

Wolfgang Lienemann

Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg

I. Das Dilemma des Nachkriegsprotestantismus

»Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.«

Diese Sätze der V. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, mit der die Bekennende Kirche ihren status confessionis gegenüber dem Nationalsozialismus und den Deutschen Christen bezeichnete, gehen aus von der Tatsache des Gewaltmonopols des neuzeitlichen Territorialstaates und binden dessen Legitimität an die Erfüllung der Aufgabe, für »Recht und Frieden« zu sorgen. In einem Staat, in welchem Recht und Gesetz herrschen, steht die Gewalt auf der Seite des Rechts, dem allein sie zu dienen hat. Dieser Staat verteidigt, kraft seiner Souveränität, sein im Dienste von Rechts- und Friedenswahrung stehendes Gewaltmonopol notfalls – und das heißt im Falle von Kriegen – gegen Übergriffe von außen. Die Streitkräfte erfüllen demnach den Verfassungsauftrag, zu verhindern, daß Gewaltlösungen von außen aufgezwungen und damit der Rechtsstaat, der vor Gewalt schützt, zerstört wird.¹

Mit diesen Grundsätzen konnten sich bis zum Zweiten Weltkrieg weite Kreise im deutschen Protestantismus einverstanden erklären. Sie lassen sich verstehen als eine Erläuterung des zitierten Bekenntnissatzes, also der verbindlichsten Form,

in der Äußerungen der Kirche überhaupt dargestellt werden können. Rechtmäßige Gewalt ist Gegenstand von Bekenntnisaussagen. Wenn man sich diesen Sachverhalt klarmacht, kann man erst ermessen, was es bedeutet, daß nach 1945 kein Amtsträger im deutschen Protestantismus versucht oder gewagt hat, eine Theorie des gerechten Krieges zu entwickeln und vorzutragen. Der Verzicht auf eine derartige Lehre bricht mit einer ehrwürdigen Tradition ethischer Urteilsbildung bzw. moraltheologischer Argumentation, welche von Augustinus bis Hiroshima reicht. Nach 1945 aber waren für Christen und Kirchen in Deutschland zwei Voraussetzungen der überlieferten Lehre entfallen: Die Verhältnismäßigkeit von Schutzfunktion und Zerstörungskraft ist bei den modernen Massenvernichtungswaffen nicht mehr gegeben, und die nationalstaatliche Identität, deren Sicherung dem Militär obliegt, war zerbrochen. Weithin war man überzeugt, daß Deutsche nicht auf Deutsche schießen dürften. Seither hat dieser Verzicht auf eine Lehre vom gerechten Krieg in der Regel jedoch zu in sich höchst widersprüchlichen Kompromißformeln geführt. Sie sollten die Existenz von Streitkräften mit der Unmöglichkeit, einem von ihnen geführten Kriege das Prädikat »gerecht« beizulegen, zu einem vorläufigen Ausgleich bringen. Verwundern können freilich nicht so sehr diese Formeln, sondern nur die Beharrlichkeit, mit welcher trotz zunehmender Selbstverständlichkeit und öffentlicher Anerkennung des Militärwesens diesem von kirchlicher Seite eine grundsätzliche und eindeutige Legitimation verweigert wurde und wird, welche der überlieferten Auffassung von »gerechten« Kriegen gleichkäme. Der Nachkriegsprotestantismus in Deutschland kann sich – trotz oder besser auch wegen der Militärseelsorge – nicht dazu bequemen, seinen Frieden mit einer neuen Theorie vom gerechten Krieg zu machen.

Unaufgelöst bleibt damit freilich der Widerspruch, daß einerseits ein künftiger Krieg als nicht zu rechtfertigen aufgefaßt wird, andererseits aber der Aufstellung einer Armee nicht widersprochen wird. Jedermann ist aber bekannt oder könnte zumindest wissen, daß in das atlantische Bündnis integrierte deutsche Streitkräfte in der Lage sein müssen, einen Krieg zu führen, falls die Abschreckung versagt, denn nur dann können

sie ihre Aufgaben im Rahmen der Strategie der Abschreckung erfüllen.² Diese Strategie setzt nämlich die Bereitschaft voraus, denjenigen Krieg auch führen zu wollen, der ausbricht, wenn die Abschreckung versagt. Insofern also die protestantischen Kirchen in Deutschland, abgesehen von streng pazifistischen Gruppen, sich nicht in der Lage sehen, die Beteiligung ihrer Mitglieder an den militärischen Einrichtungen und Maßnahmen im Rahmen der Abschreckungsdoktrin für unvereinbar mit dem Evangelium zu erklären, obwohl man den Krieg, der im Falle des möglichen Versagens der Abschreckung zu führen wäre, von vornherein als Sünde erklärt, wird die Unauflösbarkeit dieses Widerspruches auf Dauer gestellt. Dieses Dilemma freilich ist wohl nicht so sehr begründet in einer notorischen Entscheidungsschwäche christlichen Glaubens im politischen Bereich oder womöglich einer grundsätzlichen Loyalität von Großkirchen gegenüber dem jeweiligen Staat. Es spiegelt lediglich die allgemeine Einsicht wider, daß unter der Voraussetzung der Atombewaffnung *alle* überlieferten Maßnahmen in Sachen Kriegsbegrenzung oder gar -verhütung brüchig geworden sind. Die Nachkriegsgeschichte der protestantischen Friedensethik mußte daher so widersprüchlich bleiben wie die politischen Rahmenbedingungen, von denen sie auszugehen genötigt war.

2. Reformation und gerechter Krieg

Der deutsche Protestantismus war in der Zeit zwischen seinen vielleicht bedeutendsten Symbolen, der Augsburger Konfession von 1530 und der Barmer Erklärung von 1934, von der Überzeugung geleitet, daß der rechtmäßigen weltlichen Obrigkeit nicht nur das Amt des Strafrechts zum Zwecke des Schutzes von Frieden, Sicherheit und Freiheit im Inneren obliegt, sondern auch aufgetragen ist, die Integrität des Territoriums nach außen notfalls mit kriegerischer Gewalt zu schützen. »Iure bellare, militare«, also »rechte Kriege führen, streiten«,³ gilt als Recht der legitimen politischen Gewalten. Sieht man genauer zu, so ließe sich im Detail zeigen, daß die Reformatoren trotz ihrer Ablehnung des Pazifismus der

Schwärmer oder Humanisten im allgemeinen zu einer eher einschränkenden Auslegung des »iure bellare«⁴ neigten. In bezug auf den besonderen Fall des Türkenkrieges ließen sie sich jedoch bisweilen zu ausgesprochen martialischen Ratschlägen hinreißen. Luther hatte 1523 in seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit*⁵ grundsätzlich den Rahmen für die Beteiligung der Christen am Kriegsdienst abgesteckt: Erstens dürfe kein weltlicher Stand gegen die ihm übergeordnete Obrigkeit Krieg führen; zweitens solle im Fall von gleichgestellten Obrigkeiten, also in dem Bereich der heute so genannten zwischenstaatlichen Beziehungen, zunächst im Konfliktfall »Recht und Frieden«,⁶ also einvernehmliche Streitschlichtung, angeboten werden, und erst im Falle der Zurückweisung sei es erlaubt, dann aber auch zum Schutz der Untertanen geboten, Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen; in diesem Falle seien die Untertanen zum Kriegsdienst verpflichtet; drittens schließlich gelte diese Pflicht jedoch nicht, wenn die Obrigkeit einen Krieg zu Unrecht führe, wobei freilich im Zweifelsfalle die Entscheidungskompetenz bei der jeweiligen Obrigkeit selbst liege.⁷ Grundsätzlich gilt aber, auch und besonders für den zweiten Fall: »wer Krieg anfehlet, der ist unrecht«.⁸ Einzig zum Schutz der Untertanen gegen (innere und äußere) Eingriffe in Leben, Sicherheit und Recht übt die Obrigkeit ihr Amt, indem sie Verteidigungskriege führt.

Es würde den Rahmen dieser Skizze sprengen, die tiefere theologische Begründung dieser ethischen Argumentation in Luthers Zuordnung von geistlichem und weltlichem Regiment näher zu entfalten.⁹ Von Gewicht sind aber zwei wesentliche Kriterien, die über die Rechtmäßigkeit eines Krieges zu urteilen gestatten: Erstens ist ein gerechter Krieg immer ein Verteidigungs- und nie ein Angriffskrieg, und zweitens kann ein Religionskrieg niemals ein gerechter Krieg sein.¹⁰ Mit der ersten Bestimmung steht Luther ganz in der Tradition der überlieferten Auffassungen¹¹, während er dem zweiten Kriterium in seinen Äußerungen zum Türkenkrieg zumindest teilweise selbst widersprochen haben dürfte. Im Falle des billigenwertigen Verteidigungskrieges vergleicht Luther die entsprechenden Vorkehrungen und Handlungen der Obrigkeit mit denen der Polizei und des Chirurgen,¹² die ein kleines

Übel in Kauf nehmen müssen, um größerem Unglück zu wehren, so daß Ziele und Mittel eines Verteidigungskrieges in angemessenem Verhältnis zueinander stehen.

Sowohl dieses Prinzip der Verhältnismäßigkeit als auch jenes der bedingungslosen Ablehnung eines Religionskrieges hat Luther angesichts der Türkengefahr seit etwa 1525/26 teilweise preisgegeben, nachdem sowohl er wie auch Melanchthon nur wenige Jahre zuvor dem Türkenkrieg nicht hatten zustimmen können.¹³ Nach der Erfahrung des Bauernkrieges und im Zuge der schärferen Profilierung der Lehre von den zwei Regimenten erscheint der Krieg gegen die Türken einerseits als Gerechter Krieg im Sinne der der Obrigkeit aufgetragenen Verteidigung zum Schutz und Nutzen der Bürger und ihres Glaubens, andererseits zwar nicht als offensiver Glaubenskrieg, wohl aber als eine derart endzeitliche Kriegerschei- nung, »daß nach dem Türken flugs das Gericht und die Hölle folgen soll«.¹⁴ Als Katastrophe des unmittelbar bevorstehenden Endgerichtes sprengt dieser Krieg jegliche Verhältnismäßigkeit der Mittel.

Wer sich unterfängt, das Ende aller bisherigen Geschichte in einem letzten Krieg vorauszusagen (sei es gegen den Antichrist, sei es gegen die Bourgeoisie), sieht sich anscheinend aus der Logik der Sache dazu gedrängt, die das Kriegsgeschehen eingrenzenden Bestimmungen der Lehre vom gerechten Krieg über Bord zu werfen. Das Ergebnis ist dann oft der Einsatz brutalster »letzter« Mittel zur Gegenwehr um nunmehr *jeden* Preis:

»Ich wollte wünschen (wo unsere Sünden vor Gott so viel Verstand und Muß ließen), daß alle Deutschen so gesinnt wären, daß sich kein Flecklein noch Dörflein vom Türken plündern noch wegführen ließe, sondern wenns zu solchem Ernst und Not käme, daß sich wehrte, was sich wehren könnte, jung und alt, Mann und Weib, Knecht und Magd, bis daß sie alle getötet wären, dazu selbst Haus und Hof abbrennten und alles verderbten, daß die Türken nichts als kleine Kindlein fänden, welche sie doch ohnehin aufspießen und zerhacken, wenn sie uns lebendig wegführen, so daß wir daneben doch nicht helfen können. Und (ich wollte), daß solches mit vorhergehendem Gebet zu Gott geschehe, darin sie alles seiner Gnade befählen, und als im Gehorsam gegen die Obrigkeit, wie oben gesagt. Es wäre ja besser, daß man den Türken ein leeres Land überließe als ein volles.«¹⁵

Hier wird der Kriegsgegner in der Sicht einer apokalyptischen Lehre von den letzten Dingen, die sich im Besitz prophetischer Erkenntnis um das Ziel und das letzte Geheimnis der Geschichte zu wissen meint, zum letzten Feind. Seine Vernichtung scheint auch um den Preis des eigenen Unterganges geboten zu sein. Die apokalyptische Sicht verzehrt und entwertet die irdische Geschichte, die der Schauplatz begrenzter Kriege und gefährdeten Friedens ist, und an die Stelle des nie einfach vernunftlosen »gerechten Krieges« tritt der totale, weil letzte Krieg.

