

---

# Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Überlegungen zur neueren ökumenischen Friedensethik

Wolfgang Lienemann

---

## I.

„An die Stelle der Lehre vom ‚Gerechten Krieg‘ soll eine Lehre vom ‚Gerechten Frieden‘ treten.“ Diese Forderung anlässlich einer Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in München im Juli 1986<sup>1</sup> soll ein tiefgreifendes Umdenken im Bereich der ökumenischen Friedensethik anzeigen. Eine internationale Konsultation in Bad Boll im Dezember 1987 sollte diese Tendenz durch theologische Überlegungen verstärken und prüfen<sup>2</sup>. Im Rahmen des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat vor allem die Ökumenische Versammlung in Dresden im April 1989 diesen Impuls aufgenommen und eine neue Friedensethik wie eine neue Sicherheitspolitik gefordert:

„Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende. Daher muß schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemein-menschliche Werte bezogen ist. Dies im Dialog mit Andersgläubenden und Nichtgläubenden zu erarbeiten, ist eine langfristige ökumenische Aufgabe der Kirchen.“<sup>3</sup>

Zeichnet sich hier eine grundlegende Neuorientierung evangelischer Friedensethik ab? Wird hier der Friede zum (einzigem?) Ernstfall<sup>4</sup>, in welchem, wie Karl Barth vor beinahe vierzig Jahren schrieb, „alle Zeit, alle Kraft, alles Vermögen dafür einzusetzen sind, daß die Menschen leben, und zwar recht leben können,

<sup>1</sup> Schreiben an die Mitgliedskirchen, Tagungsprotokoll, Anlage 19.5.

<sup>2</sup> Vgl. die Vorträge und Berichte in: Götz Planer-Friedrich (Hg.), Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik, München 1989.

<sup>3</sup> Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden–Magdeburg–Dresden. Eine Dokumentation, hg. v. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Berlin 1990, 40 (= epd-Dok. 21/1989, 13).

<sup>4</sup> Vgl. Ernstfall Frieden – Christsein in der Bundeswehr, hg. v. Ev. Kirchenamt für die Bundeswehr, Stuttgart 1980. Diesen Titel trugen die Buchhandelsexemplare; die seinerzeit für die Bundeswehr bestimmte Ausgabe hatte den Titel „... und wage es, Soldat zu sein. Vom Friedensdienst mit der Waffe“!

um dann zur Flucht in den Krieg keinen Anlaß zu haben, d. h. um dann nicht vom Kriege erwarten zu müssen, was ihnen der Friede verweigert hat“<sup>5</sup>? Werden bald lutherische Pastorinnen und Pastoren in ihrem Ordinationsversprechen im Blick auf CA 16 einschränkend feststellen, daß das „iure bellare“ für sie keine Geltung mehr hat und erledigt ist? Oder ist das alles ein rhetorisches Strohfeuer, das in der nächsten akuten Bedrohung des Friedens erlischt, so wie die Sozialisten im Sommer 1914 im Basler Münster jeden Krieg ächteten, wie 1918 und 1945 eine große Mehrheit von Europäern ihrem eigenen Ruf „Nie wieder Krieg“ tatsächlich glaubte<sup>6</sup> oder wie Otto Dibelius im Oktober 1951 feststellte, daß es keinen gerechten Krieg mehr geben könne<sup>7</sup> – aber: Dibelius' Unterschrift steht unter dem Militärseelsorge-Vertrag vom 22. Februar 1957<sup>8</sup>. Wer derart bestreitet, daß es (noch) gerechte Kriege geben könne, und zugleich die nukleare Abschreckung für sittlich vertretbar hält<sup>9</sup> – jedenfalls unter bestimmten Bedingungen politischer Konflikte und Analogonismen –, nimmt für sich in Anspruch, dem Primat politischer Friedenssicherung zu folgen. Als *ultima ratio* bleibt indes der Rückgriff auf militärische Gewalt einschließlich der Nuklearwaffen bei der gültigen Abschreckungsstrategie der NATO möglich, denn die technische und politisch-psychologische Bereitschaft und Fähigkeit zum Waffeneinsatz sind notwendige Bedingungen dieser Strategie. Gewiß wird jede heutige ökumenisch vertretbare politische Ethik mit der letzten großen Friedensdenkschrift der EKD von 1981 darin übereinstimmen, daß alles politische Handeln daran zu messen ist, ob und wieweit es dem Friedensgebot dient. „In der Zielrichtung christlicher Ethik liegt nur der Frieden, nicht der Krieg.“<sup>10</sup> Es ist gewiß auch richtig, daß eine Friedensethik ihre Wahrnehmungsfähigkeit und Aufgabenstellung nicht auf die militärischen Mit-

<sup>5</sup> Die Kirchliche Dogmatik, III/4, § 55.2, 525, 37. Diese Linie nahm Gustav Heinemann bei seiner Amtsübernahme auf, als er vor dem Deutschen Bundestag sagte: „Nicht der Krieg ist der Ernstfall, in dem der Mann sich zu bewähren habe, wie meine Generation in der kaiserlichen Zeit auf den Schulbänken lernte, sondern der Frieden ist der Ernstfall, in dem wir uns alle zu bewähren haben.“

<sup>6</sup> Vgl. Karl Barth, KD III/4, 515, 26.

<sup>7</sup> Vgl. Robert Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989, 487.

<sup>8</sup> Das Recht der EKD, hg. v. Detlef Dahrmann, Hannover <sup>4</sup>1978, 369.

<sup>9</sup> Trutz Rendtorff sieht einerseits, daß Atomwaffen „jeden traditionellen Maßstab von Strategie und Kriegführung sprengen“ und folgert: „Die absolute Waffe ist nicht mehr einsetzbar.“ Zugleich sieht er den Sinn einer „ethischen Interpretation der nuklearen Abschreckung“ darin, „dem verantwortlichen Umgang mit den Nuklearwaffen... einen rechtfertigungsfähigen und ethisch vertretbaren Richtungssinn aufzuzeigen“; vgl. seinen Beitrag: Überlegungen zur ethischen Interpretation der nuklearen Abschreckung, in: Uwe Nerlich/Trutz Rendtorff (Hgg.), Nukleare Abschreckung – Politische und ethische Interpretationen einer neuen Realität, Baden-Baden 1989, 715–730 (hier 721 u. 724).

