

Gerechter Krieg –gerechter Frieden: protestantische Friedensethik in den Herausforderungen der Gegenwart

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2024. "Gerechter Krieg –gerechter Frieden: protestantische Friedensethik in den Herausforderungen der Gegenwart." *Die Gelbe - digital, innovativ, evangelisch: das gymnasialpädagogische Ejournal für lebensweltorientierte Bildung und Erziehung* 2024 (5): 41–62.



Bernd Oberdorfer

Gerechter Krieg – Gerechter Frieden

Protestantische Friedensethik in den Herausforderungen der Gegenwart¹

Abstract: Der Beitrag entfaltet zunächst Grundlinien der sozialetischen Beurteilung des Krieges in der lutherischen Reformation, skizziert daraufhin die tiefgreifenden Umformungen der Friedensethik im 20. Jahrhundert, diskutiert das Leitbild des ›gerechten Friedens‹ im Verhältnis zum ›gerechten Krieg‹ und fragt schließlich nach einer Neupositionierung evangelischer Friedensethik angesichts der aktuellen Konflikte.

Als das Thema dieses Vortrags formuliert wurde, war noch nicht klar, dass zu den »Herausforderungen der Gegenwart« für die protestantische Friedensethik ein Angriffskrieg zählen würde, der – neben dem unbeschreiblichen Leid, das er verursacht hat und weiterhin verursacht – nicht nur die politisch-normative Ordnung zwischenstaatlicher Beziehungen gefährdet, an deren konfliktregulierende Kraft wir uns gleichsam gewöhnt hatten, sondern auch mit seinen Auswirkungen die deutsche Gesellschaft und Politik unmittelbar berührt und zu Entscheidungen nötigt. Das Wort von der ›Zeitenwende‹ ist hier nicht zu hoch gegriffen. Unumstritten ist dabei, dass die angegriffene Ukraine unterstützt

¹ Vortrag auf der Fortbildungstagung für evangelische Religionslehrkräfte an Gymnasien in Bayern, Bezirk Schwaben (Nord), 8.2.2023, Augsburg.

werden muss – durch Aufnahme von Vertriebenen und Geflüchteten, Ausstattung mit Hilfsgütern etc. Heftiger debattiert werden Art und Umfang der *militärischen* Unterstützung. Dies hat zu tun mit der Frage, wie es vermieden werden kann, dass Deutschland als aktive Kriegspartei wahrgenommen wird (›Krieg gegen Russland‹). Diskutiert wird aber auch, ob Waffenlieferungen den Krieg nicht eskalieren lassen und unnötig verlängern. Umgekehrt wird geltend gemacht, dass ohne zusätzliche militärische Ausrüstung die Ukraine realistisch keine Chance hat, sich auf Dauer der russischen Aggression zu erwehren. Und es wird darauf hingewiesen, dass in der Ukraine zwar primär der Bestand dieses Staats selbst auf dem Spiel steht (dass es Russland um mehr als territoriale Gewinne im Osten des Landes geht, zeigen die Angriffe auf die Hauptstadt Kiew), dass aber dabei auch eine völkerrechtsbasierte internationale Ordnung verteidigt wird, die auf der Stärke des Rechts, nicht auf dem Recht des Stärkeren beruht.

Eine Herausforderung bedeutet diese Lage auch für die protestantische Friedensethik. Zumindest in Deutschland hatten sich die friedensethischen Stellungnahmen der evangelischen Kirchen im Rahmen der EKD mit zunehmender Deutlichkeit in Richtung einer klaren, wenn nicht exklusiven Priorisierung nicht-militärischer Formen des Konfliktaustrags und besonders der Konfliktprävention bewegt. Plakativ lässt sich das auf die Formel bringen: Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden. Dabei öffnete sich freilich eine argumentative Lücke: Was tun, wenn Konfliktprävention scheitert? Was tun, wenn eine Seite auf militärische Aggression setzt? Diese Lücke ist im Februar 2022 sichtbar geworden. Auch die friedensethische Positionierung des deutschen Protestantismus steht also auf dem Prüfstand.

Genau diesem Thema will ich mich in diesem Vortrag widmen. Und zwar in vier Schritten. Erstens will ich einen Blick zurückwerfen in die Reformation und fragen, welche leitenden Gesichtspunkte die lutherischen Reformatoren entwickelt haben für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und die Beteiligung der Christen daran – und was daraus folgte für ihre Beurteilung von Kriegen. Zweitens springe ich ins 20. Jahrhundert und beleuchte die fundamentalen Ver-

änderungen im Blick auf die Realität von Kriegen – Stichwort: ›totaler Krieg‹ – und auf die Wahrnehmung von Obrigkeit – Stichwort: ›totaler Staat‹ –, die auch die lutherische Theologie zu Neuorientierungen nötigte. Die friedensethischen Konsequenzen in der EKD – wie schon gesagt: »vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden« – skizziere ich im dritten Schritt. Viertens schließlich komme ich zur aktuellen Situation und frage, inwieweit sie zu Neuakzentuierungen in der protestantischen Friedensethik nötig.

