Ethik nuklearer Abschreckung

Leitkonzeptionen protestantischer Friedensethik in Deutschland von 1945 bis 1990

Hans-Richard Reuter

Mit Spannung wurde die neue Friedensdenkschrift der EKD erwartet. Die letzte Ausarbeitung stammt aus dem Jahr 1981. Nach über einem Vierteljahrhundert haben sich die friedensethischen Herausforderungen gründlich verändert: Verschärfung der globalen Verteilungsungerechtigkeit, ethnonationalistische Konflikte, religiös verbrämter internationaler Terrorismus, Umbau der Streitkräfte des Westens zur internationalen Krisenprävention. Dennoch ist die »alte« ethische Problematik der Kernwaffen keineswegs obsolet geworden, wie Hans-Richard Reuter, der an der Abfassung der Denkschrift beteiligt war, in seinem Aufsatz darlegt.[1]

I. Rückblick

Das im Untertitel dieses Beitrags formulierte Thema gibt einen dreifachen Focus vor: einen zeitlich-historischen, einen politisch-kontextuellen und einen konfessionsspezifischen.

1. Die Abschreckungsstrategie im Ost-West-Konflikt

Mit der vorgegebenen zeitlichen Abgrenzung kommt diejenige historische Periode in den Blick, die sicherheitspolitisch im Zeichen des Ost-West-Konflikts und der gegenseitigen Drohung mit Massenvernichtungswaffen stand. Die Entdeckung der Kernspaltung 1938 eröffnete waffentechnologische Anwendungsmöglichkeiten, deren Destruktionspotentiale alle bis dahin bekannten Zerstörungskräfte übersteigt. Der erste und bislang einzige Einsatz von Kernwaffen zerstörte Hiroshima und Nagasaki; er forderte mehr als 130 000 Tote und über 200 000 Verletzte und Vermisste. Er bewirkte, was ethisch und völkerrechtlich niemals Ziel oder Folge einer Kriegführung sein darf: (Massen-) Mord an der Zivilbevölkerung.

Dennoch verschrieben sich die Großmächte in der Zeit der Ost-West-Konfrontation einer Politik und Strategie der Friedenssicherung durch das System wechselseitiger nuklearer Abschreckung. Dessen ethisches Dilemma besteht in der Paradoxie, mit Mitteln drohen zu müssen, deren Einsatz nicht gerechtfertigt werden kann. Da sich die Prämissen der Abschreckungsstrategie – nämlich Glaubwürdigkeit der Drohung, Gleichgewicht der Kontrahenten und auf westlicher Seite auch der Zusammenhalt des Bündnisses – als äußerst labil erwiesen, wurde sie während der Blockkonfrontation seitens der NATO mehrfach verändert.[2]

Der *zunächst* (bis 1962) geltenden Doktrin der massiven Vergeltung (*massive retaliation*) zufolge sollte jede (auch eine konventionelle) militärische Aggression des Warschauer Pakts einen atomaren Gegenschlag des Westens auslösen. Da diese Doktrin, die Europa der Zerstörung preisgegeben hätte, in wachsendem Maße an Glaubwürdigkeit verlor, wurde sie in einem *zweiten* Schritt (endgültig 1967) seitens des nordatlantischen Bündnisses (nicht jedoch Frankreichs) ersetzt, und zwar durch die Strategie der *flexible response*, die ein für den Gegner unkalkulierbares Reaktionsspektrum unter Einschluss konventioneller Mittel und taktischer Nuklearwaffen einschließlich ihres Ersteinsatzes vorsah.

> *»Der erste und bislang einzige Einsatz von Kernwaffen forderte mehr als 130 000 Tote und über 200 000 Verletzte und Vermisste.«*

Trotz der in dieser Zeit zu verzeichnenden Erfolge (zwar nicht der Abrüstung, aber) kooperativer Rüstungssteuerung begann Mitte der 1970er Jahre eine *dritte*, qualitativ neue Etappe der Abschreckung. Die anhaltende Auffächerung von Szenarien kontrollierter nuklearer bzw. nuklear-konventioneller Kriegführung fand ihren Ausdruck in der Modernisierung der Waffenarsenale beider

Prof. Dr. Hans-Richard Reuter, Jahrgang 1947, 1978 Promotion an der Universität Heidelberg, 1981 Ordination, 1981–1999 Wiss. Referent an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg, 1995 Habilitation an der Universität Bochum, seit 1999 Professor für Theologische Ethik und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster; Mitglied der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD. Publikationen zu Grundlagen der Ethik, zur politischen Ethik und Rechtsethik, Ekklesiologie und Kirchentheorie, Religionssoziologie, zu Grundlagen des Kirchen- und Staatskirchenrechts sowie zu Friedrich Schleiermacher und Dietrich Bonhoeffer.

Militärblöcke und der Stationierung neuer Raketen mittlerer und kürzerer Reichweite, die im sog. Doppelbeschluss der NATO von 1979 kulminierten. 1989/90 kam der nuklear armierte Kalte Krieg an sein Ende.

2. Der politische Kontext im geteilten Deutschland

Im geteilten Nachkriegs-Deutschland geriet die aus der Niederlage geborene Maxime »Nie wieder Krieg« in Konflikt mit Adenauers Politik der Westintegration, die zielstrebig auf einen Verteidigungsbeitrag der jungen Bundesrepublik hinauslief. Mit dem Beginn des Koreakrieges 1950 erlahmten die anfänglichen Warnungen offizieller Gremien der EKD

»Anhand der Auseinandersetzungen über die ethische Bewertung nuklearer Abschreckungspolitik wird im deutschen Protestantismus ein Streit über theologische Prinzipienfragen geführt.«

vor einer Remilitarisierung Deutschlands rasch und wurden nur noch von den der Tradition der Bekennenden Kirche verpflichteten Kirchlichen Bruderschaften aufrechterhalten – nicht zuletzt mit dem Argument, dass eine Wiederbewaffnung der Bundesrepublik die deutsche Teilung zementieren würde.