<sup>10</sup> Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1981, 48. Vgl. auch ebd., 52f: „Krieg kann heutzutage nicht mehr als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ausgegeben werden. Krieg bedeutet, prägnant und ohne Abstriche, das Scheitern von Politik. Das Drohen mit Krieg ist keine verantwortbare Politik. Die politische Aufgabe ist es, Gewaltdrohung durch Friedenspolitik zu überwinden.“

tel der Sicherheitspolitik einschränken darf. Aber verfolgt man schon ein Konzept des gerechten Friedens, wenn man hervorhebt, daß ein „Friedensdienst mit Waffen“ „nur im Rahmen einer allgemeinen Friedenspolitik ethisch begründbar“ ist<sup>11</sup>? Gewiß wird damit die ‚Ultimität‘ der *ultima ratio* unterstrichen, aber damit ist man nicht über Platons These hinaus, daß allein das Ziel des Friedens den Einsatz kriegerischer Gewalt zu rechtfertigen vermag<sup>12</sup>. Auch die ethische Interpretation der nuklearen Abschreckung erweist sich damit als eine Variante der Maxime Augustins: *bellum geritur, ut pax adquiratur, esto ergo etiam bellando pacificus*<sup>13</sup>. Von einem neuen Paradigma in der Friedensethik zu sprechen, ist insofern noch wenig Anlaß, wenn man die ethischen Diskurse vor Augen hat.

Anders ist das Bild, wenn man auf die politischen Veränderungen der letzten fünf Jahre blickt. Die herkömmliche ethische Rechtfertigung der nuklearen Abschreckung und eines „Friedensdienstes mit Waffen“ in den Staaten und Kirchen der nördlichen Hemisphäre setzte einen grundlegenden Systemantagonismus von Ost und West voraus. Darauf war die Nuklearstrategie als eine Form politisch-militärischer Befriedung beziehungsweise Kriegsverhütung zugeschnitten. Noch 1989 sah kaum jemand in der „strategic community“ dazu eine realistische Alternative. In der letzten umfassenden Veröffentlichung zur Nuklear-Strategie und ihren ethischen Problemen, von der Ford-Foundation finanziell ermöglicht und von der Stiftung Wissenschaft und Politik herausgegeben, hat einer der Herausgeber, Uwe Nerlich, die politisch-strategische Situation folgendermaßen beschrieben:

„Es gehört zur nuklearen Abschreckung als System zur Befriedung der Ost-West-Beziehungen, daß die sozialistischen Regierungen in Osteuropa ohne die auf militärischer Präsenz beruhende sowjetische Kontrolle weder internem Druck noch dem politischen Einfluß des Westens standhalten könnten und daß dieser Zustand aus Gründen der politischen Stabilität der Sowjetunion als irreversibel gelten muß.“<sup>14</sup>

Diese Irreversibilität ist dahin. Die Entscheidung des Kreml, freie Wahlen, republikanische Verfassungen und sogar die deutsche Einheit im Glacis der Sowjetunion zuzulassen, nötigt zu einer tiefgreifenden Revision der bisherigen ökumenischen Friedensethik. Traditionelle Feindbilder und Bedrohungsvorstellungen zerfallen. Der seit der Oktoberrevolution 1917 aufgebaute unveröhnliche Freund-Feind-Antagonismus, in einer bestimmten Tradition Merkmal des Politischen im 20. Jahrhundert schlechthin, scheint unwiderruflich zu schwinden. In seiner großen Rede vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen im Dezember 1988 sagte Michail Gorbatschow u. a.:

<sup>11</sup> AaO., 59.

<sup>12</sup> Nomoi, 628 u. 803.

<sup>13</sup> Der Krieg wird geführt, um den Frieden zu gewinnen; sei daher auch, wenn du Krieg führst, ein Friedensstifter (ep. 189, 6).

<sup>14</sup> Nukleare Abschreckung: Politische Ordnung unter antagonistischen Bedingungen, in: Nerlich/Rendtorff (Hgg.), aaO. (Anm. 9), 325–352 (439).

„Unser Ideal ist eine Weltgemeinschaft von *Rechtsstaaten*, die auch ihrer Außenpolitik Rechtsprinzipien zugrunde legen.“ Und: „Wir sind der Ansicht, daß die Rechtsprechung des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag bezüglich der Auslegung und Anwendung der Vereinbarungen im Bereich der Menschenrechte *für alle Staaten verbindlich* sein muß.“<sup>15</sup>

Es ist kein Zufall, daß diese Formulierungen unmittelbar an Kants Theorie des Völkerrechts erinnern. Nach Kant sollte das Völkerrecht auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein. Eine politische Entwicklung, die in dieser Richtung weist, würde jene Antagonismen überwinden, die seit 1945 das kirchlich-theologische Nachdenken über Krieg und Frieden bestimmt haben. Aber möglicherweise treten dann andere, womöglich schärfere Systemantagonismen hervor? Selbst wenn eine heute mögliche und fällige Neuorientierung der ökumenischen Friedensethik gelingen sollte, wird sie auf absehbare Zeit eine Ethik des gerechten Krieges einschließen. Deren Grundlagen, Tragfähigkeit und Verwandlungen sollen im folgenden erörtert werden. Ich konzentriere mich also auf *eine* Linie der kirchlichen Friedensethik der letzten Jahre, von der freilich gilt, daß sie einen entscheidenden Brennpunkt der Auseinandersetzungen bildet, und zwar insbesondere im internationalen Luthertum.

## II.

Jene rechtlich-moralischen Konzepte, die wir unter dem Titel des „*bellum iustum*“ zusammenfassen, begegnen in ganz unterschiedlichen historischen und systematischen Konstellationen<sup>16</sup>. Sie haben dabei einen deutlichen Funktionswandel durchlaufen. Es ist ja ein Unterschied, ob in der Antike ein Brief Augustins überliefert wird, in welchem es unter bestimmten zeitgeschichtlichen Bedingungen heißt „*bellum geritur, ut pax acquiratur*“<sup>17</sup>, oder ob der Magister Gratian im 12. Jahrhundert diese Stelle in seine Kirchenrechtssammlung aufnimmt<sup>18</sup>. Es ist ein Unterschied, ob mit Hilfe der Lehre vom gerechten Krieg unter Bedingungen des spätmittelalterlichen Fehdewesens der Krieg als Mittel der politischen Integration und Rechtswahrung legitimiert wird, ob im Hinblick auf die Mission in eroberten Gebieten die Eindringlinge zur Enteignung der Eingeborenen autorisiert werden, oder ob lediglich eine gewisse zweckrationale und sittlich vertretbare Verhältnismäßigkeit kriegerischer Mittel geprüft werden soll. Dieser Funktionswandel der Lehre vom gerechten

<sup>15</sup> Zit. nach Neue Zürcher Zeitung v. 10. 12. 1988 (Fernausgabe), 4.

<sup>16</sup> Vgl. als Überblick Wolfgang Lienemann, Art. Krieg, EK12 (1989), 1474–1482 (Lit.); ders., „Gerechter Krieg“ und die Wirklichkeit des Krieges, in: Handbuch Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung, Bd. 3, Düsseldorf 1988, 561–568.

