicht‹ und ›Drohung‹ zu klären. Ich rekonstruiere die Argumentation der Amerikaner wie folgt:

Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen Abschreckungspolitik, Abschreckungsdoktrin und nuklearer Einsatzplanung. *Abschreckungspolitik* beschreibt eine historisch gewordene Qualität der Interaktionen zwischen den Bündnis-systemen. Der NCCB ist veranlaßt worden, an dieser Stelle die ›Zwei-Gefahren-Theorie‹ von den Deutschen zu übernehmen, aber er hat dies interessanterweise nicht getan, um mit ihr die sittliche Tolerierung der Abschreckung normativ zu begründen, sondern um sofort deskriptiv hinzuzufügen: »Abschreckung ist ein Zeichen für das radikale Mißtrauen, das die internationale Politik kennzeichnet.« (71) Dies ist zunächst keine Absicht, sondern ein Faktum, das heißt: die Amerikaner setzen Mißtrauen und damit Bedrohungsgefühle als die gegebenen Rahmenbedingungen für jeden der beiden Haupt-Akteure im Ost-West-Konflikt voraus. *Abschreckungsdoktrin* meint dagegen die erklärte Strategie, die öffentliche Interpretation strategischer Absichten und Fähigkeiten (68). Sie enthält vorerst nur die deklarierte Intention, die sich mit rhetorischer Drohung verbindet. Darum ist sie noch einmal zu unterscheiden von der *tatsächlichen nuklearen Zielplanung*; in ihr manifestiert sich die wahre Intention und von ihr geht für den Gegner die wirkliche Bedrohung aus. Genau hier jedoch erweitert der Pastoralbrief das normative Begründungsschema: Die regierungsamtliche Versicherung, es sei nicht Teil der amerikanischen Zielplanung, »bewußt Kernwaffen einzusetzen mit der Absicht, Bevölkerungszentren zu zerstören« (73), wird nicht nur wegen der fehlenden Aussicht auf Schadensbegrenzung problematisiert. Vielmehr erklären die Bischöfe, die Orientierung am Diskriminierungsprinzip sei »als Kriterium für die Politik« überhaupt moralisch unzureichend (74)! Zur Verantwortlichkeit des *Politikers* gehört es, das teleologische Prinzip der *Verhältnismäßigkeit* nicht nur hilfsweise, sondern gleichrangig mit dem

deontologischen Prinzip des Schutzes der Zivilbevölkerung zu berücksichtigen – und dies führt nach dem »Klugheitsurteil« des NCCB zu dem Ergebnis, daß auch der mit ausschließlich militärischer Zielplanung verbundene Wille nicht als *recta intentio* zugelassen werden kann, zumal er auf die Ebene der erklärten Absichten zurückwirkt und »oft mit einer deklaratorischen Politik einher(geht), die den Eindruck vermittelt, daß ein Atomkrieg eindeutigen rationalen und moralischen Grenzen unterworfen werden kann« (75).

Es versteht sich daher von selbst, daß der Pastoralbrief in seinen politischen Konkretionen die drei aus der Rüstungskontrollschule stammenden Kriterien einschränkt, die »Gerechtigkeit schafft Frieden« aus ihm übernommen hat (75f)<sup>4</sup>, daß er aktuelle Rüstungsvorhaben und strategische Planspiele der US-Regierung scharf kritisiert, und auch daß er seine politischen Empfehlungen sprachlich in die Nähe der Freeze-Kampagne und den Vorschlag der Palme-Kommission zu einer atomwaffenfreien Zone in Mitteleuropa rückt (76f). All dies muß uns hier unter ethischen Gesichtspunkten nicht interessieren; vielmehr steht die Frage im Raum, wozu es der vorgeführten scholastischen Subtilitäten zur Abschreckung überhaupt bedurfte, und: inwiefern damit etwas anderes ausgesprochen wird, als das »endgültig(e) und entschieden(e)« »Nein zum Atomkrieg« (59), das schon vorher feststand, und vor allem: warum nicht die einfache Auskunft genügt, die sich auch im Votum des reformierten Moderamen fand, daß man mit Mitteln, deren Einsatz nicht erlaubt ist, eben auch nicht drohen darf?