Obwohl die Bundesrepublik in den Pariser Verträgen von 1954 mit dem Beitritt zur NATO zugleich ausdrücklich auf Besitz und Herstellung von ABC-Waffen verzichtet hatte, war im Grunde schon von diesem Datum an klar, dass die Bundeswehr mit der Integration westdeutscher Militärkontingente in die NATO unausweichlich an der westlichen Nuklearstrategie partizipieren würde. Ins öffentliche Bewusstsein trat die Frage der Atomwaffen jedoch erst 1957, als nämlich die NATO bekannt machte, dass in der Bundesrepublik Deutschland seit zwei Jahren atomare Waffen der USA lagerten, die im Kriegsfall der Bundeswehr übergeben würden. Die in der Remilitarisierungsdebatte angelegten Gegensätze brachen jetzt mit voller Schärfe wieder auf und führten den deutschen Protestantismus an den Rand der Spaltung.

Die Kirchlichen Bruderschaften legten der EKD-Synode 1958 eine Thesenreihe vor, an deren Ende es hieß: »Wir fordern alle, die mit Ernst Christen sein wollen, auf, sich der Mitwirkung an der Vorbereitung des Atomkrieges vorbehaltlos und unter allen Umständen zu versagen. Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber ist christlich nicht vertretbar. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens.«[3]

3. Die friedensethische Debatte im (deutschen) Protestantismus

Will man das konfessionsspezifische Profil des *mainstreams* dieser Debatte herausstellen, so lassen sich bei aller Gegensätzlichkeit zwei Charakteristika festhalten:

Erstens: Auf Grund des Qualitätssprungs im objektiven Erscheinungsbild des Krieges erfolgt eine Absage an die Tradition der normativen Kriegsethik in Gestalt der Lehren vom »gerechten Krieg«. In Anbetracht der damaligen Zusammensetzung der ökumenischen Bewegung kann man hier als Beleg das Dokument der 1. Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam von 1948 heranziehen. Im berühmten 1. Kapitel des Vierten Sektionsbericht heißt es unter der Überschrift »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein«:

»Der Krieg bedeutet heute etwas völlig anderes als früher. Wir haben jetzt den totalen Krieg. Jeder Mann und jede Frau wird jetzt zum Kriegsdienst aufgeboten. Dazu kommt der ungeheure Einsatz der Luftwaffe und die Entdeckung der Atombombe und anderer neuer Waffen. Dies alles führt in einem modernen Krieg zu unterschiedslosen Zerstörungen in einem Umfang, wie ihn die Welt bei früheren Kriegen nicht gekannt hat. Die herkömmliche Annahme, dass man für eine gerechte Sache einen gerechten Krieg mit rechten Waffen führen könne, ist unter solchen Umständen nicht mehr aufrecht zu erhalten.«[4]

Dessen unbeschadet nennt die Vollversammlung hinsichtlich der politisch-ethischen Konsequenzen drei unterschiedliche Grundhaltungen, die in ihr vertreten werden: Die eine – man mag sie abgekürzt die nuklearpazifistische nennen – besagt, »dass, wenn der Christ auch unter bestimmten Umständen wird in den Krieg ziehen müssen, ein moderner Krieg mit seinen allumfassenden Zerstörungen niemals ein Akt der Gerechtigkeit sein kann.« Als zweite Grundhaltung findet sich die etatistisch-legalistische Position, wonach, da unparteiische, übernationale Instanzen gegenwärtig fehlen, von der Notwendigkeit militärischer Durchsetzung des Rechts als ultima ratio auszugehen und sie als staatsbürgerliche Pflicht einzuschärfen ist. Schließlich findet sich die Haltung der prinzipiellen Pazifisten, die jede Form des Kriegsdienstes bedingungslos ablehnen.

Ein *zweites* Merkmal der protestantischen Debatte in Deutschland bestand in folgendem: Unter der Voraussetzung der dominierenden Absage an die normative Kriegslehre der ethischen Tradition nimmt die Kontroverse ganz überwiegend die Form einer Auseinandersetzung über die generelle theologische Deutung des Staates im allgemeinen und der Abgrenzung seiner Aufgaben von denen der Kirche im besonderen an. Anhand der Auseinandersetzungen über die ethische Bewertung nuklearer Abschreckungspolitik wird im deutschen Protestantismus ein Streit über theologische Prinzipienfragen geführt, der Differenzen zum Gegenstand hat, die noch in den »Kirchenkampf« im Dritten Reich und weiter zurückreichen. Diese Differenzen betrafen die Interpretation der sog. Zwei-Reiche- und Regimentenlehre Martin Luthers einerseits und die Reichweite der christologisch begründeten Theologie und Ethik Karl Barths andererseits. Dies ließ die

»Für Thielicke ist die Kernfrage des Atomzeitalters kein technisches, sondern ein anthropologisches Problem.«

Debatten jener Zeit sehr schnell ins theologisch Grundsätzliche umschlagen, so dass über weite Strecken eine leidenschaftlich ausgetragene kirchlich-theologische Binnenverständigung die diskursive Erörterung der moralisch-normativen Aspekte konkreter Sicherheits- und Militärpolitik dominierte.