<sup>17</sup> Ep. 189, 4.

<sup>18</sup> C. 23, g. 1, c. 3 (= Friedberg I, 892).

Krieg sollte es schon allein verbieten, die bekannte Bestimmung von CA 16<sup>19</sup> als kontextfreie Norm zur Geltung zu bringen – von der breiten Tradition der mißbräuchlichen Berufung auf diese Lehre ganz abgesehen.

Dennoch kann die Erinnerung an diesen Lehrbestand dazu beitragen, die Komplexität der damit verbundenen Probleme und die aktuelle Lösungskapazität der Lehre zu vergegenwärtigen. In pointierter Typisierung kann man drei Grundstellungen der Lehrbildung unterscheiden: (1) die Einsicht in die Pflicht, aus Gründen theologischer Anthropologie notfalls mit gewaltsamen Mitteln dem Bösen zu wehren, (2) die Einsicht in die Notwendigkeit, um der Sicherung der öffentlichen Ordnung willen die rechtlich gebundene Monopolisierung der öffentlichen Gewalten zu unterstützen, (3) die Einsicht in die Zweckmäßigkeit, die Anwendung militärischer Gewalt an bestimmte rechtliche Voraussetzungen und Formen zu binden. Mit diesen drei Akzenten sollen die wesentlichen Gehalte der Lehre vom gerechten Krieg, die jeweils zusammenkommen, unterstrichen, aber nicht getrennt werden: die Bestimmung des hinreichenden Grundes für die Anwendung kriegerischer Gewalt (*causa iusta*), des verantwortlichen Trägers (*auctoritas legitima*) und der begrenzten Art und Weise (*debitus modus*) der Gewaltübung. Tragweite, Kontexte und Grenzen dieser Typisierung seien kurz erläutert:

(1) Augustins wirkmächtige Lehre vom gerechten Krieg steht in der gemein-antiken Tradition von Platon, Aristoteles und der Stoa. Die Bestimmung Ciceros<sup>20</sup> ist ihm von seinem Lehrer Ambrosius von Mailand her geläufig: „Wer nicht gegen das Unrecht, das seinem Nächsten droht, soweit er kann, kämpft, ist ebenso schuldig wie der, der es diesem antut.“<sup>21</sup> Die Figur der Notwehr gegenüber drohendem oder erlittenem Unrecht prägt diese Haltung. Augustin geht jedoch über diese römisch-rechtliche traditionelle Argumentation weit hinaus. Nicht seine Rezeption stoischer Tradition ist charakteristisch, sondern seine große Distanz gegenüber dem Phänomen des Krieges schlechthin. Die jüngste Untersuchung zur Theologie des Friedens bei Augustin von St. Budzik<sup>22</sup> hat gezeigt, wie die Frage des Friedens das ganze Werk durchzieht und daß insbesondere der Krieg für Augustin keineswegs zur normalen Verfassung der politischen Welt gehört. Friede als geordnete Eintracht und Ruhe einer Ordnung ist unter Menschen möglich, und auch der Krieg zielt auf einen derartigen Zustand. „So wie es also ein gewisses Leben ohne Leid gibt, aber kein Leid ohne Leben möglich ist, so gibt es auch eine Art Frieden ohne Krieg, aber Krieg

<sup>19</sup> De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei, quod christianus liceat gerere magistratus (...), iure bellare, militare... (BSLk 70).

<sup>20</sup> De officiis I, 11, 34.

<sup>21</sup> De officiis ministorum I, 35, 179.

<sup>22</sup> Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck–Wien 1988; vgl. dazu Heinz-Günther Stobbe, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Kritische Randnotizen zu einer neueren Entwicklung ökumenischer Friedensethik, in: antimilitarismus information 19, 1989, 24–30; Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter, Friedensethik, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 48–53.

ohne irgendeinen Frieden kann es nicht geben.<sup>23</sup> Auch Kriege, zu denen die Ungerechtigkeit eines Feindes zwingt und die deshalb gerecht genannt werden können, sind nach Augustin ein ungeheuerliches Übel, so daß der Christ nur zwischen zwei Übeln wählen kann: der Zerstörung der Ordnung oder dem gerechten Krieg<sup>24</sup>.

Anthropologisch steht hinter dieser Auffassung Augustins Lehre vom Sündenfall und der Erbsündigkeit des Menschen, also die Einsicht in die Macht des Bösen<sup>25</sup>, die durch jeden Menschen in die Welt treten kann. Dadurch wird eine realistische Wahrnehmung des Politischen ermöglicht, welche nüchtern Feindschaften und Gewaltfähigkeit unter Menschen in Rechnung stellt.

Welche Instanz aber entscheidet zwischen streitenden Parteien? Aufgrund welcher Kriterien kann ein Kriegsgrund als gerecht, besser: rechtmäßig (*ius*) erwiesen werden? Augustin bezieht sich auf Ciceros Auffassung des Staates als einer Gemeinschaft, die durch Einmütigkeit hinsichtlich des Rechtes und Gemeinschaftlichkeit hinsichtlich des Nutzens (*iuris consensu et utilitatis communionem*) bestimmt ist. In dem entscheidenden Kapitel seines großen Werkes über die *Civitas Dei* bindet er nun die Gerechtigkeit, die, gut aristotelisch, Jedem das Seine zuteilt, an die Verehrung des wahren und einzigen Gottes<sup>26</sup>. Die Ruhe der Ordnung gründet mithin in der Einheit der wahren Religion. Damit wird die Gerechtigkeit letztlich von einer siegreichen Religionspartei bestimmt. Am Schluß des Abschnittes wird folgerichtig aus dem Bundesbuch zitiert: Wer Göttern opfert, statt dem Herrn allein, soll ausgerottet werden (*Ex 22,20*)<sup>27</sup>. Damit wird dem politischen Augustinismus<sup>28</sup> und dem künftigen Ketzerrecht der Weg gebahnt; Orthodoxie wird auch im Westen zur politischen Aufgabe.

Für die heutige Diskussion ist der spannungsreiche Gegensatz in Augustin faszinierend. Er teilt einerseits den Abscheu vor jeder Art gewaltsamer, kriegerischer Auseinandersetzung; deshalb schränkt er die sittliche Vertretbarkeit des Waffengebrauchs rigoros ein. Andererseits führt er ein Kriterium der Urteilsbildung ein – die religionspolitische Bestimmung der Gerechtigkeit –, welches so beschaffen ist, daß die eine der potentiellen Kriegsparteien zugleich als Richter über die rechtmäßigen Kriegsgründe eingesetzt wird. In diesem Sinne hat Augustin einen „diskriminierenden“ Kriegsbegriff<sup>29</sup>, der von vornherein Recht und Unrecht asymmetrisch verteilt. Es ist kein Zufall, daß diese

<sup>23</sup> *De civ. Dei* XIX, 13.