Nun, die US-Bischöfe sind – nach eigener Auskunft – keine »Propheten« (79), sondern »Lehrer« der Moral (60). Der Pastoralbrief des NCCB ist ein beeindruckendes Beispiel für die *Ethik des »Lehrers«*. Der »Lehrer« muß allen Autoritäten gegenüber mündig sein, aber zugleich zeichnet ihn die Bereitschaft aus, immer neu dazuzulernen. Der »Lehrer« legitimiert sich *im Diskurs*: der Pastoralbrief ist ein argumentativer, ein – gerade auch verglichen mit »Gerechtigkeit schafft Frieden« – wissenschaftlicher Text. Er entstammt der und dient zur *Bera-*

tung. Der ›Lehrer‹ ist der Aufklärung durch Differenzierung verpflichtet. Und die Bischöfe unterscheiden nicht nur zwischen Besitz von, Drohung mit und Einsatz von Atomwaffen, sondern sie differenzieren zwischen Besitz, deklarierter Drohung, wirklicher Intention und Einsatz. Aus diesen Unterscheidungen ergibt sich: der Politiker muß wissen, erstens daß er Atomwaffen niemals einsetzen darf, zweitens daß jede direkte Intention zum Einsatz unverhältnismäßig ist, drittens daß sie auch auf der Ebene deklaratorischer Drohung nicht ausgedrückt werden darf. Man hat deshalb konsterniert festgestellt, der NCCB toleriere »zwar die Abschreckung im Anschluß an Papst Johannes Paul II., läßt aber bei der Beurteilung der Abschreckungsmittel kaum noch eine Nuklearwaffe zu«. <sup>45</sup> So ist es. Endet damit die Ethik des ›Lehrers‹ in einem Selbstwiderspruch?

Widersprüchlich ist zunächst bekanntlich die Kommunikationsform ›Abschreckung‹ selber. Die amerikanischen Hirten sagen es präzise: »Unsere Moralbegriffe bekommen das politische Paradox der Abschreckung nicht mehr recht in den Griff.« (59). Eine Drohung, die, um als Drohung empfunden zu werden, wahrmachen können muß, was sie nicht wahrmachen darf, ist paradox. Das zu Normierende entzieht sich der Norm. Die ganze normative Erörterung von nuklearer Kriegsführung und Abschreckung taugt zu nichts anderem als dazu, die Norm ihrer Insuffizienz und das zu Normierende seiner Irrationalität zu überführen. Aber es gibt auch eine alte Tradition, wonach als der wahre ›Lehrer‹ der gilt, der in einer paradoxen Wirklichkeit die Kunst der indirekten Mitteilung beherrscht. Der Pastoralbrief enthält eine *verborgene Botschaft* und deren Lektüre ist das eigentlich Interessante: Unter der Voraussetzung faktischen Mißtrauens zwischen den Konfliktpartnern würde der Besitz der vorhandenen Abschreckungsmittel ihrem Zweck genügen, selbst wenn die Besitzer mit ihnen keinerlei Einsatzabsicht verfolgen. Die Prämisse lautet, daß man in der Kommunikation zwischen faktisch hochgerüsteten Supermächten gar nicht *nicht* drohen kann. Die Haltung, die der Hirtenbrief – mit den Worten

des Papstes – toleriert, ist die Haltung des *Nur-Besitzers*<sup>46</sup>, und der Spielraum, den er dem Politiker der USA läßt, besteht in der Alternative, ob er diese Haltung als persönliche *reservatio mentalis* einnimmt – oder ob er sie gar öffentlich deklariert. Selbst wenn er öffentlich erklärte, er werde Atomwaffen nie einsetzen, wäre die Abschreckung nicht aufgehoben. Wenn ein Kreter einem Fremden erklärt, alle Kreter seien Lügner, dann kann der andere nicht einmal sicher sein, daß er belogen wird. Die normative Ethik der Doppelwirkung ist ins Leere gelaufen, das kommunikative Gesetz des *double bind*<sup>47</sup> ist freigesetzt. Die US-Bischöfe sind, so scheint es, auch in diesem klassischen Sinn ›Lehrer‹ und keine ›Prophe-ten‹. Aber man kann nicht behaupten, daß sie die Lehre des Rabbi aus Nazareth verleugnet hätten, der seinen Jüngern den paradoxen Rat gegeben hat, klug zu sein wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben (Mt 10,16)<sup>48</sup>. – Aber was besagt das alles für eine Friedensethik im konfessionellen Vergleich?

## VI.

Ich vertrete die These, daß eine Ethik des christlichen Glaubens in der Denkform *kommunikativer Verantwortungsethik* reflektiert werden muß. Indem ich die Verantwortungsethik kommunikativ nenne, deute ich an, daß sie mehr sein soll, als eine bloß Folgen kalkulierende Optimierungsstrategie. Und indem ich den Sinn von Kommunikation durch den im Kern eschatologischen Begriff der Verantwortung interpretiere, sage ich, daß sie konkreter sein soll als eine universale Diskursethik. Dies ist nicht der Ort, um den Begriff kommunikativer Verantwortungsethik voll zu entfalten. Ich begnüge mich mit drei Aspekten, die geeignet sind, unser Studium der vier kirchlichen Ethiken zusammenzuführen.