3. Der Protestantismus vor der Zerreißprobe der Aufrüstung

Daß der nächste Krieg ein totaler werden könnte, aber so, daß nicht Gott die Geschichte in seinem Gericht beendet, wie Luther dachte, sondern daß die Menschen mit den von ihnen geschaffenen Massenvernichtungsmitteln das Überleben ihrer eigenen Gattung aufs Spiel setzen, ist die Hypothek, unter der alles Nachdenken über Krieg und Frieden seit Hiroshima steht. Was Luther in seiner Türkenpredigt als Zeichen der Endzeit gedeutet hatte – die Möglichkeit, daß die bisherige Geschichte in einem letzten Krieg endet –, ist heute, wenn es zu einem massiven Einsatz von Atomwaffen kommt, technisch möglich geworden. Auch wenn dies nicht das Ende der menschlichen Gattung bedeuten müßte,¹⁶ sondern womöglich in einem weltweiten Atomkrieg vor allem die nördliche Hemisphäre betroffen wurde, dürfte danach nicht mehr im Sinne der bisherigen Geschichte von der Gattung des »homo sapiens« die Rede sein können. Mit dieser Einschränkung aber kann gesagt werden, daß die Apokalypse technisch möglich geworden ist:¹⁷

»Ein totaler Weltkrieg in der näheren Zukunft wäre eine Katastrophe von Ausmaßen, wie sie bisher nicht bekannt waren. Er würde aber die Menschheit keineswegs ausrotten; sofern es ein Trost sein sollte, zu denken, danach sei wenigstens alles zu Ende, so haben wir keine Aussicht auf diesen Trost.«¹⁸

Diese Diagnose, so zeigten die Auseinandersetzungen im deutschen Nachkriegsprotestantismus, wurde weithin geteilt, aber über die Frage, welche Konsequenzen daraus für das überlieferte Denken über Krieg und Frieden zu ziehen seien, kam es zu gegensätzlichen Auffassungen, die die EKD bis an den Rand einer Kirchenspaltung brachten.

Versucht man, diese Fragen etwas näher zu betrachten, so bietet es sich an, drei Komplexe zu unterscheiden: Die Entwicklung einer Friedensethik im Rahmen der Ökumenischen Bewegung, die Diskussion um die Wiederbewaffnung der BRD und die Auseinandersetzungen um die Frage einer atomaren Bewaffnung der Bundeswehr.

3.1. Die Stellung zum Krieg in der ökumenischen Bewegung

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat mit der sozialistischen Arbeiterbewegung eine bemerkenswerte Eigenschaft gemeinsam: Beide betonen diejenigen Bestimmungen und Ziele ihrer Organisation, durch welche eine Solidarität und Loyalität begründet sind, die die Beschränktheiten der nationalen Grenzen übersteigen. Die Mitglieder der Arbeiterbewegung betonen den Internationalismus ebenso programmatisch wie die christlichen Kirchen ihre weltweite Sendung, Gemeinschaft und (wenn nicht erreichte, so doch zu suchende) Einheit. Für beide war, gemessen an ihrem Selbstverständnis, der Ausbruch des Ersten Weltkrieges eine Katastrophe.¹⁹ Bekanntlich nahm diejenige kirchliche Protestbewegung, die später als »dialektische Theologie« Epoche machte, mit der radikalen Absage an jene theologischen Lehrer ihren Anfang, die im Namen der »Ideen von 1914« zum Kriege aufriefen.²⁰ Auch wenn große Teile der evangelischen Christenheit und besonders ihrer Pfarrerschaft nie ein loyales Verhältnis zur Demokratie der Weimarer Republik fanden, war gleichwohl mit dem Ende des Krieges die Zeit des Nationalprotestantismus abgelaufen. Die Ökumenische Bewegung war der Raum, in welchem, freilich äußerst zögernd und widerstrebend, die Entdeckung zu machen war, daß Christen eine höhere Loyalität kennen als nur gegenüber Volk und Nation.

Hier begann schon mit der Weltkonferenz für Praktisches

Christentum von 1925 in Stockholm ein Prozeß des Umdenkens. Er setzte sich 1937 in einer weiteren großen Konferenz in Oxford fort und wurde durch den Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg zwar unterbrochen, konnte aber dadurch in seiner inneren Folgerichtigkeit nicht mehr beendet werden. Überblickt man diese Zeit,²¹ in der die getrennten Kirchen in großen Schritten sich aufeinander zubewegten, dann zeigt sich die allgemeine Überzeugung, daß für Christen die Beteiligung an Kriegen, welche doch seit Augustinus gleichsam zur legitimen Normalität gehört hatte, zunehmend die lange erhaltene Fraglosigkeit einzubüßen begann. »Der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Streitigkeiten durch physische, mit Heimtücke und Lüge sich verbindende Gewalt, ist unvereinbar mit der Gesinnung und dem Verhalten Christi und darum auch mit der Gesinnung und dem Verhalten der Kirche Christi.«²² Diese Grundüberzeugung ist seither das Leitmotiv der ökumenischen Friedensethik und wohl selten so sorgfältig durchdacht worden wie auf der Konferenz von Oxford (1937).²³ Doch gerade diese Konferenz konnte sich angesichts der wachsenden Bedrohung durch das nationalsozialistische Deutschland nicht der Einsicht verschließen, daß mit einer abstrakten Negation von Gewalt und Krieg wenig gewonnen sei. Man mußte differenzieren, und das bedeutete nichts anderes, als diejenige Vernunft, welche dem Gewaltgebrauch im Dienste von Recht und Sicherheit innewohnt, jedenfalls bedingt anzuerkennen.

Drei Möglichkeiten christlicher Stellungnahme zum Krieg unterschied der Bericht der Oxforder Konferenz:²⁴ Erstens die Auffassung, daß jeglicher Krieg Sünde sei, Christen deshalb ihre Beteiligung radikal verweigern müßten und vielmehr aktive Friedensarbeit zu leisten hätten. Zweitens wird die Möglichkeit auch künftiger Gerechter Kriege eingeräumt, und zwar entweder unter der Bedingung, daß die Kriegsgründe im Einklang mit dem geltenden Völkerrecht stehen, oder als Nothilfe für folgende Fälle:

»Um den Opfern eines unprovokierten Angriffes zu Hilfe zu kommen, oder Unterdrückten Freiheit zu verschaffen, würde es ihnen, wenn alle anderen Mittel versagt haben, als christliche Pflicht erscheinen, zu den Waffen zu greifen.«²⁵

Drittens gab es auch die vor allem von Lutheranern vertretene Meinung, daß keine menschliche Anstrengung den Krieg als gleichsam sozialanthropologische Gegebenheit überwinden könne. Der Christ schulde daher auch als Soldat seiner Obrigkeit Gehorsam, außer »wenn er unbedingt gewiß ist, daß sein Land für eine ungerechte Sache kämpft«. ²⁶

Man vermochte sich für keine dieser Auffassungen verbindlich zu entscheiden, und seither gibt es weder in der Ökumene noch in Deutschland eine von den evangelischen Christen, ihrer Kirche und den kirchenleitenden Organen einigermaßen einheitlich und weithin konsensfähig vertretene ethische Position bezüglich Krieg und Frieden. Die Gegensätze von Oxford haben lediglich stets neue Ohnmachtsformeln gezeugt, deren Erstfassung 1937 lautete:

»Wir behaupten nicht, daß eine dieser Stellungnahmen vom christlichen Standpunkt aus als die einzig mögliche Haltung bezeichnet werden kann. Die Kirche muß es deutlich aussprechen, daß diese ungeklärte Lage ein Zeichen der Sünde ist, in die ihre Glieder verstrickt sind.« ²⁷

In dieser »Sünde« hat die ökumenische nicht weniger als die deutsche Friedensethik bis heute verharrt. Auch die vielzitierte Zwischenüberschrift eines Sektionsberichtes der I. Vollversammlung des neugegründeten Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein« ²⁸ formuliert keinen neuen Konsens, sondern eine Maxime, die die gleichen gegensätzlichen Handlungsmöglichkeiten unter sich zu befassen vermag wie zuvor. Aus der jeweiligen Situation ist es verständlich, daß man nicht völlig auf die Möglichkeit verzichten mochte, auch künftige Kriege als gerechte auszuweisen oder dies zumindest zu versuchen: Wie hätte man 1937 gegenüber der drohenden Aggression Hitlers das Recht auf Widerstand, Abwehr und damit einen Verteidigungskrieg preisgeben, wie 1948 bei der Berliner Blockade oder 1950 nach Ausbruch des Korea-Krieges auf die Möglichkeit, mit Waffengewalt einer jedenfalls denkbaren kommunistischen Expansion zu begegnen, verzichten können? Die Zeiten waren den Friedensmachern, den Pazifisten, die die Bergpredigt glücklich preist, nicht günstig. So blieb die Ökumenische Bewegung mehrheitlich im Kern dabei, daß für den

Extremfall auch künftig die Möglichkeit gerechter Kriege eingeräumt werden müsse, wobei freilich die Einschränkungen, unter denen diese Möglichkeit stand, von der auch kirchlich akzeptierten Kriegsfreudigkeit früherer Zeiten wie durch Welten geschieden waren.

3.2. *Die Remilitarisierung der Bundesrepublik*

Wie schnell die politische Realität den guten Willen, nicht mehr auf kriegerische Gewalt, auch nicht für den Notfall, zu setzen, immer wieder außer Kraft setzen kann, mußte der deutsche Protestantismus in den Jahren 1950/51 schmerzlich erfahren. Man kann diese ethische Kehrtwendung des deutschen Protestantismus nach dem Ausbruch des Koreakrieges am 25. Juni 1950 sogar ziemlich genau datieren: auf den August 1950.