<sup>24</sup> *De civ. Dei* XIX, 7. Auch der gerechte Krieg bleibt eine „harte Notwendigkeit“ (*XIX, 15*).

<sup>25</sup> Die Erbsündenlehre hat nicht zuletzt die Aufgabe, den Grund des Bösen in Beziehung zu Gott zu setzen; vgl. meine Skizze über Voraussetzungen und Folgen praktischer Sündenerkenntnis bei Karl Barth, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 1/1991.

<sup>26</sup> *XIX, 21*.

<sup>27</sup> *Vulgata: qui immolat diis occidatur praeter Domino soli*.

<sup>28</sup> Vgl. Paulus Engelhardt, Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition, in: Reiner Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt/M. 1980, 72–124.

<sup>29</sup> Vgl. Huber/Reuter, aaO. (Anm. 22), 51.

Anlage der ethischen Theoriebildung bis in die Gegenwart vielen religionspolitischen Konflikten zur Instrumentierung dient.

(2) Im Vergleich mit Augustin fällt in Luthers Lehre vom gerechten Krieg<sup>30</sup> sofort auf, daß sich die Aufmerksamkeit von den sittlich vertretbaren Kriegsgründen zur Stellung der legitimen Befehlsgewalt und ihrer Funktion hin verlagert.

Religionskriege, Kreuzzüge und dergleichen scheiden aus der Reihe möglicher *causae iustae* von vornherein aus<sup>31</sup>. Übrig bleiben Kriege, die nach Maßstäben des geltenden Reichsrechtes der Abwehr eines unprovokierten Angriffs dienen. Nicht einmal der präventive Verteidigungskrieg wird gebilligt<sup>32</sup>. Zwei Grundsätze schärft Luther immer wieder ein: Wer Krieg anfängt, ist im Unrecht; und: niemand kann Richter in eigener Sache sein. Darüber hinaus ist der Soldat sogar verpflichtet, sich im Rahmen seiner Möglichkeiten ein eigenes Urteil über die Rechtmäßigkeit der vorgebrachten Kriegsgründe zu bilden. Wenn er die Rechtswidrigkeit nicht klar erkennt, ist Gehorsam geboten; andernfalls gilt es, zu widersprechen und zu widerstehen und gegebenenfalls zu desertieren, wie Luther anlässlich der Wurzener Fehde 1542 empfohlen hat<sup>33</sup>.

Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier die Rechtswahrung in einem Gemeinwesen, das unter Bedingungen religiöser Spaltungen in seiner politischen Integrations- und Schutzfähigkeit aufs Höchste bedroht ist. Die Goldene Regel und Röm 12,19 ff bilden bei Luther die Grundlagen eines Rechtsverständnisses, das die Elemente der Schutzverpflichtung und der Reziprozität beziehungsweise der Gleichheit vor dem Gesetz umfaßt. Angesichts der damaligen Konsolidierungsprobleme der Reichsregimenter<sup>34</sup> waren rechtmäßige Kriege vor allem daran zu messen, ob sie der territorialen Integrität und Befriedung dienten. Deshalb steht auch das „*iure bellare*“ von CA 16 in einer Reihe – und *nicht* an der Spitze – von Bestimmungen, die der Rechtssicherheit der Bürger, aber weder dem politischen Machterwerb noch einem religionspolitischen Suprematsanspruch dienen. Ich lese CA 16 darum als Vorstufe zur Begründung frühneuzeitlicher Rechtsstaatlichkeit und in einer Traditionslinie, die erstmals bei Kant ihre gültige systematische Form und Begründung gefunden hat.

Mit Kant verbindet Luther überdies die Ablehnung von Widerstand und Aufruhr, und zwar, was oft übersehen wird, mit einer strukturell ganz ähnlichen Begründung. Diese folgt aus dem jeweiligen Rechtsbegriff. Luthers fundamentale Bestreitung der Möglichkeit, daß jemand Richter in eigener Sache sein könne, entspricht unmittelbar der Idee Kants, daß das Recht ohne Ansehung

<sup>30</sup> Vgl. meine Untersuchung „Gewalt und Gewaltverzicht“, München 1982, 157–163 (Lit.).

<sup>31</sup> Vgl. Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 1, Gütersloh 1976, 149–160.

<sup>32</sup> Vgl. zu weiteren Differenzierungen Eike Wolgast, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände, Gütersloh 1977.

<sup>33</sup> Vgl. Huber/Reuter, aaO. (Anm. 22), 70.

<sup>34</sup> Vgl. Angermaier, Die Reichsregimenter und ihre Staatsidee, in: HZ 211, 1970, 265–315.

von Interessen und Parteien Kriterium aller Herrschaft sein müsse und könne. Luther denkt im Horizont eines entstehenden, wenngleich empirisch noch höchst zerbrechlichen Reichsrechtes, Kant denkt in theoretischer Antizipation eines notwendigen globalen Völkerrechts<sup>35</sup>. Beide argumentieren damit letztlich aufgrund jener antidespotischen Freiheitstradition, welche ihre Wurzeln in den griechischen Stadtstaaten hat. Für diese nämlich lief erstmals in der europäischen Geschichte das Problem der Verfassungsbildung auf die Fähigkeit hinaus, „das Ganze einer Ordnung zu denken, ohne es beherrschen zu wollen“<sup>36</sup>. Das Verbot des Widerstandes muß eine Pflicht zur „Besserung“ der öffentlichen wie zwischenstaatlichen Ordnung nicht ausschließen. Diese Pflicht schließt bei Luther die Möglichkeit des Protestes wie des gewaltfreien Widerstandes ein; für Kant bildet die Möglichkeit der öffentlichen Kritik, das „Palladium der Feder“, eine Mindestvoraussetzung für die Rechtsvermutung zugunsten einer bestehenden Ordnung. Dem Volk und seiner Fähigkeit zu politischer Selbstorganisation freilich mißtrauten beide abgrundtief. Von Aufstand und Revolution erwarteten beide nichts als Chaos und Anarchie, so daß, wie Kant sagte, „irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine“<sup>37</sup>. Das darf aber wiederum nicht davon ablenken, daß Luther in seinen wirtschaftsethischen Ermahnungen und Anklagen materiale Gerechtigkeitskriterien zur Geltung brachte, die ihn als einen Begründer sozialstaatlichen Denkens in Deutschland ausweisen. Und von Kant ist im Detail gezeigt worden, daß seine Gedanken zu einer „Reform nach Prinzipien“<sup>38</sup> unmittelbar von den Kreisen der preußischen Reformen um Stein und Hardenberg aufgegriffen worden sind. Zusammenfassend gilt daher, daß in der auf Luthers Anschauungen zurückgehenden Tradition vom gerechten Krieg die *legitima auctoritas* eine zentrale Stellung erhält. Militärische Gewalt wird allein von der obersten obrigkeitlichen Aufgabe der Rechtswahrung her legitimiert, welche wiederum nicht an einem partikularen, standesbezogenen oder interessebedingten, sondern an einem verallgemeinerungsfähigen Rechtsbegriff mit einer starken sozialstaatlichen Komponente orientiert ist.