1. *Das Lehramt der römischen Kirche und die katholische Moraltheologie* stehen in der großen Tradition einer Vernunftethik, in

der sich zur Erarbeitung sittlicher Normen deontologische mit teleologischen Begründungen verbinden. Aber diese verschiedenen Normierungsweisen wären pure Abstraktionen, wären sie nicht zurückbezogen auf eine immer schon *gegebene Verantwortung*. Ich will sie die Verantwortlichkeit nennen. Die beiden katholischen Dokumente teilen dieselbe deontologische Verbotsnorm, machen aber vom teleologischen Argument an einer jeweils anderen Stelle Gebrauch, weil sie die konkrete Verantwortlichkeit anders bestimmen.

Das *deutsche* Bischofswort bezieht die friedenspolitische Verantwortlichkeit auf die Bewahrung einer gegebenen Ordnung, und es reflektiert sie als Erhaltung einer sittlichen Wert-Ordnung. Die Priesterethik denkt in Hierarchien. Darum nimmt in ihr das teleologische Argument die Gestalt der Abwägung von Gütern und Werten innerhalb einer Rangordnung vom fundamentalen *Gut* des Lebens bis zum höchsten *Wert* der Freiheit an; und sie versteht die Freiheit als den Wert höchster Dignität, von dem her alles Untergeordnete erst seinen Sinn bekommt. Da vom Dignitätsprinzip der Freiheit aus die politische Friedenssicherung für die Totale der sittlichen Wert-Ordnung verantwortlich gemacht wird, ist es kein Zufall, daß sich für das deutsche Bischofswort das Festhalten an der Lehre von der gerechten Verteidigung mit einer latenten Ideologisierung des Ost-West-Konflikts verbindet. Aber könnte ein priesterliches Ethos der Bewahrung nicht auch vom Fundament des Lebens her denken, das zwar nicht alles, aber ohne das alles nichts ist? Der *amerikanische* Hirtenbrief bezieht sein Urteil auf die Verantwortlichkeiten innerhalb einer gegebenen politischen Form und reflektiert sie als die unterschiedenen Zuständigkeiten in der rechtsstaatlichen Demokratie. Die Ethik des ›Lehrers‹ differenziert sozial: Wer ist wofür verantwortlich? Sie setzt das teleologische Argument zur Prüfung der Angemessenheit von Mitteln an zurechenbare Zwecksetzungen ein. Und damit macht sie die politische Friedenssicherung für die Selbstbeschränkung des Politischen verantwortlich. Deshalb sagen die US-Bischöfe »ganz einfach ausgedrückt . . ., daß gute Zwecke



(Verteidigung des Vaterlandes, Schutz der Freiheit usw.) nicht unmoralische Mittel . . . rechtfertigen können« (14).

2. *Der reformatorischen Theologie und Kirche* ist von ihrem Ursprung her die Erfahrung des Zerbrechens zeitlos gegebener Prinzipien und Werte eingestiftet. Im Atomzeitalter hat sich diese Erfahrung radikalisiert. Es ist die Epoche des gigantischen Aufstands der Mittel über die Zwecke. Die Einheit der Vernunft und einer ihr entsprechenden Ordnung hat sich als das erwiesen, was sie ist: eine Fiktion. Wer in der pluralen Welt das allgemeine Gute definieren will, riskiert den Krieg. Für die Denkform, die wir ›Ethik‹ nennen, bedeutet das einen Paradigmenwechsel: politische Ethik kann und muß es überhaupt nur deshalb geben, weil jede Politik schon eine ›Ethik‹ impliziert. Nicht um der Lehre, sondern um des Lebens willen muß die evangelische Theologie deshalb daran festhalten, daß der Sinn des Politischen *nicht* in der Erhaltung der sittlichen Wert-Ordnung besteht, sondern in der Erfüllung einer *aufgegebenen Verantwortung*. Die EKD-Denkschrift nannte diese Aufgabe »Stellvertretung für das gemeinsame Leben«. Sie liegt nicht fest, sondern konstellierte sich in der Situation der Rechenschaft vor dem anderen. Die beiden protestantischen Dokumente lassen sich lesen als bescheidene Versuche zur Einweisung in diese Verantwortung, aber jeweils in einer verschiedenen Hinsicht.