Man erinnere sich: Das Wort der Kirchenversammlung der EKD in Eisenach vom 13. 7. 1948 endete mit den Sätzen:

»Auf der Gewalt liegt kein Segen, und Kriege führen nur tiefer in Bitterkeit, Haß, Elend und Verwahrlosung hinein. Die Welt braucht Liebe, nicht Gewalt. Sie braucht Frieden und nicht Krieg. Die Heilige Schrift sagt: ›Durch Stillesein und Hoffen werdet ihr stark sein!‹ Und unser Herr Jesus Christus spricht: ›Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdrreich besitzen. Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen.«²⁹

Die Synode von 1950 in Berlin-Weißensee bekräftigte diese Auffassung, doch schon hier meldete sich im Gewande notwendiger Differenzierungen auch die Frage nach der überlieferten Lehre vom gerechten Krieg erneut an. Neben streng pazifistischen Positionen stand die mehrheitlich geteilte Ansicht, daß ein Krieg mit modernen Massenvernichtungsmitteln kein für Christen akzeptables Mittel der Politik mehr sein könne. Gleichwohl mochte man sich nicht vorbehaltlos pazifistisch entscheiden. »Das allgemeine Unbehagen an dieser Ratlosigkeit fand einen positiven Ausdruck schließlich in der gemeinsamen Entscheidung, sich hinter die Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen zu stellen.«³⁰ Diese Selbstverpflichtung der Kirche, die Kriegsdienstverweigerer unter ihren besonderen Schutz zu stellen, macht deutlicher als viele

Worte, daß man bereit war, aus der Tatsache Konsequenzen zu ziehen, daß Christen höhere Loyalitäten kennen als die zu Volk und Staat.³¹ So war es auch nur folgerichtig, daß der Rat der EKD nach dem Ausbruch des Korea-Krieges am 27. 8. 1950 in Essen die berühmten Worte formulierte:

»Einer Remilitarisierung Deutschlands können wir das Wort nicht reden, weder was den Westen noch was den Osten anbelangt. Die Pflicht der Kirche kann es immer nur sein, die schwergerüsteten Mächte der Welt wieder und wieder zu bitten, dem heillosen Wettstreit ein Ende zu machen und friedliche Wege zur Lösung der politischen Probleme zu suchen. In jedem Fall aber muß derjenige, der um seines christlichen Gewissens willen den Dienst mit der Waffe verweigert, die Freiheit haben, sein Gewissen unverletzt zu erhalten.«³²

Wenige Tage später wurde das Memorandum des Bundeskanzlers Adenauer über die Sicherung des Bundesgebietes nach innen und außen dem geschäftsführenden Vorsitzenden der Alliierten Hohen Kommission, General McCloy, übergeben.³³ Seit Mitte August lag dem Kanzler eine Denkschrift des General Speidel zur Wiederbewaffnung vor; am 15. 8. und 25. 8. wurde das Kabinett informiert, aber von der inzwischen erfolgten Übergabe des Memorandums an McCloy erfuhren die Minister erst aus der Zeitung des nächsten Sitzungstages, am 31. 8.³⁴ Damit kam es zum Eklat: Heinemann trat vom Amt des Innenministers zurück. Adenauers Memorandum folgte dem bis heute offensichtlich gültigen Grundmuster, zunächst (»der ganze Ernst der Situation«) mit ausgewählten Zahlen die Schwere der sowjetischen Bedrohung möglichst drastisch darzustellen, sodann Vermutungen über die dahinter stehenden strategischen Pläne auszusprechen (»Nachrichten über die Zielsetzung«), demgegenüber die eigenen Kräfte als möglichst schwach hinzustellen, um schließlich eine politische Schlußfolgerung zu ziehen. Diese betraf v. a. die Forderung einer erheblichen Verstärkung der westlichen Besatzungstruppen mit dem entscheidenden Zusatz:

»Der Bundeskanzler hat ferner wiederholt seine Bereitschaft erklärt, im Falle der Bildung einer internationalen westeuropäischen Armee einen Beitrag in Form eines deutschen Kontingents zu leisten. Damit ist eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß der Bundeskanzler eine

Remilitarisierung Deutschlands durch Aufstellung einer eigenen nationalen militärischen Macht ablehnt.«³⁵

Innerhalb weniger Tage also hatten sich der Rat der EKD, dem Adenauers Innenminister als Präses der Synode angehörte, unmißverständlich gegen die Remilitarisierung, der deutsche Kanzler ebenso eindeutig für einen deutschen Beitrag zur westeuropäischen Verteidigung ausgesprochen.

Von diesem Datum an sucht man vergebens nach gesamt-kirchlichen Äußerungen, sei es der EKD-Synode, sei es des Rates der EKD, die in der unzweideutigen Sprache der Eisenacher Kirchenversammlung von 1948, der Synode von 1950 oder des zitierten Ratswortes vom 27. 8. 1950 eine Remilitarisierung Deutschlands zurückgewiesen hätten. Jene von Adenauer im Zeichen des Korea-Krieges vollzogene Weichenstellung erwies sich damit als Ursprung, besser noch als Katalysator einer folgenreichen Dissoziierung im deutschen Protestantismus, deren Auswirkungen bis in die späten 70er Jahre reichen.

Seit dem Spätsommer 1950 wird die Position eines deutschen Waffenverzichts nur noch von Minderheiten vertreten, die überwiegend der bruderrätlichen Tradition der Bekennenden Kirche entstammen und deren in der breiteren Öffentlichkeit bekannteste Exponenten Karl Barth, Gustav Heinemann, Hans Joachim Iwand und Martin Niemöller waren. Dabei waren die Begründungen für den geforderten Verzicht auf die erneute Aufstellung deutscher Streitkräfte keineswegs einheitlich. Karl Barth³⁶ betonte vor allem die Notwendigkeit eines Bruchs mit der Tradition des deutschen Militarismus und die entsprechenden Erwartungen der Völker, die darunter zu leiden gehabt hatten; Heinemann stellte vor allem jene (geschichts-)theologische Erfahrung heraus, die er wiederholt in die Worte kleidete, daß Gott als Herr der Geschichte in der Niederlage von 1945 dem deutschen Volk die Waffen aus der Hand geschlagen habe;³⁷ und Niemöller³⁸ sah, wohl nicht zuletzt auf Grund seiner alten deutschnationalen Überzeugungen, in einer Remilitarisierung vor allem die Besiegelung der deutschen Teilung und darin eine auf Dauer virulente Ursache künftiger Friedensgefährdungen. Einzig Iwand³⁹ hat schon 1950 in seinem Entwurf für die Synode von Berlin-Wei-

ßensee in ruhiger Entschlossenheit gewagt, das Bild des vergangenen wie der künftigen Kriege unmittelbar zentralen Aussagen der Heiligen Schrift zu konfrontieren. Die Greuel des modernen Krieges, so seine Auffassung, haben längst jene apokalyptischen Ausmaße angenommen, die dieses Mittel – als das »kleinere Übel« – nicht mehr als tauglich zur Erreichung gerechter Zwecke erscheinen lassen: »Der moderne, totale Krieg nähert sich in besorgniserregender Weise einem von oben her organisierten Mord, so daß auch die Staaten, die ihn führen und radikalieren müssen, dadurch die sittlichen Grundlagen ihrer eigenen Autorität verlieren.«⁴⁰ Iwand gibt über diese Begründung des Endes »gerechter« Kriege hinaus sehr konkrete Hinweise auf weiter bestehende Kriegsursachen und die daraus zu folgernden Aufgaben einer Friedenspolitik, die zur damaligen Zeit keineswegs als illusionär hätte abgetan werden können. Es gelang ihm aber nicht, für seine Überzeugungen und Argumente über die Kreise der Bruderschaften hinaus wesentliche Zustimmung zu erzielen, aber die schon bald beginnende Diskussion um die Frage der Atombewaffnung ließ deutlich werden, daß Iwands Entgegensetzung von moralisch-theologischem Urteil und der von der Technik neu bestimmten Qualität des modernen Krieges exakt jenen Punkt markierte, an dem der Abschied des deutschen Protestantismus von der Theorie des gerechten Krieges unabweisbar wurde. Dieser lange Abschied dauert freilich, wie zu zeigen ist, bis in die Gegenwart an.

3.3. Am Rande der Kirchenspaltung: Diskussion der Atombewaffnung

Am 1. November 1952 erfolgte die erste amerikanische H-Bomben-Explosion, am 12. August 1953 zogen die Russen nach; im Januar 1954 erklärte J. F. Dulles die »massive retaliation«⁴¹ als gültige US-Strategie. In Deutschland nahm in diesen Jahren die theologisch-ethische Diskussion um die Fragen von Krieg und Bewaffnung zunehmend provinzielle Züge an, indem man sich vor allem um die Klärung theologischer Prinzipienfragen bemühte, zugleich aber mit wachsendem Abstand vom Zweiten Weltkrieg die konkreten Ausfor-

mungen von Kriegstechnik, Strategie und Aufrüstung mehr und mehr als Angelegenheit der »Fachleute« betrachtete. Dabei findet sich schon 1950 eine Erklärung aus lutherischer Feder, die in ihrer Struktur bis heute als typisch für diese Position gelten darf.⁴² Einerseits wird »das Anliegen des Niemöllerkreises«, »Politik aus Glauben zu betreiben« (S. 72), ausdrücklich gebilligt, insofern die kirchlichen Friedensmahnungen konkreter Anwendung bedürfen (S. 73). Andererseits aber wird der Anspruch »allgemeiner christlicher Verbindlichkeit«, der damit verbunden sei, streng zurückgewiesen:

»Wir sind von Luther her außerordentlich empfindlich gegen eine solche Verwechslung und Vermischung der theologischen und politischen Ebene, wobei in schwärmerischem Enthusiasmus schließlich die Gestaltungsprinzipien für das politische Leben unmittelbar dem Evangelium entnommen werden. Das eigentliche Amt der Kirche wird so in ein politisches verfälscht, aus dem Evangelium wird Gesetz.« (S. 73)

Wer, wie Niemöller, nicht zu einem grundsätzlichen Pazifismus bereit sei, müsse seine letzte Entscheidung bezüglich Rüstung und Krieg aber situationsabhängig treffen, und hier gebe es stets Beurteilungsunterschiede angesichts derselben Lage.

»Wer sich vom grundsätzlichen Pazifismus unterscheidet, gibt damit zu, daß in dieser Welt der Gewalt und der Vergewaltigung die Obrigkeit eines Volkes unter Umständen gezwungen sein kann, um eines besseren Friedens und der Wiederherstellung einer vorläufigen Ordnung willen einen Krieg hinzunehmen und in der Verantwortung vor Gott zu führen.« (S. 74)

Allerdings, so wird vorgebeugt, könne und wolle man damit nicht zur Lehre vom »gerechten Krieg« zurücklenken,⁴³ wohl aber gelte es einzusehen und einzuschärfen, daß man in der, theologisch gesprochen, unerlösten Welt nie aus der »ausweglose(n) Zwangssituation« herauskomme, »daß Waffenlosigkeit den Anreiz zur Vergewaltigung durch andere bietet, daß aber auch eine um des Friedens willen oft für notwendig gehaltene Rüstung ebenso notwendig beim Kriege endet. Aus diesem *circulus vitiosus* rettet uns keine theologische und politische Klugheit, sondern allein der wiederkommende Herr.« (S. 75)

Die Begründung dieser Position erfolgt »von der recht verstandenen Lehre Luthers von den ›zwei Regimenten‹ her« (S. 75), wobei indes weder die überlieferten *Gehalte* dieser Lehre noch ihr rechtes Verständnis näher erläutert werden. Vor allem wird diejenige *Funktion* dieser Lehre⁴⁴ betont, die einem angeblichen »politischen Perfektionismus« (S. 75) wehrt und dazu anhält, den Zwangszusammenhang einer Welt von Schuld und (zwar nicht ›gerechtem‹, aber vielleicht unausweichbarem) Krieg zu ertragen. »Vielmehr lehrt uns Luther mit seiner Regimentenlehre, die Unzulänglichkeiten und Katastrophen dieser Welt zu ertragen.« (S. 76) In der Warnung vor utopischer Friedensungeduld mag diese Auffassung ihr partikuläres Wahrheitsmoment haben; in der Tradition sittlicher Urteilsbildung muß sie als Offenbarungseid wirken, denn sie besagt in ihrem harten Kern nicht weniger, als daß Kriege zwar nie gerecht, aber auch nie abschaffbar, nicht einmal zuverlässig zu verhüten sind. Das Pathos dieser These liegt in ihrem vermeintlichen historischen Realismus, der falschen Utopien abhold ist. Aber zugleich zeigt sich daran, daß der Preis für den Verzicht auf jede Lehre vom Gerechten Krieg hoch sein kann, denn diese Lehre zielte ja vor allem auf Kriegsbegrenzung und nach Möglichkeit sogar auf Kriegsverhütung. Ein Äquivalent zu dieser entscheidenden Funktion der überlieferten Lehre vermag ich dagegen nicht mehr zu erkennen, wenn man einerseits diese Lehre preisgibt, andererseits aber daraus nicht die Konsequenz zieht, künftige Kriege als »ungerecht« zu qualifizieren, sondern lediglich als unab-schaffbar betrachtet. Schwindet aber derart das normative Moment aus der Erörterung des Krieges, so verzichtet man nicht nur auf eine vielleicht überholte Lehre, sondern auch auf deren kritische, d. h. entscheidende Unterscheidungen ermöglichende Leistung: Der Krieg verwandelt sich aus einem Problem ethischer Urteilsbildung erneut in einen Aspekt des Schicksals. Gewiß war eine solche Konsequenz nicht beabsichtigt. Tatsächlich aber war durch ethische Urteile wie das zitierte der Boden dafür bereitet, daß Wiederbewaffnung und NATO-Integration westdeutscher Streitkräfte im Protestantismus akzeptabel wurden. Die Eingliederung der jungen Bundeswehr in die Struktur der NATO führte aber nicht

dazu, daß es in der allgemeinen oder der besonderen kirchlichen Öffentlichkeit eine nennenswerte Diskussion über die Bedingungen, Ziele und möglichen Auswirkungen der NATO-Strategie gegeben hätte. Vielmehr war, wenn überhaupt diese Fragen erörtert wurden, die Auseinandersetzung auf die Qualität der nuklearen Waffen gerichtet, kaum dagegen auf die Probleme der strategischen Planung, wie sie zu Abschreckung und Abwehr verwendet werden könnten.