(3) Diese überkommenen Lehren vom gerechten Krieg waren ihrer Zielsetzung nach ganz eindeutig auf die Aufgaben der Wahrung von „pax et iustitia“ bezogen. Ihren sozialen Ort bildeten die Beratung und Gewissensbildung handlungsfähiger Obrigkeiten; literarisch entsprach dem die Gattung der Fürstenspiegel. Dieser Kontext verändert sich mit der frühen Neuzeit, und dadurch wird auch die Lehrbildung entscheidend umgeformt.

Zuerst begegnet unter dem Eindruck der kriegerischen Eroberung der „Neu-

<sup>35</sup> Vgl. Georg Picht, Kants transzendente Grundlegung des Völkerrechts, in: ders., Hier und Jetzt, Bd. 1, Stuttgart 1980, 21–56.

<sup>36</sup> Vgl. Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M. 1980, 14.

<sup>37</sup> Zum ewigen Frieden. Anhang, B 79 (Weischedel VI, 234).

<sup>38</sup> Claudia Langer, Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart 1986.



en Welt“ die Überlegung, daß beide Seiten zumindest subjektiv im Recht sein könnten<sup>39</sup>. Es wird angesichts des Fehlens übergreifender, anerkannter Rechtsprinzipien unvermeidlich, die Möglichkeit eines *bellum iustum ab utraque parte* zu bedenken. Es ist möglich, daß der Gegner auch gute Gründe für seine Kriegführung hat, so daß man ihm den Status eines *iustus hostis* zubilligen muß. Damit gelangt man zu einem „nichtdiskriminierenden“ Kriegsbegriff, bei dem die Frage der *causa iusta* offen bleiben und alles Gewicht auf die Prüfung der Kriegsabsichten (*recta intentio*) und vor allem der Verhältnismäßigkeit der Mittel (*debitus modus*) gelegt werden muß. Die Rechtmäßigkeit von Kriegen hängt davon ab, ob sie von einer rechtmäßigen staatlichen Autorität erklärt und innerhalb bestimmter Grenzen der Verwüstung gehalten werden. Streng genommen, darf man eigentlich nur von einem *bellum legale*, einem nach Maßgabe positiv geltenden (Völker-) Rechtes zulässigen Kriege sprechen. Das Werk des Hugo Grotius ‚De iure belli ac Pacis‘ (1625) leitet jene Entwicklung des europäischen Völkerrechts ein, die unter der Voraussetzung der abendländischen Glaubensspaltung die zwischenstaatlichen Beziehung auf friedliche Weise zu regulieren sucht und dazu Regeln der Kriegführung aufstellt. Die materiellen Grundlagen der staatlichen Legitimität, die Verankerung von Recht und Gerechtigkeit in einer religiös und kirchlich verbürgten Wahrheit, müssen im zwischenstaatlichen Verkehr offen bleiben. Waren die älteren Lehren vor allem am *ius ad bellum* interessiert, so normiert das europäische Kriegsvölkerrecht vor allem das *ius in bello*<sup>40</sup>. Die Suspendierung der Frage nach der *causa iusta* wird durch den Zerfall der übergreifenden geistigen und politischen Ordnung erzwungen; insofern ist das mit Grotius anhebende humanitäre und Kriegsvölkerrecht als Versuch zu verstehen, eine kulturell inhomogen gewordene Weltgesellschaft wenigstens äußerlich, das heißt durch vereinbarte Verfahren, zu befrieden. Der Zweck der Lehre vom gerechten Krieg liegt jetzt in der „Hegung des Krieges“<sup>41</sup>.

### III.

Man tut den Vertretern der *bellum-iustum*-Theorien Unrecht, wenn man ihre bescheidenen Beiträge zur Kriegsverhütung für die ungehemmte Legitimation von Kriegen verantwortlich macht. ‚Abusus non tollit usum‘ sollte auch hier gelten. Bedenklich stimmen muß vielmehr, daß die größten Zweifel an der Tragfähigkeit dieser ethischen Tradition erst laut wurden, als die konsequente Anwendung ihrer Kriterien zu einem ablehnenden Urteil im Blick auf militäri-

<sup>39</sup> Vgl. Lienemann, aaO. (Anm. 30), 191–200.

<sup>40</sup> Darin liegt später bes. auch die Chance der Erhaltung der kleineren Staaten: ihre Grenzen sollen aufgrund des Prinzips der Souveränität unantastbar bleiben, selbst wenn sie einmal durch reine Dezision festgelegt worden sind.

<sup>41</sup> Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Köln 1950, bes. 91.

sche Gewaltanwendung hätte führen müssen. Das aus dem *Ius Publicum Europaeum* hervorgegangene Kriegsvölkerrecht erfuhr zwar zwischen der ersten Haager Konferenz von 1899 und der Genfer Konvention von 1949 eine eindrucksvolle Kodifikation. Es wurde nicht zuletzt von den modernen pazifistischen Bewegungen gefordert und unterstützt. Aber seine Kriterien wurden von der imperialen Politik der kriegswilligen Mächte ungehemmt mißachtet. Im Rückblick wird man kaum anders urteilen können, als daß die Beachtung auch nur der Minimalkriterien der Lehren vom gerechten Krieg allen Völkern viel Ungerechtigkeit und Leid erspart hätte. Für mich ist es immer wieder tief beeindruckend und befremdlich zugleich, in den Memoiren evangelischer Theologen unseres Jahrhunderts zu lesen, daß ihnen durchaus klar war, daß Hitlers Krieg niemals ein gerechter sein konnte. Hätten sie sich an jenen Rat Luthers gehalten, wie er ihn in der *Kriegsleuteschrift* von 1526 dem Obersten Assa von Kramm gab, so hätten sie nicht mittun dürfen. Aber die Loyalität zu Staat, Volk und Führer wog schwerer. Wer rief schon in Erinnerung, was Luther anlässlich der Wurzener Fehde geschrieben hat:

„Und Rat trewlich, das, Wer unter solchem unfriedlichen fursten kriegt, das er lauffe, was er lauffen kan, aus dem felde, errette seine seele und lasse seinen Rachgyrigen, unsynnigen fursten allein und selbs mit denen, mit so yhm zum teuffel faren wollen, kriegten. Denn Niemand ist gezwungen, sondern viel mehr yhm verboten, fursten und Herrn gehorsam zu sein oder Eid zu halten zu seiner seelen verdammis, das ist wider Gott und Recht.“<sup>42</sup>