II. Konzeptionen

Fragt man genauer nach den wichtigsten friedensethischen Konzeptionen, die im deutschen Protestantismus während des Ost-West-Konflikts und unter den Bedingungen des nuklearen Abschreckungssystems vertreten wurden, so lassen sich in etwas vereinfachender Typisierung vier nennen: »Gerechte Abschreckung«, »Konfessorische Verwerfung der Massenvernichtungsmittel«, »Befristete Tolerierung kriegsverhütender Abschreckung« und »Anwendung der Kriterien rechtserhaltenden Gewaltgebrauchs«.

1. Gerechte Abschreckung

Lutherische Theologen haben von Anfang ein Konzept vertreten, wonach Kriege in der unerlösten Welt zwar nicht mehr als »gerecht«, aber auch nie als abschaffbar gelten müssen. Tendenziell verwandelt sich der Krieg damit »aus einem Problem der ethischen Urteilsbildung erneut in einen Aspekt des Schicksals«[5] und der religiös-weltanschaulichen Geschichtsdeutung. Vor diesem Hintergrund hat seinerzeit neben anderen Autoren (z. B. Walther Künneth) am umfassendsten Helmut Thielicke eine Konzeption formuliert, die auf die Begründung einer Politik und Strategie gerechter Abschreckung hinausläuft.[6]

Die politischen Ordnungen der Welt zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht sind biblisch als Notordnungen des »noachitischen Bundes« zu verstehen, in dem Gewalt durch Gewalt begrenzt wird: Gemäß Gen. 9,2-6 setzt Gott die tötende Gewalt voraus und

affirmiert sie, um die durch Gewalt und Chaos in ihrem Bestand bedrohte gefallene Welt mittels der Gewalt zu bewahren. Er bedient sich so zur Erhaltung der gefallenen Welt deren eigener Strukturgesetze. Grundlage der noachitischen Erhaltungsordnung ist ein neo-hobbesianisch gedachter Krieg aller gegen alle. Die göttliche Notordnung des Staates hebt zwar die selbstzerstörerische Tendenz der privaten Einzelegoismen auf; der *sacro egoismo* der Staaten selbst kann aber nur durch das Prinzip des Gleichgewichts der Mächte gebannt werden.

Thielicke betrachtet die »Kernfrage« des Atomzeitalters nicht als »ein technisches, sondern als ein anthropologisches Problem«[7], denn es sind für ihn die Bedingungen der Menschennatur nach dem Sündenfall, die sich in den zeitlos gültigen Strukturen der Welt objektivieren. Darum sei nicht die Technik, nicht die Atomwaffe als solche zu fürchten, »sondern die Hand des Menschen, der jene Waffe anvertraut ist«: »Würde man die Atombombe einem Diakonissenhaus oder einem Nonnenkloster zur Aufbewahrung anvertrauen, so wäre sie harmlos wie ein blühender Kaktus auf dem Fensterbrett.«[8]

»Die Radikalisierung der Verteidigungsfrage« resultiert für Thielicke somit nicht aus den Nuklearwaffen als solchen, sondern aus der kommunistischen Herrschaftsform, aus dem »drohenden ideologischen Imperialismus und seiner totalen Tyrannei«.[9] Das System atomarer Abschreckung, die *pax atomica*, ist keineswegs theologisch abzulehnen, sondern muss als folgerichtige Ausformung des Strukturprinzips der noachitischen Weltordnung verstanden werden, wonach Gewalt durch Gewalt begrenzt wird. Es geht um die Grundfrage, ob man entweder die Notordnung des noachitischen Bundes oder aber das Recht des Stärkeren als oberstes Weltprinzip anerkennt.

Unter den Bedingungen nuklearer Bewaffnung spitzt sich diese Entscheidung äußerstenfalls zu auf die »Alternative: Kommunismus oder Weltuntergang«.[10] Und diese Alternative ist für Thielicke gleichbedeutend mit der »Entscheidung zwischen zwei Formen des Untergangs von jeweils totalem Charakter«, dem »moralischen Untergang« oder dem »physischen Untergang«[11] – also: »rot oder tot«.

Thielicke sieht das qualitativ Neue eines atomaren Krieges darin, dass er nicht mehr als Verteidigungskrieg geführt werden kann, weil zwischen annähernd gleich starken Gegnern Verteidigung und kollektive Selbstvernichtung koinzidieren und damit auch der Begriff des *bellum iustum* absurd wird. Eine Legitimation atomarer Abschreckung als Konsequenz der Strukturgesetze der Notordnung gelingt somit nur mittels strikter Trennung von Abschreckung (»Bejahung der Atomwaffen«) und Kriegführung (»Verneinung des Atomkriegs«). Zur Aufrechterhaltung dieser Trennung setzt Thielicke auf den psychischen »Unbereitschaftseffekt«[12], also die Selbstabschreckung, die mit einer gegenseitigen Vernichtungsdrohung, die zugleich Selbstvernichtung bedeuten würde, einhergeht.

Unbeschadet der Pflicht, auf beiderseitige Abrüstung zu drängen, betrachtet Thielicke für den Fall, dass die Abschreckung versagen sollte, angesichts der Alternative zwischen dem »moralischen Untergang der Welt« und dem Risiko des »physischen Untergangs« das Restrisiko möglicher Selbstvernichtung nur als das »zweitgrößte Übel« [13]– also: lieber tot als rot. Auch wenn die Übel- bzw. Gefahrenabwägung anders ausfalle, so handele es sich bei der atomaren Rüstung in jedem Fall um eine Ermessens-, keine Glaubensfrage.