Das Signal zur ersten breiten Diskussion dieser Fragen war der Wechsel von F. J. Strauß in das Amt des Verteidigungsministers, der das Problem einer Ausrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen akut werden ließ. Der Protest der »Göttinger Achtzehn«, zu denen u. a. Born, Heisenberg und v. Weizsäcker gehörten, vom April 1957 bedeutete, daß die führenden deutschen Physiker öffentlich gegen einen derartigen Schritt sprachen; sie erklärten, an entsprechenden wissenschaftlichen und technischen Projekten nicht mitzuarbeiten. Von hier sprang der Funke über: Es begann eine Welle öffentlicher Proteste gegen die Kernwaffen; die Ostermärsche sind noch in lebendiger Erinnerung.

Besonders die Kreise im deutschen Protestantismus, die der Bekennenden Kirche bzw. den kirchlichen Bruderschaften angehört hatten, schlossen sich diesen Protesten an. Die Synoden der Jahre 1958/59 bis zu denen der frühen 60er Jahre berieten immer wieder über diese Probleme der Atombewaffnung,⁴⁵ ohne aber zu einem tragfähigen Konsens zu gelangen. Wenn man die Vielfalt der Meinungen auf einen zentralen Gegensatz zurückführen will, dann standen sich einerseits die eher aus lutherischen Traditionen stammenden Kreise, die auch eine Nuklearbewaffnung für akzeptabel hielten, und andererseits jene bruderrätlichen Gruppen gegenüber, die die Kernwaffen schlechthin verwarfen. Beide aber waren sich, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, einig, daß es unmöglich sei, eine Lehre vom gerechten Krieg zu vertreten; diese gemeinsame Überzeugung ist unabhängig von der Frage der Atombewaffnung.

Auffallend ist dabei, daß über die strategischen NATO-Planungen öffentlich von den protestantischen Kirchen so gut wie gar nicht gesprochen wurde. Eine derartige Diskussion

hätte aber gezeigt, daß unabhängig von der umstrittenen Frage einer deutschen Atombewaffnung die Integration der Bundeswehr in das NATO-Bündnis von vornherein bedeutete, daß die Aufgaben westdeutscher Streitkräfte nur im Zusammenhang mit der Nuklearplanung der USA und der NATO verständlich waren und sind.⁴⁶ Mit dem Beschluß der Wiederbewaffnung war deshalb im Grunde die wichtigste Vorentscheidung längst gefallen, und die kirchliche Atomdiskussion bildete insofern lediglich ein Nachhutgefecht, welches zudem die schwierigsten Fragen, nämlich die der strategischen Einsatzplanung, kaum berührte.

Trotzdem geriet die EKD an den Rand einer Kirchenspaltung, denn für ihren »linken« Flügel war die Frage der kirchlichen Stellung zu den Atomwaffen eine Frage des Bekenntnisses – des status confessionis. Die Synode von Berlin-Spandau 1958 konnte die Gegensätze nicht überwinden, aber man beschloß: »wir bleiben unter dem Evangelium zusammen«. Eine »Atomkommission« wurde eingesetzt, die in den folgenden Jahren diese Probleme weiter beriet. Sie und die noch zu erwähnenden »Heidelberger Thesen« von 1958/59 schufen dann eine Kompromißplattform, die bis in die Gegenwart eine Gesprächsbasis bildet.

4. Eine Gegenstimme: Helmut Gollwitzer

Anders als die Synodalmehrheiten argumentierte als vereinzelte Stimme des Luthertums vor allem Helmut Gollwitzer. Seine einschlägigen Arbeiten kreisen um die Frage, ob und wieweit angesichts der modernen Waffen die überlieferte Kriegsethik weiterhin zur Orientierung dienen kann. Diese Fragestellung führt ihn nicht in geschichtstheologische Spekulationen über die Unabschaffbarkeit von Kriegen und Katastrophen im allgemeinen, sondern nötigt zur konkreten Prüfung, welche Gehalte der überlieferten Lehre im einzelnen beibehalten, verändert oder preisgegeben werden müssen, wenn man die Möglichkeiten künftiger Kriegsbilder nüchtern analysiert. Gollwitzer hat diese Frage schon sehr früh ausdrücklich im Blick auf die Atomwaffen erörtert, und diese Konkretion ist für ihn als Lutheraner wegen der seelsorgerli-

chen Bedeutung jeder Stellungnahme hierzu geboten.⁴⁷ Zeitgeschichtlicher Anlaß waren dazu die II. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston 1954⁴⁸ sowie die Beratungen der EKD-Synode vom Juni 1956 in Berlin-Spandau, deren Theologische Erklärung auf Initiative des Barth und Gollwitzer nahestehenden Heinrich Vogel die entscheidenden Sätze enthielt: »Das Evangelium . . . verwehrt uns, mit der Wissenschaft Götzendienst zu treiben, ihrem Fortschritt den Menschen zu opfern und sie zur Herstellung von Massenvernichtungsmitteln zu mißbrauchen, die durch keinen Zweck geheiligt werden können.«⁴⁹ Auf diese Frage, welcher Zweck das Mittel der neuen Waffentechnik legitimieren könne, versuchte Gollwitzer seine Antwort zu geben.⁵⁰

Gollwitzer nimmt seinen Ausgang bei der Atomwaffendebatte des Bundestages vom 10. 5. 1957 und der damaligen Rede des Abgeordneten und Parlamentspräsidenten Eugen Gerstenmaier, der die Möglichkeit eines gerechten Verteidigungskrieges mit der Figur des Rechtes zum Widerstand gegen einen zum Töten entschlossenen Aggressor begründet hatte: »Heute heißt das Gebot: Du sollst nicht töten: alle Kräfte daher denen, die gewillt sind, dem Mörder in den Arm zu fallen, damit er den Stoß nicht führen kann.« (S. 11) Gollwitzer fragt: Wenn es Aufgabe des Staates ist, Mord zu verhindern und insofern nach außen Kriege zu führen und nach innen das Strafrecht anzuwenden – wie steht es dann mit zulässigen und nicht zulässigen Mitteln? (S. 12) Er antwortet in mehreren Schritten folgendermaßen: Die Massenvernichtungsmittel erlauben nicht mehr die Unterscheidung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten, und die Kriegsmittel sind geeignet, das Recht zu zerstören, das sie erhalten sollen (S. 22 f.), ein künftiger Krieg würde zur Vernichtung des Gegners führen, nicht aber zu einem Rechtsfrieden der Parteien (S. 24 f.), die ABC-Waffen bedrohen auch noch künftige Generationen (S. 25 f.), und die neuen Waffen führen mit der Vernichtung des Gegners wahrscheinlich auch zur Selbstvernichtung (S. 26 f.): »Der Atomkrieg ist das Ende der Demokratie und der Freiheit, für deren Erhaltung er geführt wird.« (S. 26)

Die Gegenfrage damals – und vielleicht auch heute – lautete:

Bedeutet diese Auskunft im Extremfalle Unterwerfung und Preisgabe von Recht und Freiheit? Widerstand *oder* Ergebung? Und kann man einem Politiker diese Alternative aufnötigen? Gollwitzer meinte damals:

»Geht es (bewaffneter Widerstand gegen einen unrechtmäßigen Angriff, W. L.) in den Grenzen der erlaubten Mittel nicht, dann geht es eben nicht, dann ist hier genau der gleiche Punkt erreicht, den Luther für den Fall einer ungerechten Obrigkeit einschärfte, gegen die Aufruhr kein erlaubtes Mittel sei: Wo Gott mir nicht Vollmacht und rechte Mittel gibt, gegen ein Übel anzugehen, da ist der Raum, in dem er mir und den Meinen das Leiden beschieden und die Befreiung vom Übel sich allein vorbehalten hat . . .« (S. 33)

Die Gegenargumente waren 1957 dieselben wie 1979. Ihre zwei Grundtypen basieren auf der Unterscheidung von Abschreckung und Krieg einerseits, von strategischen und taktischen Nuklearwaffen andererseits. Das erste Argument besagt, daß allein Abschreckung den Krieg verhindere und schon die weitergehende Frage nach dem möglichen Versagen der Abschreckung und der für diesen Fall angedrohten Kriegsbereitschaft die Funktionsfähigkeit der Abschreckung selbst gefährden könne. Das zweite Gegenargument vertraut auf die ebensowenig beweisbare Annahme, daß ein künftiger Krieg mit (möglichst »sauberen«) Atomwaffen führbar bleibe, d. h. diesseits der Schwelle der Selbstvernichtung bzw. untragbarer Schadensfolgen gehalten werden könne. Letztlich operieren beide Argumente mit einem Denkverbot für den Fall, daß die Abschreckung versagt und, wie nach der heute üblichen Sprachregelung gesagt wird, zwar kein Krieg, aber der Verteidigungsfall eintritt.⁵¹

5. Die »Heidelberger Thesen« als friedensethischer Konsens

Gollwitzer hat sich diesen Argumenten wenig später gestellt, aber beide abgewiesen, auch wenn er für die damalige Zeit den Sinn und die Zweckmäßigkeit der Abschreckungsdoktrin nicht völlig bezweifeln mochte. Seine entsprechenden Ausführungen formulierte er als Stellungnahme zu den »Heidel-

berger Thesen« von 1958/59, welche den bis in die Gegenwart weithin, wenn auch oft murrend, akzeptierten Minimalkonsens deutscher evangelischer Friedensethik nach 1945 fixiert haben. Diese Thesen mitsamt dem genannten Band, in dem sie vorgelegt wurden,⁵² waren das Ergebnis einer Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft. Die Gründung dieser Kommission ging auf eine Anregung von Militärbischof H. Kunst zurück. Die erarbeiteten Thesen müssen hier zitiert werden:

- »1. Der Weltfriede wird zur Lebensbedingung des technischen Zeitalters.
2. Der Christ muß von sich einen besonderen Beitrag zur Herstellung des Friedens verlangen.
3. Der Krieg muß in einer andauernden und fortschreitenden Anstrengung abgeschafft werden.
4. Die tätige Teilnahme an dieser Arbeit für den Frieden ist unsere einfachste und selbstverständlichste Pflicht.
5. Der Weg zum Weltfrieden führt durch eine Zone der Gefährdung des Rechts und der Freiheit, denn die klassische Rechtfertigung des Krieges versagt.
6. Wir müssen versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen.
7. Die Kirche muß den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen.
8. Die Kirche muß die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen.
9. Für den Soldaten einer atomar bewaffneten Armee gilt: Wer A gesagt hat, muß damit rechnen, B sagen zu müssen; aber wehe den Leichtfertigen!
10. Wenn die Kirche überhaupt zur großen Politik das Wort nimmt, sollte sie den atomar gerüsteten Staaten die Notwendigkeit einer Friedensordnung nahebringen und den nicht atomar gerüsteten raten, diese Rüstung nicht anzustreben.
11. Nicht jeder muß dasselbe tun, aber jeder muß wissen, was er tut.«⁵³