Das *Bekenntnis gegen Massenvernichtungsmittel*, das den Abschreckungswahnsinn unterbricht, gehorcht einer letzten Rechenschaft vor Gott. Die Ethik des ›Propheten‹ entsteht im Schatten des Götzen: Sie spiegelt nichts als den Sachverhalt, daß das, was sich unserer normativen Beherrschung absolut entzieht, uns absolut beherrscht. Die Kritik, sie betreibe eine unzulässige Rekonfessionalisierung der Politik, kehrt sich gegen sich selbst: Nicht die prophetische Intervention der Bekennenden konfessionalisiert die Politik, sondern umgekehrt wird ein Schuh daraus: eine Politik, die den Umgang mit eingeschränkten Mitteln rechtfertigen muß, betreibt ihre eigene Rekonfessionalisierung. Nicht umsonst füllt sich die

politische Sprache mit Bekenntniszumutungen. Ihnen gegenüber ist Sachlichkeit geboten, auch die Sachlichkeit der verantwortlichen Rechenschaft vor dem anderen. *Richtungsanzeigen für die Friedenspolitik*, um die sich die EKD bemüht, waren deshalb meist dann am überzeugendsten, wenn die evangelischen Kirchen in beiden deutschen Staaten über die Grenze der Machtkonfrontation hinweg voreinander Rechenschaft über ihre Aufgabe gelegt haben. Eingebunden in diese Verantwortungsgemeinschaft hat der Rat der EKD 1982 die folgende Aussage gewagt – und in ihr zeigt sich, daß im Entdecken des konkreten Nächsten auch die diakonische Ethik etwas von ihrer Ungrundsätzlichkeit verliert: »Kein Ziel (!) oder Wert (!) kann heute die Auslösung eines Krieges rechtfertigen.«<sup>49</sup> Begründet diese Aussage zusammen mit dem zitierten Satz aus dem amerikanischen Hirtenbrief die Hoffnung auf eine ökumenische Friedensethik?

3. Gegebenes und Aufgegebenes umfassend vollzieht sich *das Leben der einen Kirche Jesu Christi*. Sie kann der Frage nicht ausweichen, wie sie für beides *Verantwortung übernimmt*. Die Kirche braucht sie ja alle in gereinigter Form: die Ethiken des ›Diakons‹, des ›Propheten‹, des ›Priesters‹ und des ›Lehrers‹.<sup>50</sup> Denn sie gründen in der Vielfalt des Ethos, von dem die Kirche lebt: dem Ethos der Besserung, der Mobilisierung, der Bewahrung und der Beratung. Der Leib Christi kann auf die Hände der ›Diakonen‹, den Mund der ›Propheten‹, die Arme der ›Priester‹ und die Köpfe der ›Lehrer‹ nicht verzichten. Aber wie können sie zur Läuterung ihrer selbst und zum Zeugnis für die Welt zusammenfinden? Wir haben bislang im Volk Gottes noch jemanden vergessen: den ›Laien‹. In den Kirchen pflegen sich ›Priester‹ und ›Propheten‹ um die Herrschaft über den ›Laien‹ zu streiten, während ›Diakone‹ und ›Lehrer‹ das laikale Element in sich aufgenommen haben. Aber der ›Laie‹ hat auch ganz eigene Erwartungen. Deshalb schließe ich, was die Frage der Übernahme der Friedensverantwortung von Kirchen angeht, mit dem Aufruf eines ›Laien‹: »Wir bitten die Kirchen der Welt, ein Konzil des Frie-

dens zu berufen. Der Friede ist heute Bedingung des Überlebens der Menschheit. Er ist nicht gesichert. Auf einem ökumenischen Konzil, das um des Friedens willen berufen wird, müssen die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann. Die Zeit drängt.« (Carl Friedrich von Weizsäcker)<sup>51</sup>