»Die konfessorische Verwerfung der Atomwaffen legt alles Gewicht darauf, dass es für Christen und die Kirche darauf ankommt, das Evangelium auch im Feld des Politischen aktiv zu bezeugen.«

2. Konfessorische Verwerfung der Massenvernichtungsmittel

Eine in jeder Hinsicht entgegengesetzte Position wird bezogen, wenn die Verfügung über atomare (aber auch biologische und chemische) Waffen als solche zur Bekenntnisfrage erklärt wird. Vorausgesetzt ist dabei, dass erstens der Einsatz von Kernwaffen unterschiedslos zerstören würde, was geschützt werden soll, dass zweitens die immanente Labilität der Abschreckungsbalance die Katastrophe näher rücken lässt, die verhindert werden soll, dass drittens die Glaubwürdigkeit der Abschreckungsdrohung von der Bereitschaft abhängt, sie im Ernstfall wahr zu machen, und dass deshalb viertens die Drohung mit Atomwaffen an der Verwerflichkeit ihres Einsatzes partizipiert. Es sind hier die Nuklearwaffen selbst, die dem christlichen Glauben widersprechen – und zwar als in sich verwerfliche Mittel, unabhängig von ihrer Verwendung zur Abschreckung oder zur Kriegführung.

In der Zeit des Ost-West-Konflikts waren es vor allem drei Interventionen aus dem Raum der evangelischen Kirchen in Deutschland, die aus dieser Sicht vorgetragen wurden, die also nicht erst den Einsatz, sondern bereits Herstellung und Besitz von Kernwaffen als mit dem christlichen Glauben unvereinbar verwarfen: 1958/59 die Ausarbeitung der Kirchlichen Bruderschaften »Christusbekenntnis im Atomzeitalter«[14], 1982 die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes »Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche«[15] und 1983 in gewisser Weise auch die Kundgebung der Synode des Kirchenbundes der DDR mit ihrer »Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung«[16].

Die gemeinsamen Grundzüge dieser Position, die auf eine konfessorische Verwerfung der Atomwaffen hinausläuft, sind etwa die beiden folgenden:

Erstens: Die Konzeption der gerechten Abschreckung war von einer dualistischen Zwei-Reiche-Lehre her bestimmt. Ihr zufolge verändert das Evangelium die Eigengesetzlichkeiten der Welt nicht, sondern ermöglicht lediglich, ihre Ambivalenz auszuhalten. Die konfessorische Verwerfung der Kernwaffen argumentiert demgegenüber von der christologisch bzw. versöhnungstheologisch begründeten Ethik Karl Barths her. Sie stellt die 2. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, wonach es keine »Bereiche unseres Lebens« gibt, »in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären«, vor die 5. Barmer These, wonach »der Staat … die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt … unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«.[17] Sie widerspricht einer Auffassung, die den Staat metaphysisch von einer zeitlosen Erhaltungsordnung (und d. h. immer auch: Vergeltungsordnung) her deutet; sie denkt überhaupt nicht vom »Wesen« des Staates und der Ordnungen her, sondern legt alles Gewicht darauf, dass es für Christen und die Kirche darauf ankommt, das Evangelium auch im Feld des Politischen aktiv zu bezeugen.

Zweitens ist entscheidend, dass das Spektrum der für die staatliche Rechts- und Friedenswahrung erlaubten Mittel durch die christologische Fundierung der politischen Ethik eine spezifische Begrenzung erfährt. Die Versöhnung durch Jesus Christus wird als eine schon jetzt alle Wirklichkeit verwandelnde Tat Gottes verstanden: Indem Gott im Kreuz Jesu Christi die Welt mit sich versöhnt hat, ist das Vergeltungsgesetz durchbrochen, hat sich die vergeltende Gerechtigkeit ein für allemal ausgewirkt und erschöpft. Seitdem ist die Menschheit aus dem totalen Richteramt entfernt.[18] In dieser theologischen Perspektive ist schon die komplexe Handlungskette von »Entwicklung, Herstellung und Bereithaltung von Massenvernichtungsmitteln« »als die Ermöglichung zu ihrer Anwendung« theologisch als »Sünde« zu qualifizieren[19] – nämlich als Verkehrung des menschlichen Gottes- und Weltverhältnisses in das Sein-Wollen wie Gott, das im Atomzeitalter die Möglichkeit zur Totalvernichtung usurpiert hat.

Für die konfessorische Verwerfung der Atomwaffen steht nicht vorrangig die Abwehr einer freiheitsfeindlichen politischen Ideologie und Herrschaftsform im Vordergrund, sondern es geht – wie Karl Barth formulierte – »ums Le-

ben«: Krieg »in Gestalt des Atomkrieges [kann] nur in offener Verneinung des Willens des seiner Schöpfung treuen und dem Menschen gnädigen Gottes geführt oder vorbereitet werden«[20].
Die Erhebung des Kernwaffenproblems zur Bekenntnisfrage markiert so den fundamentalethischen Ausgangspunkt des Urteilens in

»Nach den ›Heidelberger Thesen‹ ist jeder Tag, an dem wir nicht nur mit der Bombe, sondern auch von der Bombe leben, ohne die uns gegebene Frist zu ihrer Überwindung genützt zu haben, ein verlorener Tag.«

der Weise, dass jeder theologischen Legitimation nuklearer Drohpolitik im Sinn »gerechter Abschreckung« die Grundlage entzogen wird. Sie klärt damit aber noch nicht, wie diesem ethischen Grundsatzurteil unter den Bedingungen der Existenz von Nuklearwaffen (und des bleibenden *know how* zu ihrer Herstellung) im politischen Handeln entsprochen werden kann.