Es wäre sehr nützlich, diese Thesen mitsamt den zugehörigen Erläuterungen durch einen fortlaufenden Kommentar sowohl auszulegen als auch einer detaillierten Kritik zu unterziehen. Dadurch aber würde der Rahmen dieses Überblicks

entschieden gesprengt. Immerhin sei auf Funktion und Rang der Thesen in zweifacher formaler Hinsicht kurz verwiesen. Zunächst bilden sie das deutsche Gegenstück zu demjenigen Dokument der ökumenischen Bewegung, das wohl die profilierteste Stellungnahme auf diesem Felde darstellt, der Studie über »Christen und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter – eine theologische Diskussion«. ⁵⁴ Zum anderen bilden die sog. Heidelberger Thesen seither – trotz ihres keineswegs kirchenamtlichen Status! – nicht nur den maßgeblichen Bezugspunkt protestantischer Friedensethik im allgemeinen, sondern »in der Evangelischen Militärseelsorge der Bundeswehr die Grundlage für die Beratung der Gewissen« im besonderen. ⁵⁵ Inhaltlich sind vor allem folgende Merkmale hervorzuheben: Einerseits halten die Thesen die Beteiligung von Christen an Maßnahmen der atomaren Abschreckung und damit im Grenzfall auch an dem Einsatz von Atomwaffen für legitimierbar, andererseits soll dies nicht weniger für den Waffenverzicht gelten. Beides versuchte man als »komplementäres Handeln« zu verstehen und damit den unüberbrückbar erscheinenden Gegensätzen, wie sie sich 1958 auf der Synode in Berlin-Spandau besonders deutlich gezeigt hatten, einen fruchtbaren Sinn zu geben (bes. Thesen 7 und 8). Entscheidend aber ist noch ein anderes Moment, nämlich der Versuch, diese wirklich oder vermeintlich unvereinbaren Optionen kritisch zu gewichten. Diese Akzentuierung zeigt sich hauptsächlich in der 8. These, welche das Ja zur Abschreckung unter den Vorbehalt einer zeitlichen Begrenzung (Noch!) stellt, denn im Schutz der nuklearen Abschreckung sollte das Atomwaffenpotential dieser Auffassung nach reduziert und abgeschafft werden. In der Erläuterung zu dieser These heißt es, daß Friedensschutz durch atomare Rüstung und Abschreckung nur zum Ziel haben dürfte, »Frieden zu bewahren und den Einsatz dieser Waffen zu vermeiden; und daß nie über seine Vorläufigkeit eine Täuschung zugelassen wird«. ⁵⁶ Nicht zwar Gerechter Krieg, aber doch eine Art »gerechter« Abschreckung wird damit toleriert, aber nur zu dem Zweck und unter dem Vorbehalt, daß dieser prekäre und riskante Behelf der Friedenssicherung tunlichst zu überwinden sei. Das Gefälle der Thesen weist also, allerdings im Felde

einer politisch-militärisch unsicheren Zwischenlage, auf einen künftig dem Christen allgemein gebotenen Waffenverzicht, den man gleichwohl der Gegenwart noch nicht meinte zumuten zu können.

Helmut Gollwitzer hat als Kommissionsmitglied in seiner Stellungnahme zu den Heidelberger Thesen⁵⁷ sowohl deren Gewinn als auch deren Verlegenheiten näher und, wie mir scheint, zutreffend erläutert. Er stellt zunächst an den Thesen 3 und 5 die qualitativ neue Einsicht heraus, daß ein Atomkrieg kein Mittel der Aufrichtung oder Wahrung des Rechtes mehr sein könne, also selbst als rechtmäßiges Mittel durch seinen Bezug auf einen gerechten Zweck nicht mehr legitimiert werden könne. Dieses Zweck-Mittel-Schema aber hatte von Aristoteles über die Moraltheologie der großen Systeme der Scholastik bis in die Neuzeit stets den formalen Rahmen der ethischen Urteilsbildung nicht nur, aber auch in Sachen Krieg und Frieden abgegeben; dieses Schema muß zerbrechen, wenn die Beschaffenheit eines Mittels sich dergestalt wandelt, daß es selbst den Zweck übergreift. George F. Kennan's Satz, daß der Atomkrieg »selbst schon die Niederlage wäre« (S. 251), faßt diese Erkenntnis zusammen.⁵⁸

Doch führt diese Einsicht in ein Dilemma: Ist der moderne Krieg nicht legitimierbar und auf Grund der Waffenqualität »absurd«,⁵⁹ so gilt damit noch keineswegs dasselbe für die Möglichkeit, mit diesem Krieg zu drohen. Diese Unterscheidung von Krieg und Kriegsdrohung begründet die Möglichkeit der Abschreckungsstrategie mit dem Ziel der Kriegsverhütung (S. 255).⁶⁰ Die Legitimität dieser Abschreckung beruht im wesentlichen auf zwei Bedingungen: Erstens muß auf Grund plausibler Gründe angenommen werden können, daß mangelnde Verteidigungsbereitschaft, als gleichsam vorweggenommene Kapitulation, einen möglichen Aggressor zu Übergriffen ermutigen könnte;⁶¹ und zweitens muß darauf vertraut werden können, daß es nicht zur Prüfung der Bereitschaft kommt, das militärische Abschreckungspotential einzusetzen. Ist diese zweite Bedingung unerfüllbar, so ist die erste eben damit auch hinfällig. Dieses Dilemma haben die Heidelberger Thesen zunächst dargestellt. Quantitativ nicht präzisierbar, aber qualitativ eindeutig stehen sich die Risiken

der atomaren (Selbst-)Zerstörung und des Verlustes der Selbstbestimmung gegenüber.

Darüber hinaus aber betont Gollwitzer gemäß den Absichten bes. von These 7 und 8 vor allem diejenigen Aussagen des Dokumentes, welche Möglichkeiten der schrittweisen Überwindung dieses Dilemmas betreffen. Als Maxime des Verhaltens angesichts der nuklearstrategischen Situation bestimmt er, daß es Christen »unter allen Umständen« verwehrt sei, »die atomare Gefahr noch zu erhöhen oder ihre Beseitigung zu erschweren« (S. 257). Die einzig verantwortbare Weise des Umgangs mit dem atomaren Abschreckungs- und Vernichtungspotential besteht danach, wie auch C. F. v. Weizsäcker stets formuliert hat, in der fortgesetzten Anstrengung, alles zu tun, was gestattet, einer Abschaffung des Krieges selbst näherzukommen. Nur unter dieser Zweckbestimmung ist für die Thesen wie für Gollwitzer die *vorläufige* Beibehaltung der atomaren Rüstung legitimierbar, also nur als ein Zustand, an dessen Überwindung mit allen Kräften zu arbeiten ist (S. 258). Ich denke, daß Gollwitzer damit die Grundtendenz der Heidelberger Thesen zutreffend interpretiert hat, wenn er erstens das überlieferte Urteilsschema vom Gerechten Krieg auf den Fall der als Drohung verwendeten Rüstung überträgt und eingrenzt, und wenn er zweitens diese Beschränkung legitimer Waffenverwendung, richtiger: Waffenbereithaltung, unter den Vorbehalt des Abrüstungsgebotes stellt.

»Im Atomzeitalter hat der Krieg (= Atomkrieg) die Chance verloren, möglicher Ausnahmefall verantwortlicher Politik zu sein, wogegen die bisher selbstverständliche und generell zugestandene Rüstung mit den jeweils modernsten Waffen zum Ausnahmefall wird, der nur unter besonderen Bedingungen und mit sehr begrenzter Zielsetzung als recht- und pflichtgemäßes Handeln anerkannt werden kann.« (S. 261)

Dieser Einsicht entspricht die enge Beziehung der 8. Heidelberger These, die die begrenzt legitimierbare Funktion moderner Rüstung *noch* anerkennt, aber *nur* als mit allen Kräften zu überwindendes Provisorium,⁶² zu der 7. These, die von der anderen Möglichkeit des völligen Waffenverzichts ohne diesen sachlichen und zeitlichen Vorbehalt spricht. Weil Abschreckung nur vorläufig sein kann und nur unter dem Vorbe-

halt dieser Vorläufigkeit anerkannt werden kann, enthalten die Thesen ein unbestreitbares Gefälle zugunsten der Entscheidung für den Waffenverzicht.

6. Zur Rezeption der Heidelberger Thesen

Seither verharret der deutsche Protestantismus in der Zwischenlage eines auf Dauer gestellten ethischen Provisoriums, das an den Nerven aller Beteiligten zerrt und alles andere als ein »frei Geständnis« und »offenes Bekenntnis«⁶³ darstellt. Zwar zeichnete sich schon seit der »Göttinger Erklärung«⁶⁴ von achtzehn prominenten Atomphysikern vom 12. 4. 1957 ab, daß eine westdeutsche nukleare Bewaffnung aus eigenen Kräften oder im Rahmen der NATO illusorisch bleiben dürfte, aber die Integration der jungen Bundeswehr in die NATO erlaubte dennoch keineswegs, die Beantwortung dieser Fragen wegen Nichtzuständigkeit abzuschieben. In dieser Situation war die Lagebeurteilung der Heidelberger Thesen im deutschen Protestantismus konsensfähig, aber ihre Folgerungen, besonders das geschilderte Gefälle zum Waffenverzicht, fanden keine ebenso breite Zustimmung.⁶⁵ Besonders der temporale Vorbehalt (»noch«!) und die Betonung der Vorläufigkeit der Legitimität der Abschreckung, wie sie in der 8. Heidelberger These formuliert sind, wurden nicht rezipiert.⁶⁶ Hier versuchte man abzumildern oder auch die eindeutige Akzentuierung vergessen zu machen, so daß bis zum Kirchentag von Hannover 1967 das dynamische »noch« einem statischen »sowohl-als-auch« gewichen war.⁶⁷ Die Heidelberger Thesen hatten von einer »Komplementarität« von Abschreckung und Waffenverzicht nicht im Sinne einer statischen Zuordnung, sondern einer bestimmten Strategie gesprochen, welche G. Howe, der Sekretär und spiritus rector jener Kommission, näherhin interpretierte als »Kampf um einen politischen und sozialen, wirtschaftlichen und geistigen Zustand, der die Überwindung des Krieges möglich macht und zugleich den Fluchtweg in eine Weltdiktatur abschneidet«.⁶⁸ Aber die Situation der ersten Hälfte der 60er Jahre, besonders im Blick auf die Kuba- und die Berlin-Krise, war für politi-

sche Neuerungen, die dem Ethos jener Thesen entsprochen hätten, nicht eben günstig. So beschied sich der Kirchentag von Hannover 1967 mit der Rede vom »Friedensdienst mit und ohne Waffen«, mit einer Wendung also, die Gleichrangigkeit festzustellen schien. Dagegen war zuvor mit der Betonung der Vorläufigkeit militärischer Friedenssicherung nicht nur zwischen den Zeilen behauptet worden, daß das im Rahmen der Lehre vom gerechten Krieg überkommene Rangverhältnis zwischen bewaffneter und waffenloser Friedenssicherung zwar nicht sogleich, wohl aber im Zuge einer dauerhaften Anstrengung umzukehren sei.