Spätestens angesichts des modernen Luftkrieges, der Flächenbombardements und der daraus folgenden Unmöglichkeit, die Zivilbevölkerung vor kriegerischer Gewalt zu schützen, hätte man eine Lehre vom rechtmäßigen Krieg erfinden müssen, wenn es sie nicht gegeben hätte. Man hat aber statt dessen in dieser neuen Lage die Anwendbarkeit der Lehre bestritten. Daß Kriege überhaupt gerecht sein könnten, wurde nunmehr weithin verneint – obwohl es selten in der Geschichte ein klareres Beispiel für einen unprovzierten Angriffskrieg gab wie es die Auslösung des Zweiten Weltkrieges war; wenn irgendwann, dann war hier militärische Verteidigung gerecht und rechtmäßig. Verblüffend freilich ist vor allem, daß der Abschied vom gerechten Krieg nach 1945 mit der Hinnahme und Billigung neuer Aufrüstung einschließlich nuklearer Bewaffnung einherging.

Nach 1945 haben sich Kirchen und Theologen in vielen Ländern bemüht, die durch die Existenz von Atomwaffen gewandelte Situation unter ethischen Gesichtspunkten zu reflektieren<sup>43</sup>. Der internationale Vergleich läßt erkennen, daß in Ländern, die selbst nuklear bewaffnet waren und die für den Fall eines Krieges mit Einmischung von Kernwaffen mindestens die Chance einer Wiederaufbaufähigkeit sahen – die also einen Atomkrieg irgendwie für „führbar“

<sup>42</sup> WA Br 10, 35.

<sup>43</sup> Dazu ausführlicher meine Studie: *Kernwaffen und die Frage des gerechten Krieges als Problem ökumenischer Friedensethik seit 1945*, Habil. Schr. Heidelberg 1983 (masch.).

hielten –, ein Teil der kirchlich-theologischen Verständigung darauf zielte, mindestens den potentiellen Kernwaffeneinsatz so zu begrenzen, daß er mit den Standards des Kriegsvölkerrechts vereinbar bleiben würde. Wo man dagegen wußte, daß man einen derartigen Krieg nicht überleben könne, verwarf man folgerichtig diesen und jeden Krieg überhaupt. Zugleich akzeptierte man jedoch die Dislozierung von Kernwaffen zu Zwecken der Kriegsverhütung durch Abschreckung. An die Stelle des gerechten Krieges trat die vermeintlich sittlich vertretbare „gerechte Abschreckung“.

Unterhalb der Ebene von ABC-Waffen haben darüber hinaus im Prinzip alle Staaten, die Armeen unterhalten, sich die Option militärischer Gewaltanwendung zur Abwehr eines (unprovokierten) Angriffs vorbehalten. Völkerrechtlich kann man sich dazu auf das aus der staatlichen Souveränität herzuleitende kollektive Selbstverteidigungsrecht gemäß Art. 51 der UN-Charta berufen. Dieses Notwehrrecht kann nach herrschender Völkerrechtslehre auch Beistandspflichten für angegriffene Mitglieder eines politisch-militärischen (Verteidigungs-) Bündnisses umfassen. Kirchen, deren Mitglieder in diesem Rahmen einen Militärdienst leisten, können diesen Dienst als sittlich vertretbar nur anerkennen, wenn sie letztlich auf die Kriterien der *bellum-iustum*-Lehren zurückgreifen.

Diese allgemeine Problematik erhält durch die Art moderner Waffensysteme und militärischer Strategien allerdings eine gänzlich neue Qualität, wodurch auch die herkömmliche Rede von einer militärischen *ultima ratio* in eine ganz neue Konstellation tritt.

Das hier zum Ausdruck kommende Dilemma der Nuklearstrategie ist vielfach analysiert worden. Hier sollen nur die theologisch-ethischen Reaktionen, besonders in Deutschland, interessieren. Man kann drei typische Argumentationsformen unterscheiden. Die erste Position ist die des Pazifismus, der nie gerechte Kriege billigte und hier insofern unberücksichtigt bleiben kann. Die zweite Position wurde in Deutschland am konsequentesten von Helmut Gollwitzer vertreten, der die klassische Theorie beim Wort nahm und zu dem Ergebnis kam, daß ein Nuklearkrieg – wie jeder Krieg mit Massenvernichtungswaffen – niemals gerecht sein könne und deshalb ein Christ ihn weder vorbereiten noch ausfechten dürfe. Die dritte Position teilte Gollwitzers theoretische Konklusion, aber nicht seine praktische Konsequenz. Diese Position läßt sich in ihrer bedenkenswerten Intention am zutreffendsten charakterisieren, wenn man sieht, daß für sie Kernwaffen gerade kein *Mittel* rechtmäßigen Zwanges sein können und sollen, sondern dasjenige *Problem* darstellen, das politisch einstweilen mit der größten Aussicht auf Kriegsverhütung nur durch eine Strategie der Abschreckung eingegrenzt werden kann.

Realistischerweise wird man hinzufügen müssen, daß zwischen dieser Theorie der Abschreckung im theologischen und philosophischen Diskurs einerseits und der sehr viel robusteren Weltsicht und dem Verständnis ihrer Aufgabe seitens des Militärs andererseits immer eine mehr oder weniger große Diskrepanz herrschte. Dennoch ist diese theoretisch-ethische Diskussion vielleicht

nicht ganz an den handfesten militärischen Planungen in West und Ost vorbeigegangen. Adenauers berüchtigte Rede von den atomaren Gefechtsfeldwaffen als einer Art Artillerie teilt schon lange niemand mehr, und das Insistieren von Friedensbewegungen und Kirchen auf diesen Fragen hat wohl mehr Soldaten nachdenklich gemacht, als man öffentlich erfuhr. Die Entwicklung zeigt aber zugleich, daß die Fixierung auf das moralische und völkerrechtliche Problem der Kernwaffen nur zu leicht davon ablenken kann, daß auch unterhalb der nuklearen Schwelle Kriege möglich bleiben; von der Notwendigkeit, auch deren Gründe zu beseitigen oder einzugrenzen, hat die vordergründige Betonung der Atomkriegsproblematik leider weitgehend abgelenkt.