3. Befristete Tolerierung kriegsverhütender Abschreckung

Demgegenüber blieb im (west-)deutschen Protestantismus eine Position mehrheitsfähig, die den Versuch, durch nukleare Abschreckung einen Frieden in Freiheit zu sichern, unter bestimmten Rahmenbedingungen »als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise« anerkannte. Im Zusammenhang dargelegt wurde diese Konzeption erstmals 1959 in den sog. Heidelberger Thesen einer Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft, die maßgeblich von Carl Friedrich von Weizsäcker inspiriert und verfasst worden waren.[21]
Weizsäckers Ausgangspunkt war stets die These von der Notwendigkeit des Weltfriedens. Das Problem der Nuklearwaffen zeige, dass der Weltfriede zur »Lebensbedingung des technischen Zeitalters« geworden ist (These 1). Daraus folge nichts Geringeres als die Pflicht, nicht nur die Atomwaffen, sondern den Krieg als Institution »in einer andauernden und fortschreitenden Anstrengung« abzuschaffen (These 3). Als Charakteristika dieser Konzeption seien drei Punkte festgehalten:
Als *erstes* die konstruktive Zuordnung der gegensätzlichen in der Atomfrage möglichen Gewissensentscheidungen, indem man sie als komplementäres Handeln interpretierte. »Die atomare Bewaffnung hält auf eine äußerst fragwürdige Weise immerhin den Raum offen, innerhalb dessen solche Leute wie die Verweigerer der Rüstung die staatsbürgerliche Freiheit genießen, ungestraft ihrer Überzeugung nachzuleben. Diese aber halten, so glauben wir, in einer verborgenen Weise mit den geistlichen Raum offen, in dem neue Entscheidungen vielleicht möglich werden.« (Erläuterung zu These 11). Beide Seiten müssen demnach ein nie gänzlich kalkulierbares Risiko auf sich nehmen: Der Waffenlose kann durch sein Handeln einstweilen nur ein äußerst verletzliches Zeichen setzen für eine politische Weltfriedensordnung, die noch nicht besteht; der Soldat aber muss sich an der Bereithaltung von Gewaltmitteln beteiligen, deren Einsatz nicht mehr gerechtfertigt werden kann, da im Atomzeitalter »die klassische Rechtfertigung des Krieges versagt« (These 5).
Das *zweite* Charakteristikum besteht darin, dass Waffenverzicht und Bereithaltung von Atomwaffen nicht einfach als gleichrangige, sondern als asymmetrische Momente eines geschichtlichen Prozesses gedacht werden. Der Waffenverzicht von Christen wird vorbehaltlos gewürdigt mit dem Satz: »Die Kirche muß den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen.« (These 7) Dagegen gilt »die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern«, lediglich »als eine heute noch mögliche Handlungsweise« (These 8). Genau genommen legitimiert diese Aussage nicht die nukleare Drohung als »gerechte Abschreckung«, sondern toleriert sie lediglich interimistisch, für eine bestimmte Frist. Das »noch« sollte nämlich bedeuten, »daß jeder Tag in einer gefährlichen Weise verloren ist, an welchem wir nicht nur mit der Bombe, sondern auch von der Bombe ... leben, ohne die uns gegebene Frist (sc. zur nuklearen Abrüstung und zur Überwindung des Abschreckungssystems) genützt zu haben«.[22]
Drittes Charakteristikum: Die Heidelberger Thesen gehen von der Unterscheidung zwischen nuklearer Abschreckung und Kriegführung aus. Anders als Thielicke mit seiner Theorie vom »Unbereitschaftseffekt« fassen sie jedoch ausdrücklich den Fall ins Auge, dass die Abschreckung versagen könnte. In These 9 heißt es: »Für den Soldaten einer atomar bewaffneten Armee gilt: Wer A gesagt hat, muß damit rechnen, B sagen zu müssen; aber wehe den Leichtfertigen!«
In diesem Satz kommen zwei Gesichtspunkte zusammen: Er soll auf der einen Seite ausdrücken, dass für jeden, der Soldat werden will, die Situation eines möglichen nuklearen Einsatzbefehls (die Notwendigkeit zum B-Sagen) vor dem Eintritt in die Armee (dem A-Sagen) mitbedacht werden muss. Der Satz drückt aber zum anderen auch aus, dass dem, der Soldat geworden ist, eine *reservatio mentalis* verwehrt ist, die lauten würde: Wenn die Kriegsverhütung durch Abschreckung (das A-Sagen) misslingt, dann tritt eine neue Lage ein, in der keine Pflicht zur Mitwirkung an einem nuklearen Krieg (zum B-Sagen) besteht. Da es jedoch im Fall des Versagens der Abschreckung für den Einsatz von Kernwaffen keine Rechtfertigung nach den Kriterien des gerechten Krieges mehr gäbe, bestünde die allein mögliche Rechtfertigung *ex post* darin, »daß die Drohung ohne die Bereitschaft zum Ernstmachen sinnlos gewesen wäre«. »Sollte es zum Ausbruch eines atomaren Krieges kommen«, so werde der Christ dies »nicht anders denn als ein Gericht Gottes über uns alle verstehen können« (Erläuterung zu These 9). Damit tritt allerdings wiederum eine geschichtstheologische Deutung an die Stelle ethischer Urteilsbildung.