### Anmerkungen

- 1 Überarbeitete und erweiterte Fassung des am 20. 4. 85 in Tutzing vorgetragenen Referats, abgeschlossen Ende Juli 1985.
- 2 Zur Aufgabe einer vergleichenden Untersuchung siehe auch: *U. Ruh*: Die Kirchen und die Abschreckung. Zu neueren kirchlichen Beiträgen zur Friedensdiskussion, *HerKorr* 37, 1983, 9–13; *W. Lienemann*: Neue ökumenische Friedensethik. Versuch einer vergleichenden Standortbestimmung, *ÖR* 33, 1984, 240–256; *Th. Risse-Kappen*: Das Doppelgesicht der Abschreckung. Politikwissenschaftliche Anmerkungen zu den kirchlichen Kontroversen um nukleare Abschreckung und Kriegführung, in: *F. Böckle/G. Krell* (Hrsg.): Politik und Ethik der Abschreckung, München 1984, 186–213; *B. Fraling*: Methodisches zur Friedensethik im ökumenischen Vergleich, *Cath* (M) 39, 1985, 27–51.
- 3 Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981. Die Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Dokument. – Zur Diskussion vgl. u. a. *H. E. Tödt*: Mehr Politik statt mehr Rüstung. Impulse aus der Friedensdenkschrift der EKD, *LM* 20, 1981, 674–676; *V. Deile*: Frieden fördern. Eine neue Denkschrift der EKD, *JK* 43, 1982, 19 ff; *W. Huber*: Frieden wahren, fördern und erneuern. Die Denkschrift der EKD und die Friedenspolitik der Bundesrepublik Deutschland, in: *H. Pfeifer* (Hrsg.): Frieden – das unumgängliche Wagnis, *IBF* 5, München 1982, 39–58; *G. Ebeling*: Usus politicus legis – usus politicus evangelii, *ZThK* 79, 1982, 323–348; *T. Rendtorff*: Müssen Christen Pazifisten sein?, *ZEE* 27, 1983, 137–155.
- 4 Sieht man von der unabhängig von ihrer formalen Legitimation zu historischem Rang aufgestiegenen Ost-Denkschrift von 1965 (›Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn‹) ab, so waren seitdem alle früheren der Friedensfrage gewidmeten Dokumente nur als Aus-

- arbeiten (›Handreichung‹, ›Studie‹, ›Thesenreihe‹) der beauftragten Kammern veröffentlicht worden. Vgl. die Texte in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland Bd. I, Gütersloh 1978.
- 5 Dies ist das berechnete Moment der im übrigen fragwürdigen Kritik von G. Ebeling, a.a.O. (Anm. 3), bes. 337.
  - 6 Zur Rekonstruktion des differenzierten ethischen Gehalts der neutestamentlichen Versöhnungslehre vgl. H. R. Reuter: Versöhnung im Neuen Testament. Eine systematische Besinnung ThPr 18, 1983, 29–43.
  - 7 »... der Denkschrift liegt die ganz wesentliche Entscheidung zugrunde, daß die langfristig entscheidenden Probleme und zukunftsweisenden Perspektiven nicht auf dem Felde der Waffentechnologie, sondern auf dem der Politik liegen« – so der Vorsitzende der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD, T. Rendtorff, a.a.O. (Anm. 3), 144.
  - 8 Die Heidelberger Thesen aus dem Jahr 1959 sind in vollem Wortlaut im Anhang der Denkschrift wieder abgedruckt. Das asymmetrische Verhältnis der beiden komplementären Entscheidungen ist schon 1969 in einer leider nie genügend beachteten Thesenreihe der EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung hervorgehoben worden. Vgl. dazu W. Danielsmeyer (Hrsg.): Der Friedensdienst der Christen. Beiträge zu einer Ethik des Friedens, Gütersloh 1970, 112ff, bes. 122.
  - 9 Die Formel stammt aus der Kernwaffendiskussion der Niederländse Hervormde Kerk, vgl. H. U. Kirchhoff (Hrsg.): Kirche und Kernbewaffnung, Neukirchen 1981, 164, und wurde von den Friedensgruppen beim 20. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1983 übernommen.
  - 10 W. Huber, a.a.O. (Anm. 3), 48.
  - 11 Abgedruckt in: Frieden als Bekenntnisfrage, a.a.O. (Anm. 13), 493–498. Befürwortet wurden zu diesem Zeitpunkt ein einstweiliger Stationierungsverzicht, ein allseitiger nuclear freeze und die Abkehr von der first-use-Drohung.
  - 12 Vgl. besonders die Beiträge von K. Ritter und K. Kaiser in: Frieden politisch fördern: Richtungsimpulse. Sechs Expertenbeiträge für die Evangelische Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985. Zur Kritik vgl. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.): Das Friedenszeugnis der Kirche zwischen Auftrag und Anpassung. Ein Widerspruch gegen die ›Richtungsimpulse‹ der EKD, Berlin 1985.
  - 13 Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Dokument. – Zur Diskussion vgl. den Sammel-