Diese zuletzt genannte Auffassung ist auch noch bestimmend für die »Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation«, die unter dem Titel »Der Friedensdienst der Christen« im Dezember 1969 von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung vorgelegt wurde⁶⁹ und damit zeitlich zusammenfiel mit dem Eintreten G. Heinemanns für Aufbau und Entwicklung einer Friedensforschung in der Bundesrepublik. Diese Thesenreihe knüpft an die bis dahin erarbeitete Ablehnung der Lehre vom »gerechten Krieg« an (S. 46, auch S. 52), kontrastiert die gegensätzlichen Meinungen zu militärischer Verteidigungsbereitschaft und Rüstungs- oder Waffenverzicht (S. 47 ff.) und betont dann, in der Tradition der Heidelberger Thesen, »daß es sich bei den verschiedenen Entscheidungsweisen nicht um ein zeitloses Nebeneinander, sondern um einen geschichtlichen Prozeß handelt, in dem durch allmähliche Abrüstung und Aktivierung der internationalen Organisationen die Entscheidung gegen die Aufrechterhaltung eines Rüstungsstandes immer stärker das politische Feld bestimmt, bis eine wirksame und politisch vertretbare Ordnung für eine Regulierung internationaler Konflikte durchgesetzt worden ist«. (S. 50) Diesem Gefälle entspricht, daß die Thesenreihe im letzten Abschnitt besonders den weiteren Ausbau der Friedensdienste fordert, welche nicht auf Wehrdienstverweigerer beschränkt werden sollten.⁷⁰ Damit wird, wenn auch indirekt, so doch grundsätzlich an der Einsicht festgehalten, daß nach dem Ende der Lehre vom »gerechten Krieg« allmählich dem Primat des Waffenverzichts gegenüber den Formen militärischer Vertei-

digungsbereitschaft zum Durchbruch zu verhelfen sei, denn dies ist die notwendige Folge der Einsicht, daß angesichts der modernen Waffen »der Friede der Ernstfall ist: der Fall nämlich, in welchem . . . alle Zeit, alle Kraft, alles Vermögen dafür einzusetzen sind, daß die Menschen leben, und zwar recht leben können, 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.«⁷¹

Je selbstverständlicher bzw. unbefragter freilich für den westdeutschen Protestantismus Existenz und Aufgabe der Streitkräfte und der NATO wurden, um so mehr verblaßte die Erinnerung daran, daß die kirchliche Zustimmung hierzu unter dem zeitlichen Vorbehalt substantieller Maßnahmen zur Überwindung dieses Zustandes gestellt war. Anders dagegen entwickelte sich die kirchliche Urteilsbildung im Protestantismus der DDR. 1965 entstand als eines der wichtigsten Dokumente die Handreichung der Konferenz der Kirchenleitungen für Seelsorge an Wehrpflichtigen »Zum Friedensdienst der Kirche«,⁷² die unmittelbar an die Heidelberger Thesen anknüpft. Hier wird unter Verweis auf die Priorität einer zukünftigen internationalen Friedensordnung dem Waffenverzicht deutlich ein Vorrang gegenüber dem Wehrdienst zugebilligt. Drei Möglichkeiten der Einstellung zum Wehrdienst werden skizziert (Dienst mit und ohne Waffe, Totalverweigerung), und dann erfolgt diese Beurteilung:

»Es wird nicht gesagt werden können, daß das Friedenszeugnis der Kirche in allen drei der heute in der DDR gefällten Entscheidungen junger Christen in gleicher Deutlichkeit Gestalt angenommen hat. Vielmehr geben Verweigerer, die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsentzug leidend bezahlen, und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreißender Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn. Aus ihrem Tun redet die Freiheit der Christen von den politischen Zwängen. Es bezeugt den wirklichen und wirksamen Friedensbund Gottes mitten unter uns.

Im Hinblick auf die zukünftig im politischen Raum zu gewinnende internationale Friedensordnung könnten sie vielleicht als die »Vorhut einer noch fernen Epoche« . . . angesehen werden, die versucht, »heute schon streng nach derjenigen Ethik zu leben, die eines Tages wird die

beherrschende sein müssen« . . . Halten sie nicht – gewiß in aller Schwachheit und Armseligkeit – als kleine prophetische Zeichen die Gewissensbeunruhigung angesichts des Rüstungswettlaufes und der Haßpropaganda wach? . . . Es verdient, festgehalten zu werden, daß die Kirche, trotz aller Aushöhlung des Weißenseer Ansatzes, den Schutz der Kriegsdienstverweigerer als ihre Aufgabe bis heute einmütig festhält. Aber muß sie sich darüber hinaus nicht mit dem Zeugnis der Wehrdienstverweigerer in einer Weise verbünden, wie sie es eben mit dem Wehrdienst heute an unserem Ort nicht mehr machen kann?«⁷³

Während sich in der Bundesrepublik die ursprüngliche Auffassung von »komplementärem Handeln« immer mehr dahin verschoben hat, den Wehrdienst als Regel gegenüber der Ausnahme des Waffenverzichts zu interpretieren (so das Bundesverfassungsgericht), ist in der DDR, gegen die Wünsche des Staates, eine ganz gegenläufige Tendenz der kirchlichen Meinungsbildung festzustellen, die ihren vorläufig letzten Ausdruck in einer »Orientierungshilfe« der Konferenz der Kirchenleitungen zum Wehrunterricht vom Juni 1978 fand.

7. Vom gerechten Krieg zur gerechten Revolution

Für die Ökumenische Bewegung waren die 60er und 70er Jahre eine Zeit intensivster sozialetischer Auseinandersetzungen, in deren Mittelpunkt die Befreiungskämpfe der Völker der Dritten Welt standen. Die christlichen Kirchen dieser Länder waren und sind auf verschiedene Weise an den Versuchen, die Strukturen kolonialer und postkolonialer Abhängigkeit zu überwinden, beteiligt. Der Vietnamkrieg, die Kämpfe in den damaligen portugiesischen Überseekolonien (Angola, Mozambique), die Guerilla-Bewegung in Lateinamerika und nicht zuletzt die Apartheidspolitik im südlichen Afrika stellten darum die Christenheit zunehmend vor die Frage, wie die Beteiligung von Christen und Kirchen an Widerstandshandlungen und revolutionären Bewegungen zu beurteilen sei. Insbesondere das 1969 beschlossene ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus, dessen Sonderfonds Unterstützungen für Befreiungsbewegungen gewährt, führte zu einer der schwersten und anhaltenden Belastungen der öku-

menischen Bewegung. Dieser Streit reichte bis in viele nationale Kirchen, und wohl am intensivsten wurde er in der Bundesrepublik geführt.⁷⁴ Man spitzte in breiten Kreisen diese Probleme auf die gefährlich vereinfachende Frage zu, ob Christen und Kirchen »Gewalt anwenden« dürften. Diese Diskussion in Kürze nachzuzeichnen ist unmöglich; man kann aber festhalten, daß folgender Konsens sich abzeichnet⁷⁵: Christen versuchen, wo immer sie leben und arbeiten, personelle und strukturelle Gewalt zu vermindern. Sie unterstützen diejenige gesetzmäßige Gewalt, die dem Schutz von Recht und Frieden dient, und sie widerstehen jeder Entartung dieser Gewalt, wenn diese selbst zum Rechts- und Friedensbrecher wird. Dabei ist Christen zunächst gewaltloser Widerstand geboten – bis hin zum aktiven Leiden, aber um des Schutzes des Nächsten willen kann auch aktiver, gewaltsamer Widerstand geboten sein. Dies gilt insbesondere dann, wenn tiefgreifende, anhaltende und anders nicht zu beseitigende Verletzungen grundlegender Menschenrechte vorliegen.

Wenn man die entsprechenden Dokumente und Stellungnahmen näher betrachtet, läßt sich zeigen, daß sie häufig dieselben Kriterien verwenden, die aus der alten Lehre vom Gerechten Krieg bekannt sind, die nun aber auf Widerstandshandlungen angewandt werden: Gerechter Grund, rechtmäßige Absicht, Wiederherstellung des Friedens, Verhältnismäßigkeit der Mittelwahl usw. Die entscheidende Differenz liegt in der Frage der Zuständigkeit: Während die Kriegführung nach protestantischer Auffassung stets Sache der legitimen Obrigkeit (*potestas legitima*) war, kann sich eine Revolution nur dadurch legitimieren, daß sie an die Stelle einer entarteten Obrigkeit eine andere zu setzen vermag, die die politische Gewalt im Interesse aller Bürger verwaltet.⁷⁶

Überblickt man die einschlägigen Auseinandersetzungen, so wird man sagen dürfen, daß hinsichtlich Notwehr und Widerstand ein ökumenischer Konsens möglich ist, hinsichtlich der Frage einer Revolution dagegen schwerlich. Dabei muß man freilich bedenken, daß eine sachlich unvoreingenommene und begrifflich präzise Auseinandersetzung darüber äußerst selten und im deutschen Kontext nicht zuletzt aus historischen Gründen zumeist emotional vorbelastet ist.

8. Auf dem Wege zur Friedenskirche?

Zehn Jahre nach Erscheinen der Thesenreihe der EKD zum »Friedensdienst der Christen« ist mancher Anlaß zur Rückschau, zur Kritik und zur Bestimmung künftiger Aufgaben gegeben. Nach dem gegebenen Rückblick seien kritische Gesichtspunkte, die künftig Bedeutung gewinnen könnten, nur noch in drei Thesen genannt:

1. Trotz der gegenüber der Tradition vom »gerechten Krieg« revolutionären Betonung der Komplementarität von Waffenverzicht und Verteidigungsbereitschaft in der geschilderten Rangordnung bleibt der einzelne Wehrpflichtige für den Fall, daß die Abschreckung versagt, in seinem Gewissen unberaten. »Die Auflösung dieses Widerstreits im Ernstfall selbst kann gedanklich nicht vorweggenommen werden«, heißt es in der genannten Thesenreihe (S. 53), obwohl jedermann klar ist, daß Abschreckung immer auch Bereitschaft für den Ernstfall einschließt, und man weiß, daß das Eintreten dieses Falles die Voraussetzungen des Abschreckungssystems zunichte macht. Es gibt Anlaß zu der Vermutung, daß die Aufgaben der *Militärseelsorge* in diesem Dilemma auf die Dauer zu unerträglichen Gewissensbelastungen führen.

2. Im Sinne der genannten veränderten Rangordnung und der daraus folgenden besonderen Bedeutung der Friedensdienste wäre eine erneute und sorgfältige Auseinandersetzung des deutschen Protestantismus mit den Historischen Friedenskirchen angezeigt. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Friedenszeugnisses kann nur zunehmen, wenn von den Erfahrungen aus dieser Tradition mehr als bisher gelernt wird.⁷⁷

Die neuere Betonung der Gewaltfreiheit hinsichtlich der Beteiligung von Christen an Widerstand und notfalls Revolution läßt zudem fragen, ob gewaltfreies Handeln angesichts des Scheiterns aller Abrüstungsbemühungen nicht künftig immer stärker zur allgemeinen christlichen Orientierung werden muß. Die Ökumenische Bewegung hat darum auf ihrer letzten Vollversammlung 1975 gefragt, ob Christen und Kirchen nicht grundsätzlich auf den Schutz durch Waffen verzichten sollten.

3. Die neueren militärischen und politischen Entwicklungen

sowohl in der Bundesrepublik als auch im NATO-Bündnis können zu weiteren Belastungen der bisherigen friedensethischen Minimalkompromisse in der Bundesrepublik führen: Einerseits zielt die Entwicklung neuer Waffentechnologien auf die Möglichkeit, künftige Kriege wieder mit Aussicht auf Gewinn führbar zu machen,⁷⁸ und andererseits hat das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 13. 4. 1978⁷⁹ mit der Verneinung der Gleichrangigkeit von Wehrdienst und Zivildienst indirekt jene Grundüberzeugung der neueren protestantischen Friedensethik als nicht verfassungsgemäß zurückgewiesen, welche stets die Voraussetzung für die kirchliche Anerkennung der militärischen Friedenssicherung gebildet hat. Darum wird die Glaubwürdigkeit der Ablehnung jeder Lehre vom »gerechten Krieg« im Protestantismus künftig daran gemessen werden müssen, wieweit diese Überzeugung notfalls auch im Konflikt mit gegenläufigen technischen und rechtlichen Entwicklungen durchgehalten und bewährt wird.