»Gollwitzers Frage ist, inwieweit ein Atomkrieg als erlaubtes Mittel im Rahmen des staatlichen Auftrags zur Friedens- und Rechtswahrung in Betracht kommen kann.«

Umso bemerkenswerter ist es, dass Helmut Gollwitzer als Mitglied der Heidelberger Kommission hier zu einer anderen Konsequenz kam – und zwar auf Grund eines anderen Zugangs im Ganzen.

4. Anwendung der Kriterien rechtserhaltenden Gewaltgebrauchs

Zwar stimmte Helmut Gollwitzer in seiner Bewertung der nuklearen Rüstung der hoch theologisch artikulierten Haltung der Kirchlichen Bruderschaften und Karl Barths durchaus zu. Die von ihm vertretene Konzeption erhält jedoch dadurch ihre spezifische Kontur, dass sie die aus der traditionellen Kriegsethik überkommenen normativen Kriterien, wie sie in den Lehren vom *bellum iustum* und vom rechtmäßigen Krieg enthalten sind, konsequent auf einen mit Kernwaffen oder ABC-Waffen geführten Krieg anwendet.[23] Dabei nimmt Gollwitzer die normative Kriegsbegrenzungsethik in genau der Modifikation auf, die sie einerseits durch die Reformation, andererseits durch das moderne Völkerrecht erhalten hat.
Gollwitzer fragt zum einen in genuin lutherischer Tradition der Gewissensschärfung und -beratung, ob christliche »Kriegsleute« und auch Politiker »in seligem Stande sein können« – und zwar unter den Bedingungen, in denen Atomwaffen in das strategische und taktische Verteidigungsdispositiv einbezogen sind. Zum andern bezieht er sich in kriteriologischer Hinsicht nicht pauschal auf »die« zeitlos verstandene Lehre vom »gerechten Krieg«, vielmehr ist er sich ohne weiteres über den Bedeutungs- und Funktionswandel im Klaren, der mit der Enttheologisierung der *bellum-iustum*-Lehren nach dem Zerfall des mittelalterlichen Corpus Christianum und

der Transformation ihrer Kriterien ins moderne Völker- und Kriegsvölkerrecht einhergegangen ist. Gollwitzers Thema lautet, inwieweit ein Atomkrieg als erlaubtes Mittel im Rahmen des staatlichen Auftrags zur Friedens- und Rechtswahrung, also als erlaubtes Mittel rechtserhaltender Gewalt in Betracht kommen kann.

Dazu knüpft seine Argumentation im wesentlichen an vier klassische Kriterien rechtmäßiger Kriegführung an:

Erstens ließe sich ein Einsatz nuklearer Gewaltmittel nicht in den Grenzen des dem *ius in bello* entstammenden Diskriminierungsprinzips halten, da Kernwaffen ihrer Beschaffenheit nach keine Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten erlauben. Sie heben schon deshalb »alle Verbindung von Krieg und Recht auf, die das Wahrheitsmoment an der Analogie von Krieg und Polizei in der alten Kriegsethik gewesen ist«.[24]

Zweitens widerspräche ein mit nuklearen Mitteln geführter Krieg dem Prinzip der *recta intentio*, der rechten Absicht, wonach das »Ziel des Krieges der Friede des Rechtes mit dem Gegner«, nicht jedoch seine Vernichtung ist.

Drittens würde ein Atomwaffeneinsatz das Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Folgen sprengen, als er »auch die kommenden Generationen und die Vegetation« träfe.[25]

Während schließlich *viertens* durch Luther eingeschärft worden ist, dass ein rechtmäßiger Grund (*causa iusta*) zum Einsatz militärischer Gewalt einzig die Verteidigung gegen einen Angriff sein kann, so höbe der Einsatz von Kernwaffen den Begriff der Verteidigung selbst auf, weil er »das Ende der Demokratie und Freiheit (sc. wäre), für deren Erhaltung er angeblich geführt wird«.[26]

Im Ergebnis kann also für Gollwitzer vom »Krieg als Mittel der Rechtswahrung ... keine Rede mehr sein, wenn durch die angewandten oder angedrohten Mittel der Krieg selbst verbrecherisch geworden ist«.[27]

Nun übersieht oder leugnet Gollwitzer mit dieser Argumentation keineswegs – wie man vielleicht meinen könnte – den Unterschied zwischen nuklearer Kriegführung und Abschreckung. Er ist sich sehr wohl darüber im Klaren, »daß in einer Welt, in der Atomwaffen vorhanden sind, auch bei Verwerfung der Anwendung das Problem der Abschreckung noch einmal ein besonderes Problem ist«[28]. Die Frage, die er unbequemer Weise und abseits aller allgemeinen und mehr oder weniger unverbindlichen Deklamationen stellt, ergibt sich vielmehr aus dem als Gewissensschärfung vorgetragenen Duktus seiner Argumentation; sie lautet schlicht und einfach: »Was werdet ihr Christen denn eigentlich machen, wenn einmal trotz aller Bemühungen ein neuer Krieg ausbrechen und mit den neuen Waffen durchgekämpft werden sollte?«[29]