- band *R. Wischnath* (Hrsg.): *Frieden als Bekenntnisfrage*, Gütersloh 1984; sowie *J. Fischer*: *Nein ohne jedes Ja? Kritische Anfragen an die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes zur Friedensverantwortung der Kirche*, ZThK 80, 1983, 352–372.
- 14 Das Votum des Moderamens knüpft – außer an die Niederländischen Reformierten (vgl. Anm. 9) – an einen entsprechenden Vorstoß der Kirchlichen Bruderschaften aus dem Jahre 1958 an; vgl. *E. Wolf* (Hrsg.): *Christusbekenntnis im Atomzeitalter?* ThExh NF 70, München 1959.
  - 15 Wegen der im Dokument des Moderamens gewählten Redeweise spreche ich im folgenden durchweg vom *status confessionis*. Vgl. zur Sache die Beiträge von *E. Bethge*, *W. Huber* und *U. Möller* in: *Frieden als Bekenntnisfrage a.a.O.* (Anm. 13), 206 ff; sowie *M. Schloemann* in: *E. Lorenz* (Hrsg.): *Politik als Glaubenssache?*, Erlangen 1983, 48–98.
  - 16 Vgl. dazu *B. Klappert*: *Die Auferstehung des Gekreuzigten und der Aufstand gegen das Nichtige – Karl Barths Stellungnahme zur Friedensfrage und Massenvernichtung* in: *Frieden als Bekenntnisfrage a.a.O.* (Anm. 13), 360–389.
  - 17 Vgl. das Resümee von *E. Wolf* zum Thema: *Königsherrschaft Christi und Zwei-Reiche-Lehre*, in: *Peregrinatio II*, München 1965, 207–230.
  - 18 *R. Wischnath*: *Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln*, in: *Frieden als Bekenntnisfrage* (Anm. 13), 70–111 (96).
  - 19 Vgl. dazu jetzt: *Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnolds-hainer Konferenz*, Neukirchen 1985, bes. 44 ff.
  - 20 *U. Möller*, a.a.O. (Anm. 15), 268.
  - 21 *R. Wischnath*, a.a.O. (Anm. 18), 99.
  - 22 Im Interesse der Freiheit des Friedenszeugnisses muß m. E. die Tatsache, daß die beiden Großkirchen in der Bundesrepublik die Seelsorge an Soldaten durch Vertrag in die rechtliche und administrative Struktur der Bundeswehr integriert haben, Gegenstand selbstkritischer Aufmerksamkeit sein.
  - 23 *Gerechtigkeit schafft Frieden*. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, 18. April 1983, Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Heft 34, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Dokument. Vgl. dazu u. a.: *U. Ruh*: *Standortbestimmungen kirchlicher Friedensethik. Zu den Friedensworten der amerikanischen und deutschen Bischöfe*, HerKorr 37, 1983, 255–260; *R. Feneberg*: *›Gerechtigkeit schafft Frieden‹. Die katholische Friedensethik im Atomzeitalter*, München 1985.

- 24 Die Herausforderung des Friedens, a.a.O. (Anm. 33), 7.
- 25 Franz Böckle, Karl Kertelge und Karl Lehmann.
- 26 Vgl. 6: »Für den Ost-West-Konflikt liegt eine Hauptursache in der Spannung zwischen dem ideologischen Anspruch des kommunistischen Systems, der auf Klassenkampf und Weltrevolution gerichtet ist, und den Menschenbildern, die im Gegensatz dazu eine freiheitliche Rechts- und Sozialordnung als Grundlage menschlichen Zusammenlebens fordern.«
- 27 Deutscher Text am leichtesten greifbar in: *K. Rahner/H. Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 449–552. Zum kommentierten lateinischen Text vgl. *LThK Erg. Bd. III*, 1968, 533–592.
- 28 Vgl. *R. Feneberg*, a.a.O. (Anm. 23), 19ff. »Gerechtigkeit schafft Frieden« (52) beruft sich in der Formulierung auf einen Satz aus der Botschaft Johannes Pauls II. an die Zweite Sondervollversammlung der UNO über Abrüstung vom 14. Juni 1982: »Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel in sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden«, in: *Kirche und Frieden. Kundgebungen und Erklärungen aus den deutschen Kirchen und der Ökumene*, EKD-Texte 3, Hannover 1982, 110–119 (115).
- 29 1959 formulierte *G. Howe* als Sekretär der Heidelberger Kommission: Die Kirche »wird dem Politiker sagen müssen, daß jeder Tag in einer gefährlichen Weise verloren ist, an welchem wir nicht nur mit der Bombe, sondern auch von der Bombe . . . leben, ohne die uns gegebene Frist genützt zu haben«. Vgl. *ders.* (Hrsg.): *Atomzeitalter, Krieg und Frieden*, Berlin 1963, 189.
- 30 Vgl. die Stellungnahme der Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken »Zur aktuellen Friedensdiskussion« vom 14. 11. 1981, dokumentiert in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 272 vom 24. 11. 1981, 10.
- 31 Ich beziehe mich auf die von der »Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung/KBE« herausgegebene und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz vertriebene Broschüre »Frieden schaffen – Frieden, Nachrüstung, Gewalt, Widerstand«. Über das Thema »Der NATO-Doppelbeschluß und seine politischen Hintergründe« ließ sich die Bischofskonferenz von *E. J. Nagel* informieren, dokumentiert in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 151 vom 4. 7. 1983, 14.
- 32 Der lateinische Text hat allerdings in beiden Fällen »indiscriminatus«.
- 33 Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die deutsche Übersetzung: *Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung*