Bekanntlich hat keine der skizzierten friedensethischen Positionen den Rang einer einmütig vertretenen Grundstellung in den Kirchen gewinnen können – das gilt nicht nur für den Protestantismus, sondern auch für die römische Kirche. Aber angesichts der Nachrüstung Anfang der 80er Jahre und des ungebremsten Rüstungsexports wuchs die Einsicht, daß dieses System einer prekären Abschreckungsbalance auf Dauer nicht haltbar sein könne. Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vor allem haben dieser Einsicht zu tieferer Begründung und weiter Verbreitung verholfen<sup>44</sup>. Aber solange der Systemantagonismus zwischen den liberalen Demokratien und der Sowjetunion mit ihren Satelliten als für absehbare Zeit unabänderlich erschien, war schwer zu sehen, wie eine politische Öffnung der Lage möglich sein solle. Andererseits wuchs in Ost wie West der öffentliche Druck, Überrüstung und Abschreckung zu beenden. Für die meisten NATO-Staaten lag die Herausforderung in dem Umstand, „daß das liberale System der Befriedung zu denaturieren droht, wenn es längerfristig unter Bedingungen antagonistischer politischer Gegnerschaft gestellt wird oder sein Schutz mit Mitteln gesucht werden muß, deren Legitimierung mit den Grundwerten unvereinbar erscheint, auf denen liberale Ordnung basiert“<sup>45</sup>. Die Friedensbewegung war insofern ein klares Zeichen dafür, daß der innenpolitische Konsens, ohne den eine Strategie der nuklearen Abschreckung auf Dauer in liberalen Gesellschaften kaum aufrechtzuerhalten ist, zu zerfallen begann.

Die Forderung der EKD-Denkschrift von 1981 hinsichtlich des Primats politischer Friedenssicherung hätte als solche den Systemantagonismus freilich nicht aufheben können. Sie wäre ohne die Veränderungen in der Sowjetunion und im gesamten Ostblock bloßer Appell geblieben. Eine Intervention des Warschauer Paktes in Ostmitteleuropa 1989/90 wie im August 1968 hätte mit höchster Wahrscheinlichkeit alle Rüstungskontrollverhandlungen scheitern lassen und eine neue Runde der nuklearen Drohpolitik eingeleitet. Die kirchlichen und theologischen Theorien und Diskurse über den gerechten Krieg im

---

<sup>44</sup> Vgl. Helmut Zeddies, Die Absage an das System: Geist, Logik und Praxis der Abschreckung, in: Planer-Friedrich, aaO. (Anm. 2), 119–147.

<sup>45</sup> Netlich, aaO. (Anm. 4), 331. Dasselbe Argument gilt freilich auch für den Sozialismus: auch er kann nicht bestehen oder entstehen, wenn er auf politischen und militärischen Mittel basiert, die seinen Zielen und Überzeugungen widersprechen.

Atomzeitalter und seine Grenzen haben diesen Wandel nicht verursacht, aber man kann fragen, wieweit sie den Bewußtseinswandel beeinflusst haben, der den politischen Veränderungen neben allen Nützlichkeitsabwägungen doch zur Hilfe gekommen sein muß.

Unter den neuen Bedingungen, die ganz sicher noch nicht konsolidiert sind, bekommen nunmehr die Probleme militärischer Friedenssicherung eine neue Bedeutung. Die Staaten des ehemaligen Ostblocks geben sich auf der Basis der Volkssouveränität neue Verfassungen und konstituieren sich als Republiken. Die derzeit höchst komplexe Übergangslage erinnert unmittelbar an Kants Beschreibung der Schwierigkeiten einer nachrevolutionären Situation; Kant schrieb 1795/96:

„Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während derselben jeder, der sich damit gewalttätig oder arglistig bemenzt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äußere Staatenverhältnis betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist) ablegen solle, solange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muß bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.“<sup>46</sup>

Kants Theorie eines gerechten Friedens, d. h. einer Friedensordnung, die auf der Achtung für das Gesetz beruht, umfaßte neben sechs Bedingungen, die Kriegsgründe ausschließen sollen (kein Friedensschluß unter Vorbehalt, kein Erwerb eines Staates durch einen anderen, keine stehenden Heere, keine Staatsschulden für auswärtige Staatshändel, Einmischungsverbot, keine verbrecherischen Kriegsmittel), drei positive Kriterien, denen er die Form von „Definitivartikeln“ gab. Diese lauten:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.
2. Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.
3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.

Die heute vielleicht aufregendste Frage ist, ob die Veränderungen in Europa und im Verhältnis von Nord und Süd einen Zustand herbeiführen, der dieser Utopie Kants in wesentlichen Zügen entspricht. Die eingangs zitierte Rede Gorbatschows vor den Vereinten Nationen 1988 spricht für diese Perspektive. Es geht dabei um eine internationale Ordnung, die auf freiheitlichen Verfassungen aller Völker, der politischen Selbständigkeit der Staaten und der uneingeschränkten Geltung öffentlicher Menschenrechte beruht. Dies mag man einen gerechten oder mit Kant einen ewigen Frieden nennen, „zu dem man sich in der

<sup>46</sup> Zum ewigen Frieden, B79 (ed. Weischedel VI, 233 f.).

kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung (sc. des Weltbürgerrechts, W. L.) schmeicheln darf“<sup>47</sup>.

#### IV.

Diese Perspektive ist aber immer noch tatsächlich höchst begrenzt. Sie schließt eigentlich nur die europäischen und nordamerikanischen Staaten ein. Eine derartige Friedensordnung ist nicht gering zu achten, aber sie bleibt partikular und gefährdet, solange sie nicht global alle Staaten umfaßt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung der 70er und 80er Jahre, daß der bisherige und sich jetzt auflösende Systemantagonismus zwischen West und Ost einer Verschärfung der Nord/Süd-Konflikte Platz macht. Seit der ökumenischen Versammlung in Seoul scheint sich diese Drehung der Konfliktachse um 90° jedenfalls im Bewußtsein der Kirchen deutlich abgezeichnet zu haben. Im Blick auf militärische Potentiale, Kriege und Kriegswahrscheinlichkeiten in der südlichen Hemisphäre kann von einem gerechten Frieden ebensowenig die Rede sein wie hinsichtlich der ökonomischen Lage. Im Gegenteil: die Industrieländer haben selbst entscheidend dazu beigetragen, daß die herkömmlichen Konflikte noch verschärft wurden. Die Kirchen haben seit Jahrzehnten vergeblich gewarnt. Die ungelösten Probleme nuklearer Proliferation in Verbindung mit revitalisierten Religionen fundamentalistischer Art müssen zu schweren, politisch und militärisch nicht mehr lösbaren Spannungen führen. Der Gedanke an militärische Gewaltlösungen liegt dann erneut nahe; Nerlich berichtet schon vor 1989: „Für den Fall eines tyrannischen ‚externen‘ Regimes, das im globalen Maßstab zu destabilisieren droht, würden sogar liberale Amerikaner den Einsatz nuklearer Waffen nicht ausschließen.“<sup>48</sup> Eine Wiederkehr der Tyrannis- und bellum-iustum-Lehren? Die ‚islamische Bombe‘ in der Hand eines religiösen Fanatikers ist zumindest nicht undenkbar. Wenn ein solcher Fanatiker versuchen würde, sein Drohverhalten zu legitimieren, würde er vermutlich das Postulat sozialer Gerechtigkeit, die seiner Überzeugung nach derzeit vorenthalten werde, ins Feld führen. Diese *causa iusta*, so würde er argumentieren, relativiert alle Regeln, die die Verhältnismäßigkeit der Mittelwahl (*debitus modus*) einschränken wollen. Damit aber stünden wir wieder bei einer geschichtsphilosophischen Selbstlegitimation, wie sie für den Typus der leninistischen Partei im Weltbürgerkrieg typisch war – nunmehr freilich im Gewande eines angeblichen fundamentalen Systemantagonismus zwischen Nord und Süd.