Es war konsequent, dass Gollwitzer in einem abweichenden Votum nicht zuletzt gegen die 9. Heidelberger These protestiert hat. Der Soldat kann, so meinte er, sich sehr wohl an der Abschreckung beteiligen mit der *reservatio mentalis*, sich an der Anwendung der Atomwaffen dann, wenn die Abschreckung versagt, nicht zu beteiligen oder sie gar zu sabotieren. »Wer A sagte (sc. also bereit war zu drohen), um das B-Sagen (sc. also den nuklearen Einsatz) zu verhindern, muß zwar zu diesem Zweck in der Entschlossenheit auch des B-Sagens erscheinen; ist aber die Verhinderung des faktischen B-Sagens mißlungen, dann ist eine *neue* Situation entstanden.«[30]

»Im Gegensatz zur herkömmlichen Logik kann eine gegen ›Schurkenstaaten‹ und Terrororganisationen gerichtete Abschreckung nicht von vornherein mit einem zu rationalem Kalkül geneigten Gegner rechnen.«

Auch deshalb, weil sie die zu unterscheidenden Ebenen der theologisch-ethischen Letztbegründung, der moralisch-normativen Kriteriologie und der unter den konkreten historischen Bedingungen in Grenzen möglichen politischen Ermessensentscheidung nicht vermischt, scheint mir Gollwitzers Konzeption bemerkenswert zu sein. Ich selbst habe 1990 in der gemeinsam mit Wolfgang Huber veröffentlichten »Friedensethik« auf der von Gollwitzer skizzierten Linie die in der *bellum-iustum*-Tradition tradierten Kriterien rechtserhaltender Gewalt im Rahmen einer Ethik der (Völker-)Rechtsbefolgung zu reformulieren versucht.[31]

III. Ausblick

Die Leitkonzeptionen protestantischer Friedensethik zwischen 1945 und 1990 waren in erster Linie auf die Problematik der Kernwaffen und der nuklearen Abschreckung bezogen. In der gegenwärtigen friedensethischen Diskussion stehen andere Aspekte im Vordergrund. Es gibt neue Kontroversen über die militärische Intervention aus humanitären Gründen,[32] über das Leitbild des »gerechten Friedens«,[33] über das Verhältnis von Religion und Gewalt und vieles andere mehr. Dennoch ist die Erinnerung an die damalige Debatte von mehr als nur historischem Interesse. Denn nach dem Ende des Ost-West-Konflikts fand sich neben anderem auch die Hoffnung enttäuscht, die Kernwaffen hätten ausgedient. Zwar ist die alte Abschreckungsbalance tot; 1987/88 wurden die Mittelstreckenwaffen intraeuropäischer Reichweite abgeschafft und später tausende taktischer Atomwaffen aus Europa abgezogen. Dennoch ist heute der 1968 zwischen den USA, der Sowjetunion, China, Frankreich und Großbritannien abgeschlossene Vertrag über die Nichtweiterverbreitung von Kernwaffen, der 1995 unbefristet verlängert wurde, in Gefahr, seine Wirksamkeit zu verlieren. Neue Nuklearmächte wie Indien und Pakistan sind entstanden, ohne dass sie dem Vertrag beitraten. Andere wie Israel verfügen über Atomwaffen, ohne dies offiziell zu erklären. Wieder andere wie Nordkorea erklärten sich zur Atommacht und traten vom Vertrag zurück. In weiteren Staaten, wahrscheinlich im Iran, aber auch in Japan wächst die Neigung, sich atomar zu bewaffnen. Nicht zuletzt aber verstoßen die etablierten Kernwaffenstaaten vielfältig gegen ihre Verpflichtung zur atomaren Abrüstung und modernisieren weiterhin die nuklearen Arsenale mit dem Ziel der Miniaturisierung und höherer Treffgenauigkeit; die USA planen in Polen und in Tschechien die Stationierung neuer Raketenabwehrsysteme gegen Mittelstreckenraketen aus dem Iran und Nordkorea. Eine grundlegende Abkehr von den Nukleardoktrinen hat es nicht gegeben.

In der letzten Überarbeitung des Strategischen Konzepts MC 400 der NATO von 1999[34] kommt zwar die Aufgabe der »strategischen Balance« als Ziel der Abschreckung nicht mehr vor. Stattdessen wird das gesamte, konventionelle *und* nukleare Abschreckungspotential des Westens durch erweiterte Sicherheitsaufgaben umlegitimiert, die Krisenreaktionseinsätze außerhalb des Beistandsgebiets einschließen.[35] Die genaue Rolle der Nuklearwaffen bleibt diffus.[36] Im Verständnis der NATO sind Nuklearwaffen politische Waffen, deren bloße Existenz vor Angriff und Erpressung schützen soll; die Umstände, unter denen ein Einsatz in Betracht zu ziehen wäre, »rücken daher in sehr weite Ferne«. Die hauptsächliche Abschreckungswirkung wird gerade darin gesehen, dass ein nuklearer Ersteinsatz nicht explizit angedroht, aber auch nicht ausgeschlossen wird. Die nukleare Teilhabe der Bundeswehr besteht fort.

Dabei sind Bemühungen der USA, die Rolle der nuklearen Waffen in der NATO analog zu ihrer eigenen nationalen Sicherheitsdoktrin zu bestimmen, am europäischen Widerstand gescheitert. Seit dem zweiten Golf-Krieg gegen den Irak begründen die USA das Festhalten an der atomaren Abschreckung offensiv mit der Existenz von »Schurkenstaaten« und terroristischen Gruppierungen, die in den Besitz von ABC-Waffen geraten könnten. Die nach den Anschlägen vom 11. September 2001 im Jahr 2002 verkündete *National Security Strategy* der USA[37] ordnet den lang anhaltenden Krieg gegen den Terrorismus in den Rahmen eines eigenständigen Selbstverteidigungsrechts ein, das präemptive Schläge so-

wie Präventivkriege unter Einschluss der Option des Ersteinsatzes von Kernwaffen umfasst.