Anmerkungen

1 So stets G. Heinemann; vgl. seine Rede bei Übernahme des Präsidentenamtes am 1. 7. 1969, abgedruckt u. a. in: G. Heinemann, *Allen Bürgern verpflichtet. Reden des Bundespräsidenten 1969-1974, Reden und Schriften*, Bd. I, Frankfurt/M. 1975, S. 13-20 (14).

2 Vgl. in aller Klarheit die Rede von Bundeskanzler H. Schmidt anlässlich des XXIV. Jahreskongresses der »Atlantic Treaty Association«, in: *Bulletin der Bundesregierung* Nr. 109 v. 30. 9. 1978, S. 1021-1029: »Unsere Verteidigungsanstrengungen insgesamt – wenn ich sage unsere, meine ich damit diejenigen des ganzen Bündnisses – dienen deshalb dem Gleichgewichtsziel, die Balance mit dem Kräftepotential des Warschauer Paktes zu halten. Dies in einem Maße, das für die Abschreckung ausreicht und, falls jemals die Abschreckung versagen sollte, auch die tatsächliche Verteidigung gewährleistet. Wer abschrecken will, auf Dauer und erfolgreich, der muß das auch tun, was er für den Ernstfall, der andere verletzt mich, androht, und er muß es dann auch tun wollen, und der andere muß glauben müssen,

daß man selber es tun kann und tun will und tun wird.« (S. 1023, Hervorh. W. L.)

3 Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 16: »De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei, quod christianis liceat gerere magistratus, exercere iudicia, iudicare res ex imperatoriis et aliis praesentibus legibus, supplicia iure constituere, iure bellare, militare, lege contrahere, tenere proprium, iurare postulantibus magistratibus, ducere uxorem, nubere.« (Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehret, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze gute Ordnung, von Gott geschaffen und eingesetzt seind, und daß Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richter-Amt ohne Sunde sein, nach kaiserlichen und anderen ublichen Rechten Urteil und Recht sprechen, rechte Kriege fuhren, streiten, kaufen und verkaufen, aufgelegte Eide tun, Eigens haben, ehelich sein etc.)

4 Zur mittelalterlichen Traditionsgeschichte des Topos vgl. Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975, sowie P. Engelhardt, in diesem Bd.

5 *Weimarer Ausgabe* (= WA) II, S. 245-281.

6 Zu dieser Grundformel des Mittelalters vgl. Th. Strohm, *Iustitia et Pax. Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik*, in: *Zeitschrift f. Evangelische Ethik* 16, 1972, S. 193-207.

7 Vgl. H. Kunst, *Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung*, Stuttgart 1968, S. 14 f.; ders., *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landsherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens*, Stuttgart 1976, S. 172 f.; G. Scharffenorth, *Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens*, Diss. phil. Heidelberg 1964, 113 ff. Grundsätzlich hielten sich die Reformatoren nicht nur für berechtigt, sondern auch für verpflichtet, zu allen grundlegenden politischen Fragen Stellung zu nehmen; eine unpolitische Winkelexistenz war ihnen ganz unvorstellbar, wie nicht zuletzt ihre zahlreichen einschlägigen Gutachten beweisen. Vgl. dazu näher E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, Gütersloh 1977.

8 *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526), WA 19, S. 645. – Luther antwortete mit dieser Schrift auf Anfragen des Feldhauptmanns Assa von Kram. (Nach ihm ist die Tagungsstätte der Ev. Militärseelsorge in Hülsa bei Bad Hersfeld benannt.) – Zu Luthers Position vgl. auch H. E. Tödt, *Theologie und Völkerrecht. Eine Prüfung historischer und gegenwärtiger Probleme angesichts der Mitverantwortung für den Frieden*, in: C. Eisenbart/G. Picht (Hrsg.), *Frieden und Völkerrecht*, Stuttgart 1973, S. 13-169 (52-63).

9 Vgl. neben Scharffenorth (s. Anm. 7) vor allem U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, S. 437-572. Acht Quellentexte sind gut zugänglich in: U. Duchrow / H. Hoffmann (Hrsg.), *Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten bei Luther* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 17), Gütersloh 1972. – Die neueren Auseinandersetzungen um die Wirkungsgeschichte und damit den (theologie-)politischen Funktionswandel der sog. »Lehre« von den zwei Regimenten bzw. Reichen im Luthertum des 19. und 20. Jh., besonders im Blick auf dessen Stellung zu Krieg und Frieden, lassen eine monographische Behandlung dieser Fragen als dringendes Desiderat erscheinen.

10 W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 1, Gütersloh 1976, bemerkt zutreffend: »Ein Krieg, der im Namen des christlichen Glaubens geführt wird, ist an sich ein Unrecht. Diese Behauptung annulliert nicht nur die mittelalterliche Kreuzzugs-idee, sondern ist auch ein Verdammungsurteil über die religiös gefärbten Ideologien, mit denen die Neuzeit ihre Kriege begründet hat.« (S. 152)

11 Vgl. zusammenfassend W. Huber, Art. *Krieg, Kriegsdienst*, in: *Ev. Staatslexikon*, 2. Aufl., 1975, 1381-1383. – Siehe auch H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957, S. 12-18. Der locus classicus der Tradition findet sich bei Thomas, *Summa theologiae* II-II, qu. 40, a. 1; G. Biel, 4. sent. dist. 15, qu. 4.

12 Vgl. Kunst, *Luther und der Krieg* (s. Anm. 7), S. 17.

13 Nachweise bei Maurer (s. Anm. 10), S. 150 f., und Kunst, *Evangelischer Glaube* (s. Anm. 7), S. 180.

14 WA 30, 2, S. 162 (*Eine Heerpredigt wider die Türken*, 1529).

15 Ebenda, WA 30, 2, S. 183 f. (modernisierte Schreibweise).

16 Den militär-strategischen Ausdruck der »overkill-capability« darf man nicht prognostisch wörtlich nehmen, vor allem deshalb nicht, weil nicht vorausgesagt werden kann, bis zu welcher Stufe eine Eskalation der atomaren Kriegführung gelangen würde.

17 Ob sie politisch-psychologisch wahrscheinlich oder nur möglich ist, ist unentscheidbar, weil ein Prüfungsverfahren nach dem Schema von »trial and error« nicht möglich ist, wenn die technischen Prämissen der nuklearen Abschreckung gelten: im Falle eines »Irrtumsnachweises« wäre die Prüfung der Frage irrelevant geworden.

18 C. F. v. Weizsäcker, *Militärische Tatsachen und Möglichkeiten*, in: G. Howe (Hrsg.), *Atomzeitalter – Krieg und Frieden* (zuerst 1959), Taschenbuchausgabe Berlin 1963, S. 22-54 (29). Dieser Band wird künftig als *Atomzeitalter* zitiert.

19 Vgl. zur Vorgeschichte und zu dieser Katastrophe die Bände

W. Huber / J. Schwerdtfeger (Hrsg.), *Frieden, Gewalt, Sozialismus*, Stuttgart 1976; dies. (Hrsg.), *Kirche zwischen Krieg und Frieden*, Stuttgart 1976.

20 Vgl. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, S. 93 ff., W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, S. 133-219.

21 Vgl. J. Bopp, *Unterwegs zur Weltgesellschaft. Die Ökumene zwischen westlichem Führungsanspruch und universaler Verantwortung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971; D. Hudson, *Ökumene und Politik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970; ders., *The World Council of Churches in International Affairs*, Leighton Buzzard 1977.

22 A. Deißmann, *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz - Amtlicher deutscher Bericht*, Berlin 1926, S. 77.

23 Vgl. *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat*, Genf 1938; zur Interpretation vgl. A. Boyens, *Die Stellung der Ökumene und der Bekennenden Kirche zum Problem von Krieg und Frieden während der Zeit des Dritten Reiches*, in: Huber/Schwerdtfeger (Hrsg.), *Kirche zwischen Krieg und Frieden*, Stuttgart 1976, S. 423-459 (428 ff.); ders., *Kirchenkampf und Ökumene*, 2 Bde., München 1969/1973.

24 *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht* (s. Anm. 23), S. 250 ff.

25 Ebenda S. 252.

26 Ebenda S. 253.

27 Ebenda.

28 *Die Kirche und die internationale Unordnung*, Genf 1948, S. 260.

29 Zit. nach W. W. Rausch / Chr. Walther (Hrsg.), *Evangelische Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950-1955*, Gütersloh 1978, 22 f. Zum Gesamtkomplex vgl. jetzt J. Vogel, *Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949-1956*, Göttingen 1978.

30 Vogel, ebenda S. 98. Den Entwurf H. J. Iwands für ein »Friedenswort« der Synode macht J. Vogel erstmals, soweit ich sehe, im Anhang ihres Buches zugänglich (S. 248-256): eine Magna Charta christlicher Friedensethik!

31 Vgl. ebenda S. 114.

32 Zit. nach Rausch/Walther (s. Anm. 29), S. 28.

33 Der Text ist erstmals abgedruckt bei K. v. Schubert (Hrsg.), *Sicherheitspolitik der Bundesrepublik Deutschland. Dokumentation 1945-1977*, Teil 1, Köln 1978, S. 79-85. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl. G. Wettig, *Entmilitarisierung und Wiederbewaffnung in Deutschland 1943-1955*, München 1967; K. v. Schubert, *Wiederbewaffnung und Westintegration*, Stuttgart 1972.

34 Vgl. D. Koch, *Heinemann und die Deutschlandfrage*, München 1972, S. 168.

35 Zit. nach v. Schubert, *Sicherheitspolitik* (s. Anm. 33), S. 83. Vgl. auch Vogel (s. Anm. 29), S. 121 ff.

36 Vgl. die Sammlung K. Barth, »Der Götze wackelt«. *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930-1960*, hrsg. von K. Kupisch, Berlin 1961.

37 Vgl. Heinemanns Memorandum (»Warum ich zurückgetreten bin«), in: Rausch/Walther (s. Anm. 29), S. 59-64 (63 f.); sowie Vogel (s. Anm. 29), S. 53 u. ö.

38 Vgl. seinen Offenen Brief an Heinemann v. 22. 12. 1949, in: *Kirchliches Jahrbuch* 76, 1949, 250-253; gekürzt in Rausch/Walther (s. Anm. 29), S. 47-50. (»Es wird keinen Frieden von Dauer geben, so lange das deutsche Volk keinen Frieden bekommt!« - S. 47).

39 Text bei Vogel (s. Anm. 29), S. 248 ff.

40 Ebenda S. 249 f.

41 Vgl. die Zeittafel im Anhang von U. Duchrow / G. Scharffenorth (Hrsg.), *Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten (Studien zur Friedensforschung, Bd. 3)*, Stuttgart-München 197c. Zur Strategie-Diskussion vgl. die immer noch vorzüglich unterrichtende Studie von G. Howe, *Technik und Strategie im Atomzeitalter*, in: G. Picht (Hrsg.), *Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr*, 1. Folge, Witten-Berlin 1965, S. 178-306.

42 Stellungnahme des Theologischen Konvents der Bekenntnisgemeinschaft der Ev.-luth. Landeskirche Hannover zu der Flugschrift »An die Gewehre? Nein!«, 30. 11. 1950, abgedruckt in: *Kirchliches Jahrbuch* 77, 1950, S. 196-210, sowie in Rausch/Walther (s. Anm. 29), S. 72-76 (ich zitiere nach der letztgenannten Quelle, auf die die Seitenzahlen im Text verweisen).