Eine derartige Konstellation muß nicht entstehen, sie kann aber angesichts der zunehmenden Verelendung in Ländern der sogenannten Dritten Welt auch nicht ausgeschlossen werden. Gibt es im Lichte der Tradition der Lehre vom

---

<sup>47</sup> Ebd., B 47 (Weischedel VI, 217).

<sup>48</sup> Nukleare Abschreckung, aaO. (Anm. 14), 327.

gerechten Krieg darauf eine plausible Antwort? Ich möchte zum Abschluß einige denkbare Aspekte nennen:

(1) „Bellum iustum“ verweist auf *iustitia*, auf Recht und Gerechtigkeit. Luthers Eintreten für die Reichsreform und Kants Plädoyer für eine übergreifende Völkerrechtsordnung weisen auch den Weg für den Umgang mit dem Problem des Wissens um die Möglichkeit von Kernwaffen und den Einsatz militärischer Gewalt. Diese können und dürfen auf Dauer nicht allein nationalstaatlicher Verfügung unterliegen, ohne eine ständige latente Drohung zu bilden. Den einzigen Ausweg aus diesem Dilemma sehe ich in der völkerrechtlichen Übertragung der Kontrollbefugnisse an eine übergeordnete Instanz. Das könnte im Rahmen eines Föderalismus von Republiken eine lösbare Aufgabe sein. Historisch wäre an Gedanken der frühesten Nachkriegszeit, etwa des Baruch-Planes, anzuknüpfen.

(2) Friedenswahrung im Rahmen einer Völkerrechtsordnung setzt unter realistischen anthropologischen Annahmen auch die Bereitschaft voraus, die Einhaltung des Rechts notfalls gewaltsam zu erzwingen. Die strikte Bindung an die Standards des Völkerrechts muß dabei aber zu einem grundlegenden Funktionswandel der Streitkräfte führen: sie werden immer weniger Mittel staatlicher Souveränitätsbehauptung sein als vielmehr eine Art Polizeistatus im Rahmen der UN gewinnen. Das meint u. a. auch die Formel von der Verwandlung der herkömmlichen Außenpolitik in Weltinnenpolitik. Ich konnte mir vor einem Jahr – reichlich kühn vielleicht – vorstellen, daß die NVA der DDR weder der Bundeswehr noch der NATO zugeordnet wird, sondern in den Dienst der Aufgaben von UNO-Truppen gestellt würde.

(3) Am schwersten wiegen jedoch die weiteren Fragen, die sich aus dem wachsenden wirtschaftlichen und kulturellen Süd-Nord-Gegensatz ergeben. Nicht zu Unrecht wird ja behauptet, daß die derzeitige Weltwirtschaftsunordnung einem Krieg des Nordens gegen den Süden gleichkomme. Obwohl daran viel Richtiges ist, empfinde ich diese Diagnose als zu pauschal und wenig hilfreich. Weiter käme man vielleicht durch zwei Überlegungen: erstens hat der Zerfall des Ostblock-Sozialismus wohl gezeigt, daß die Aufhebung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft die Freiheit der Bürger gefährdet. Eine Reaktion darauf liegt in der Neukonstituierung der ‚civil society‘, der gesellschaftlichen Selbstorganisation der Bürger. Dazu gehört auch ihre freie Disposition über ökonomische Entscheidungen. Diese sind Folge und Form der Betätigung bürgerlicher Freiheit. Jede derartige Betätigung der Freiheit muß aber, zweitens, nach allgemeinen, konsensfähigen Regeln begrenzt werden. Darin liegt eine unverzichtbare Funktion des Rechtes. Es muß die Chance garantieren, die eigene ökonomische Selbständigkeit zu gewinnen und zu erhalten, und es muß Bedingungen schaffen, wie meine derartige Freiheit und Selbständigkeit mit der eines jeden anderen zusammen bestehen kann. Dies zu entfalten war bei Marx die Aufgabe der politischen Ökonomie; sie stellt sich nach meiner Überzeugung heute als die Frage nach denjenigen tragfähigen

Rechtsprinzipien, die global die Wirtschaftsfreiheit schützen und zugleich begrenzen.

(4) Der entscheidende Einwand gegen dieses Konzept liegt allerdings auf der Hand: es ist ganz aus derjenigen Tradition gedacht, deren Eckpunkte die politische Philosophie der Griechen und die Rechtsauffassungen Luthers und Kants bilden. In dieser Tradition steht auch die ökumenische Friedensethik, jedenfalls in den Kirchen des Nordens. Dieses Konzept setzt die Einsicht voraus, daß dem Sieg der Wahrheit nicht durch den Einsatz von Gewalt gedient werden kann. Nur auf der Grundlage einer prinzipiellen Unterscheidung von (philosophischer und theologischer) Wahrheit und (weltlich-partikularem) Recht, von Moralität und Legalität ist eine Friedensordnung nach Rechtsprinzipien möglich. Nur auf dieser Grundlage wird es möglich, „das Ganze einer Ordnung zu denken, ohne es beherrschen zu wollen“<sup>49</sup>. Viele Völker sind nicht zuletzt aufgrund ihrer staatlichen Geschichte weit davon entfernt, diesem Grundgedanken zuzustimmen; dem Islam als einer politischen Religion, die von wenigen individuellen Ausnahmen abgesehen niemals durch das Feuer der Kritik der Aufklärung gegangen ist, ist dieser Gedanke vollends fremd; wichtigstes Indiz dafür ist das verbreitete Unverständnis für die Bedeutung der Menschenrechte. Dennoch sehe ich keine Alternative zu einer Friedensordnung auf der Basis eines allgemein geteilten Rechtsverständnisses. Es mag aus empirischen Gründen unwahrscheinlich sein, daß dieser notwendige Gedanke die politischen Kollektive überzeugt; auch Europa und seine Kirchen haben diese Lektion erst durch Not und Leiden gelernt.

---

<sup>49</sup> Vgl. Meier, aaO. (Anm. 36).