All dies dient nicht der Einhegung der Gewaltpotentiale und der Befolgung der Normen des Nichtweiterverbreitungs-Vertrags; vielmehr muss es aus der Sicht der nuklearen Habenichtse gerade zur Erosion der Geltung seiner Normen beitragen. Und während in der Zeit des Kalten Krieges unterstellt werden konnte, die Gefahr des Ausbruchs eines Nuklearkriegs sei durch gegenseitige rationale Risikoabwägung begrenzt, kann eine heute gegen »Schurkenstaaten« und Terrororganisationen gerichtete Abschreckung nicht von vornherein mit einem zu rationalem Kalkül geneigten Gegner rechnen.

In diesem veränderten weltpolitischen und geostrategischen Kontext ist die Strategie nuklearer Abschreckung heute weniger stabil als je zuvor. Ein nicht der Schwärmerei verdächtiger Sachkenner wie Helmut Schmidt schrieb kürzlich, die atomare Gefahr sei heute größer als jemals nach der Kubakrise 1962.[38] Es wäre m. E. angemessen, wenn eines Tages in einer neuen Friedensdenkschrift der EKD der Satz zu lesen wäre, dass die Drohung mit Nuklearwaffen aus der Sicht evangelischer Friedensethik heute nicht mehr als Mittel legitimer Selbstverteidigung betrachtet werden kann.

Anmerkungen:

1 Vortrag in der Evangelischen Akademie Tutzing am 29. März 2007 im Rahmen der Tagung »›Gerechter Friede‹ angesichts des Terrors?«.
2 Vgl. zuletzt O. Nassauer, 50 Jahre Nuklearwaffen in Deutschland, ApuZ 21/2005, 23. Mai 2005, 27-31.
3 Kirchliches Jahrbuch 1958, 30-33.
4 Kirche und Frieden. Kundgebungen und Erklärungen aus den deutschen Kirchen und der Ökumene, EKD-Texte 3, Hannover 1982, 156f.
5 W. Lienemann, Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg, in: R. Steinweg (Hg.), Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M., 1980, 125-162 (139).
6 Vgl. zur letzten Fassung: H. Thielicke, Theologische Ethik, 2. Bd. / 2. Teil: Ethik des Politischen, 4. Aufl. Tübingen 1987, 625ff.
7 H. Thielicke, Kirche und Öffentlichkeit, Tübingen 1947, 83.
8 H. Thielicke, Kirche und Öffentlichkeit, a.a.O., 61f.
9 H. Thielicke, Theologische Ethik, a.a.O., 620, Nr. 3289.
10 H. Thielicke, Theologische Ethik, a.a.O., 635.
11 H. Thielicke, Theologische Ethik, a.a.O., 637, Nr. 3389.
12 H. Thielicke, Theologische Ethik, a.a.O., 641, Nr. 3411.
13 H. Thielicke, Theologische Ethik, a.a.O, 638, Nr. 3393.
14 Vgl. E. Wolf (Hg.), Christusbekenntnis im Atomzeitalter?, München 1959, 103f.
15 Vgl. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982.
16 Vgl. epd-Dok. 43/1983, 63ff.
17 Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen 1983, 35, 38.
18 Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, 3. Aufl. Zürich 1975, 254ff.
19 Das Bekenntnis zu Jesus Christus, a.a.O., 21.
20 Zit. n. U. Möller, Im Prozeß des Bekennens. Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957-1962, Neukirchen-Vluyn 1999, 169f.
21 G. Howe (Hg.), Atomzeitalter – Krieg und Frieden, Berlin 1963, 225ff. Zur Kritik vgl. H.-R. Reuter, Zum ethischen Problem nuklearer Abschreckung heute. Aktuelle Re-Lektüre der »Heidelberger Thesen« von 1959, ZEE 44, 2000, 113-122.
22 So G. Howe, Die atomare Bewaffnung als geistesgeschichtliches und als theologisches Problem, in: ders. (Hg.), a.a.O. 157-201 (189).
23 H. Gollwitzer, Die Christen und die Atomwaffen, in: Ders., Forderungen der Freiheit, München 1964, 289-301.
24 H. Gollwitzer, a.a.O., 295.
25 H. Gollwitzer, a.a.O., 297.
26 H. Gollwitzer, a.a.O., 298.
27 H. Gollwitzer, a.a.O., 295.
28 Zit. n. U. Möller, a.a.O., 259.
29 H. Gollwitzer, a.a.O., 290f.
30 H. Gollwitzer, Zum Ergebnis der bisherigen Beratungen, in: G. Howe (Hg.), a.a.O. 246-265 (263f.).
31 W. Huber / H.-R. Reuter, Friedensethik, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 293ff.
32 Vgl. dazu vom Vf.: H.-R. Reuter, Rechtsethik in theologischer Perspektive, Gütersloh 1996, Kap. 9, 239ff.
33 Vgl. dazu vom Vf.: H.-R. Reuter, Was ist ein gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik, in: J.-D. Strub/St. Grotefeld (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg, Stuttgart/Berlin/Köln 2007, 7-22.
34 http://www.nato.int/germany/docu/p99-065d.htm.
35 Vgl. a.a.O., Nr. 46.
36 Vgl. a.a.O., Nr. 62-64.
37 http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html.
38 DIE ZEIT, Nr. 11, 8. März 2007, 3.