und unsere Antwort. Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA, 3. Mai 1983, in: Bischöfe zum Frieden, Stimmen der Weltkirche Heft 19, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, 5–129. Die Originalfassung findet sich u. a. in: *Origins*, NC Documentary Service, Washington D. C. Vol. 13: No. 1, 1–32. Der 2. Entwurf wurde in deutscher Übersetzung vertrieben als Pax-Christi-Arbeitspapier Nr. 2, 82, Dezember 1982. – Zur Genese vgl. *E. J. Nagel*: Ergebnis langer Debatten. Zur Entstehung des amerikanischen Friedenshirtenbriefes, *HerKorr* 37, 1983, 311–315. Zur Diskussion im übrigen: *U. Ruh*, a. a. O. (Anm. 26); *Amerikas Bischöfe: Nein zur Atomrüstung und Interview mit J. Kardinal Ratzinger*, *Der Spiegel*, 37. Jg., Nr. 19, 9. 5. 1983, 120–130; *J. Langan*: Der Hirtenbrief der Katholischen Bischöfe der USA von 1983 und die Verhinderung des Krieges im atomaren Zeitalter, *epd-Dokumentation* Nr. 51, 1983, 1–9; *J. A. Dwyer* (Ed.): *The Catholic Bishops and Nuclear War. A Critique and Analysis of the Pastoral 'The Challenge of Peace'*, Washington D. C. 1984; *G. Krell/Th. Risse-Kappen/H. J. Schmidt*: Die Herausforderung der Nuklearrüstung. Gutachten zum Pastoralbrief der US-Bischofskonferenz über Krieg und Frieden, in: *Politik und Ethik der Abschreckung*, a. a. O. (Anm. 2), 214–252.

34 »... the American Catholic community 'comes of age' with this Pastoral Letter«, *J. A. Dwyer*, in: *Dies*. (Ed.), a. a. O. (Anm. 33), VII.

35 *Origins*, a. a. O. (Anm. 33), 9: »Catholic teaching sees two distinct moral responses as having a complementary relationship in the sense, that both seek to serve the common good.« Daß hier eine in der nordamerikanischen Diskussion bislang unübliche Denkfigur aufgegriffen wird, läßt *F. X. Meehan* erkennen: *Nonviolence and the Bishops' Pastoral: A Case for a Development of Doctrine*, in: *J. A. Dwyer* (Ed.), a. a. O. (Anm. 35), 87–107. Da der zweite Entwurf des Pastoralbriefes die beiden Traditionen der Gewaltlosigkeit und des gerechten Krieges nur additiv nebeneinandergestellt hatte, ist zu vermuten, daß die Komplementaritätsfigur in der erheblich überarbeiteten Endfassung des Kap. I, C durch die deutschen Teilnehmer der Konsultation im Vatikan ins Spiel gebracht worden ist.

36 Daß dem offiziellen deutschen Katholizismus solche Elemente partizipatorischer Demokratie bislang fremd geblieben sind, kann man daran sehen, daß in »Gerechtigkeit schafft Frieden« das Verhältnis von Waffendienst und Waffenlosigkeit nur anhangsweise erörtert wird und dies in einer Form, die sittliche Entscheidungen eher in Begriffen der Staatsräson als im Horizont des Reiches Gottes reflektiert. Während die Amerikaner ihre alte Forderung nach einem Recht auf selektive Kriegsdienstverweige-