43 »Wir verwahren uns ausdrücklich gegen den Verdacht, als erwarteten wir auf Grund einer durchaus anfechtbaren These vom »gerechten Krieg« von einem künftigen Kriege schließlich etwas anderes als Unheil.« (S. 74)

44 Vgl. dazu die oben (Anm. 9) genannte Literatur.

45 Vgl. dazu näher Ingtraut Görlich, *Zum ethischen Problem der Atomdiskussion*, Diss. phil. Freiburg 1965 (masch.); Heinz-Horst Schrey, *Fünfzig Jahre Besinnung über Krieg und Frieden*, in: *Theologische Rundschau* 43, 1978, S. 201-229 und S. 266-284.

46 Es ist übrigens, soweit ich sehe, im deutschen Protestantismus nie ernstlich zur Kenntnis genommen worden, daß einflußreiche Kirchenvertreter und Theologen in den USA durchaus an der Lehre vom Gerechten Krieg festgehalten haben (Bennett, Lehmann, Niebuhr, Ramsey); vgl. auch Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, New

York 1977; Hedley Bull, *Recapturing the Just War for Political Theory*, in: *World Politics* 31, 1979, S. 588-599.

47 Vgl. H. Gollwitzer, *Zur Frage des Wehrdienstes* (1957), in: ders., *Forderungen der Freiheit*, München 1964, S. 282-289, unter stetem Bezug auf Luthers Kriegsleute-Schrift von 1526.

48 Die Konferenz hatte u. a. die Abschaffung der ABC-Waffen gefordert, vgl. Focko-Lüpsen (Hrsg.), *Evanston Dokumente*, Witten 1954, S. 93.

49 Zit. nach H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957, S. 3 (Seitenangaben im Text hierzu).

50 Vgl. dazu auch Jost Delbrück, *Die Auseinandersetzungen über das ethische Problem der atomaren Kriegsführung in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland*, in: ders., *Abschreckung und Entspannung*, Berlin 1977, S. 95-147.

51 Die Sinnlosigkeit dieser beschwichtigenden und leeren Unterscheidung enthüllt schlagend J. Hackett, *The Third World War. A Future History*, London 1978. Sir Hackett war früher Befehlshaber der britischen Rheinarmerie und Kommandierender General der NATO-Armeegruppe Nord. Trotz Vorabdrucks der deutschen Übersetzung im *Spiegel* vermochten auch seine Überlegungen in der BRD keine Erörterung dieser Probleme auszulösen.

52 *Atomzeitalter* (s. Anm. 18).

53 Text in: *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), S. 225-235. Jeder These ist dort eine nähere Erläuterung beigegeben, die zum besseren Verständnis stets hinzuzunehmen ist. – Vgl. zum Neuansatz und den Folgen der Heidelberger Thesen näherhin H. E. Tödt, *Die Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirchen*, in: *Zeitschrift f. Evangelische Ethik* 14, 1970, S. 159-173.

54 Das Dokument wurde am 27. 8. 1958 vom Zentrallausschuß des ÖRK anlässlich seiner Sitzung in Nyborg als »Beitrag zur Studienarbeit« (3) verabschiedet. Deutsche Teilnehmer der Kommission, die den Text erarbeitete, waren H. Thielicke und C. F. v. Weizsäcker, letzterer spielte ebenfalls eine maßgebliche Rolle in der erwähnten Kommission der Ev. Studiengemeinschaft. – Zum Hintergrund vgl. auch E. Wilkens, *Theologisches Gespräch über die nuklearen Waffen*, in: *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), S. 103-158 (bes. S. 131-138).

55 So H. Kunst, *Martin Luther und der Krieg* (s. Anm. 7), S. 81 f.

56 *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), S. 232.

57 *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), 246-266; auch in: ders., *Forderungen der Freiheit* (s. Anm. 47), S. 302-322. Zitate und Seitenzahlen im folgenden beziehen sich auf den ersten Abdruck.

58 Die 5. Heidelberger These hält eine Unterscheidung von strategischen und taktischen Atomwaffen, wobei letztere erneut im Zweck-

Mittel-Schema kalkulierbar und legitimierbar sein sollen, für »künstlich«, weil nicht zu sehen ist, daß und wie eine entsprechende Begrenzung des Waffengebrauchs im Kriegsfall gesichert werden kann; vgl. *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), S. 228. Mit dieser Auffassung standen die Thesen übrigens im Widerspruch zu Adenauers Ansicht, bei den taktischen atomaren Waffen handele es sich um »nichts weiter als die Weiterentwicklung der Artillerie«, so in einer Pressekonferenz am 5. 4. 1957, wörtlich zit. in K. Adenauer, *Erinnerungen 1955-1959*, Taschenbuchausgabe Frankfurt/M. 1969, S. 298.

59 H. Thielicke, *Theologische Ethik* II/2, Tübingen 1958, S. 588 (3328).

60 In der Erläuterung zur 7. These heißt es entsprechend: »Die einzige uns begreifliche Rechtfertigung des Besitzes von Atomwaffen ist, daß ihre Anwesenheit heute den Weltfrieden vorläufig schützt. Ihre Anwesenheit wirkt aber nur, wenn mit ihrer Anwendung für bestimmte Fälle gedroht wird. Die Drohung wirkt nur, wenn die Bereitschaft, Ernst zu machen, vorausgesetzt werden kann. Eine Rechtfertigung ihres tatsächlichen Einsatzes durch die traditionelle Kriegsethik vermögen wir aber (vgl. These 5) nicht mehr zu geben.« *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), S. 231.

61 Die Erläuterung der 8. These führt dazu aus: »Verzichtet die eine Seite freiwillig auf Atomwaffen, so wäre die totale militärische Überlegenheit der anderen Seite damit besiegelt.« (s. Anm. 18, S. 231) Das darin beschlossene Risiko wird dahingehend bestimmt, »daß unsere Begriffe von Recht und Freiheit für unabsehbare Zeit verlorengingen.« (S. 232) Man darf im übrigen diesen und vergleichbaren Auffassungen nicht unterstellen, es ginge in ihnen um die platte Alternative »Rot oder tot« und somit um einen eindeutig antikommunistischen Affekt. Auch wenn gewiß die Gefahr einer Aggression vor allem vom Warschauer Pakt befürchtet wurde, so wurde diese, jedenfalls in seriösen Auseinandersetzungen im Protestantismus, stets nur als Beispiel der Möglichkeit vorgestellt, daß das Recht vor der Gewalt – welcher Art immer – kapitulieren könne. »Es geht primär nicht darum, zwischen Kommunismus und Untergang zu wählen, sondern es geht vielmehr darum, ob wir das Recht des Stärkeren in der Welt prinzipiell anerkennen sollen.« (Thielicke, s. Anm. 59, S. 597 [3379]).

62 Die Erläuterung zur 8. These schärft hinsichtlich dieses »Friedenschutzes« ein, »daß nie über seine Vorläufigkeit eine Täuschung zugelassen wird.« (S. 232).

63 Ev. Kirchengesangbuch Nr. 108, Vers 4.

64 Vgl. Adenauer, *Memoiren* (s. Anm. 58), S. 300 ff.

65 Auf der Basis derselben oder einer sehr ähnlichen Diagnose der militärisch-politischen Situation forderten die kirchlichen Bruder-

schaften eine klare Entscheidung für den Waffenverzicht als gebotenen Ausdruck des status confessionis, während etwa W. Künneth, orientiert an einer bestimmten Auffassung der reformatorischen Schriften, gerade darin einen theologisch-klerikalen Übergriff in die Sphäre der Verantwortung der Politiker sehen zu müssen meinte. Vgl. dazu vor allem einerseits E. Wolf (Hrsg.), *Christusbekenntnis im Atomzeitalter?* München 1959; andererseits W. Künneth, *Rechtfertigung im Atomzeitalter*, München 1958. Eine zusammenfassende Darstellung gibt E. Wilkens (s. Anm. 54), S. 103-156.

66 Schon die Spandauer Synode von 1958, die vielleicht am härtesten mit diesen Fragen sich auseinandergesetzt hatte, vermochte nicht mehr zu formulieren als: »Die Synode verwirft den mit Massenvernichtungsmitteln geführten totalen Krieg als unvereinbar mit dem Gewissen der Menschheit vor Gott . . . Die unter uns bestehenden Gegensätze in der Beurteilung der atomaren Waffen sind tief. Sie reichen von der Überzeugung, daß schon die Herstellung und Bereithaltung von Massenvernichtungsmitteln aller Art Sünde vor Gott ist, bis zu der Überzeugung, daß Situationen denkbar sind, in denen in der Pflicht zur Verteidigung der Widerstand mit gleichwertigen Waffen vor Gott verantwortet werden kann. Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze.« (Berlin 1958. *Bericht über die dritte Tagung der zweiten Synode der EKD vom 26. bis 30. April 1958*, o. O., o. J., S. 456). Am Schluß der Aussprache hierzu sagte der Berichterstatter des zuständigen Ausschusses, L. Raiser, u. a.: »Es ist ein armes Wort, und wir haben allen Grund, demütig nach Hause zu gehen. (. . .) Nur brennen wir darauf, daran weiterzuarbeiten, daß das Problem so nicht ruhen bleibt.« (Ebenda S. 276) Mir scheint, daß der deutsche Protestantismus nur wenig über den Spandauer Kompromiß hinausgekommen ist.

67 Vgl. dazu G. Scharffenorth, *Konflikte in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1950 bis 1969 im Rahmen der historischen und ökumenischen Friedensdiskussion*, in: Duchrow/Scharffenorth (Hrsg.), *Konflikte* (s. Anm. 41), S. 17-115 (65-80).

68 G. Howc, *Die atomare Bewaffnung als geistesgeschichtliches und theologisches Problem*, in: *Atomzeitalter* (s. Anm. 18), S. 157-201 (187).

69 Text u. a. in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. v. d. Kirchenkanzlei der EKD, Bd. I/2, Gütersloh 1978, S. 35-60. Seitenangaben im Text hierzu. – Ergänzend ist heranzuziehen der parallel entstandene Sammelband W. Danielsmeyer (Hrsg.), *Der Friedensdienst der Christen*, Gütersloh 1969.

70 Vgl. dazu jetzt den Beitrag von Axel Preuschhoff in: *Friedensanalysen* 10 (1979), S. 111-135.

71 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon-Zürich 1957 (geschrieben 1951!), S. 525.

72 Text in: *Kirchliches Jahrbuch* 1966, S. 249-261.

73 Ebenda S. 256.

74 Vgl. dazu Christel Meyers-Herwartz, *Die Rezeption des Antirassismusprogramms in der EKD*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979.

75 Grundlegend für die Ökumenische Bewegung ist das Dokument *Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit*, in: *Ökum. Rundschau*, Beiheft. 24, 1974, S. 83-101, für die EKD vgl. die Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung über *Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft*, Gütersloh 1973.

76 Vgl. Helmut Gollwitzer, *Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik*, in: ders., *Forderungen zur Umkehr*, München 1976, S. 126-146; Theodor Strohm, *Die Kirche vor der Frage revolutionärer Gewalt*, in: *Evangelische Theologie* 1971, S. 514-541.

77 Vgl. W. Warneck, *Friedensdienst – Sandkastenübung oder Element politischer Alternative*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zu »Das Parlament«, B 11/79, S. 30-53.

78 Als Überblick vgl. H. Pickert, *Neue Waffentechnologien, Waffenarten und Kampfmittel*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (wie vorige Anm.), S. 3-22; J. Holst / U. Nerlich (Hrsg.), *Beyond Nuclear Deterrence. New Aims, New Arms*, New York 1977.

79 BVerfGE 48, S. 127 ff. Zur Kritik vgl. J. Ipsen, *Wehrdienst, Ersatzdienst und Pflichtengleichheit*, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 11, 1978, S. 153-157; Ch. Gusy, *Kriegsdienstverweigerung – das verwaltete Grundrecht*, in: *Juristische Schulung* (JuS) 19, 1979, S. 254-258; Rainer Eckertz, *Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen*, Heidelberg 1980 (im Druck).