- rung wiederholen (90), reproduzieren die Deutschen bloß jene Reihenfolge von Wehrdienst (als Regel) und Kriegsdienstverweigerung (als Ausnahme), durch die nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts die Überordnung des Staatsinteresses an der Funktionstüchtigkeit der Landesverteidigung über das individuelle Grundrecht gesichert wird (69f).
- 37 Die Kritik an den Amerikanern von *G. Krell u. a.*, a.a.O. (Anm. 33), 218, die Komplementaritätsthese könne sich nicht auf sittliche Entscheidungen des einzelnen beziehen, sondern nur auf die friedenspolitische Dualität von Friedensförderung und -sicherung, entspricht zwar der hierzulande herrschenden römisch-katholischen Lehre, ist aber abwegig.
- 38 Das Konzil hatte sich in ›*Gaudium et spes*‹ Ziffer 78 einer i. e. S. sittlichen Wertung der Gewaltlosigkeit enthalten (›*non possumus non laudare*‹) und ihr damit nur ein »begrenzttes Heimatrecht« in der Kirche gewährt (so *R. Coste* im Kommentar z. St., LThK Erg. Bd. III, 1968, 548).
- 39 Noch im zweiten Entwurf fehlten die beiden *ius-in-bello*-Prinzipien, die die Stelle des traditionellen *debitus modus* einnehmen, und das Proportionalitätsprinzip wurde nur unter den *ius-ad-bellum*-Kriterien genannt.
- 40 Eine Option, die sich die NATO wegen ihrer geringeren konventionellen Stärke in Europa offenhält. Zur transatlantischen Kontroverse darüber vgl. die Diskussion der ›Viererbanden‹ – einerseits *McG. Bundy, G. Kennan, R. S. McNamara, G. Smith*: Kernwaffen und das Atlantische Bündnis, *Europa-Archiv* 37, 1982, 183–198; andererseits *K. Kaiser, G. Leber, A. Mertes, J. J. Schulze*: Kernwaffen und die Erhaltung des Friedens, *Europa-Archiv* 37, 1982, 357–368.
- 41 Dabei nehmen sie die Erklärung über die Folgen des Einsatzes von Kernwaffen der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften zur Kenntnis, dokumentiert in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 89 vom 17. 4. 1982, 14.
- 42 *G. Krell u. a.*, a.a.O. (Anm. 33), 230f merken an, die Verurteilung der *counterforce*-Vergeltung falle »deutlich schwächer« aus als die des *first use*. Die entscheidenden Aussagen des Pastoralbriefs lauten einerseits: »Wir können uns keine Situation vorstellen, in der die vorbedachte Einleitung nuklearer Kriegführung, und sei sie noch so begrenzt, moralisch gerechtfertigt werden könnte.« (63) Andererseits: »Ein nuklearer Gegenschlag auf einen konventionellen oder nuklearen Angriff kann Zerstörungen verursachen, die weit über eine legitime Verteidigung hinausgehen. Ein solcher Einsatz von Kernwaffen wäre nicht gerechtfertigt.« (66) Falls dies eine – nuancierte – Abstufung enthalten sollte, so dürfte sie mit der Frage zusammenhängen, wer sich als erster anschickt,



- »in eine Welt einzutreten, in der wir keine Erfahrungen mit der Kontrolle haben« (67).
- 43 Entgegen dem ursprünglichen Entwurf, der von »mit sich bringt« (secumfert) sprach; vgl. *N. Glatzel*: Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945, in: *N. Glatzel/E. J. Nagel* (Hrsg.): *Frieden in Sicherheit*, Freiburg 1981, 125–148 (139).
- 44 Vgl. *G. Krell u. a.*, a.a.O. (Anm. 33), 233.
- 45 *G. Krell u. a.*, a.a.O. (Anm. 33), 233.
- 46 Zur ethischen Diskussion dieser Position vgl. beiläufig *H. Langendörfer*: Abschreckung und Sittlichkeit. Überlegungen zu Möglichkeit und Grenzen ethisch vertretbarer Abschreckungspolitik, in: *Politik und Ethik der Abschreckung*, a.a.O. (Anm. 2), 163–185, bes. 171 ff. Seine (kritischen) Argumente überzeugen mich nicht.
- 47 Vgl. *G. Bateson*: *Ökologie des Geistes*, Frankfurt 1981, darin bes. *Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie*, 270–301.
- 48 Vgl. *F. X. Winters*: *The American Bishops on Deterrence – ›Wise as Serpents, Innocent as Doves‹*, in: *J. A. Dwyer* (Ed.), (Anm. 33), 23–36.
- 49 Arbeitsbericht über die Konsultationen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Friedensverantwortung der Kirchen in beiden deutschen Staaten, August 1982, in: *EKD-Texte 3*, a.a.O. (Anm. 28), 12–15 (13).
- 50 Zur Bildung dieser Idealtypen habe ich mich natürlich durch die Religionssoziologie *M. Webers* anregen lassen: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., Tübingen 1972, bes. 259 ff. An ihre ekklesiologische Fruchtbarkeit hat mich in anderem Zusammenhang *W. Lienemann* erinnert. Vgl. im übrigen *J. Schwerdtfeger*: *Rationalisierung und Kirchenbegriff bei Max Weber*, in: *G. Grohs/J. Schwerdtfeger/Th. Strohm* (Hrsg.): *Kulturelle Identität im Wandel*, Stuttgart 1980, 60–68.
- 51 Aufruf im 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985, abgedruckt u. a. in *EvKomm 18*, 1985, 413.