1 Rechtfertigung und Weltgestaltung: Krieg im Horizont reformatorischer Sozialethik

Für die lutherische – anachronistisch gesprochen – Sozialethik wurde eine Unterscheidung maßgeblich, für die sich im 20. Jahrhundert der Name ›Zwei-Reiche-Lehre‹ oder – präziser – ›Zwei-Regimenten-Lehre‹ eingebürgert hat. Sie besagt, grob skizziert:

Gott nimmt auf die Welt Einfluss, regiert die Welt auf zweierlei, grundsätzlich unterschiedene Weise. Gottes eigentliches Werk ist die heilsame, rettende, versöhnende Zuwendung zur Welt. Sie geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums und kommt zum Ziel in der subjektiven Glaubensgewissheit, im Glaubensvertrauen des Individuums. Da Vertrauen nicht erzwungen werden kann, verzichtet die Verkündigung auf äußeren Zwang; sie erfolgt – wie Melancthon in der *Confessio Augustana* (Art. 28) klassisch formuliert – »sine vi humana, sed verbo« (BSELK 2014: 195), ohne menschliche Gewalt, nur durch das Wort. Gottes *eigentliches Werk* (*opus proprium*) ist diese Verkündigung deshalb, weil sich in ihr Gottes Wesen als Liebe unmittelbar artikuliert.

Die zweite Form des göttlichen Weltwirkens ist hingegen ein ›fremdes Werk‹, ein *opus alienum*; sie setzt nämlich die menschliche Sünde voraus und reagiert schadensbegrenzend auf sie. Zu diesem Zweck – so der Grundgedanke – hat Gott weltliche Instanzen und Institutionen eingesetzt, deren Aufgabe es ist, die für ein gedeihliches menschliches Zusammenleben erforderliche äußere Ord-

nung zu gewährleisten oder ggf. wiederherzustellen. Diese Ordnung ist eine prinzipiell vorläufige und relative. Sie darf nicht mit perfektionistischen Erwartungen aufgeladen werden; sie ist nie identisch mit dem Reich Gottes selbst, sondern ist ein gestaltendes Moment der irdischen Wirklichkeit. Die wichtigste dieser ordnungsschaffenden Instanzen ist die politische Obrigkeit.

Da die irdische Wirklichkeit aber wegen der Sünde destruktive Tendenzen einschließt, gehört zum Arsenal der legitimen Mittel der politischen Obrigkeit auch der Einsatz von Gewalt, wenn dies zur Bekämpfung dieser destruktiven Tendenzen, d.h. zur Wahrung oder Wiederherstellung der Ordnung, notwendig ist. Die Wittenberger Reformatoren erklärten daher die Beteiligung an den Aufgaben der Gestaltung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung nicht nur für christlich erlaubt – damit grenzten sie sich von jenen Gruppen des sog. ›linken Flügels der Reformation‹ ab, die die Abkehr von der verdorbenen Welt predigten –; sie erklärten diese Beteiligung vielmehr geradezu zu einer Christen-*Pflicht*, da sich in der Gestaltung eines gedeihlichen menschlichen Zusammenlebens die christliche Nächstenliebe konkretisiert. Auch dies formuliert die *Confessio Augustana* klassisch (Art. 16):

»Von Policey und weltlichem regiment wirt gelert, das alle Oberkeit inn der welt und geordnete regiment und gesetze gute ordenung, von Gott geschaffen und eingesetzt, sind, Und das Christen mögen inn Oberkeit, Fürsten und Richteramt one sunde sein, Nach Keiserlichen und andern ublichen Rechten urteil und recht sprechen, Ubeltetter mit dem schwert straffen, Rechte kriege füren, streitten, keuffen und verkeuffen, auf gelegte Eyde thun, eigens haben, Ehelich sein etc.«

Das Evangelium verwerfe dies nicht, »sondern wil, das man solchs alles halte als warhafftige Gottes ordnung und inn solchen stenden Christliche liebe und rechte gute wercke, ein jder nach seinem beruff, bewaise.« Deswegen seien »die Christen schuldig, der Oberkeit unterthan und ihren geboten und gesetzen gehorsam zu sein inn allem, so one sunde geschehen mag.« (BSELK 2014: 110)

Im systematischen Zentrum der Aufgabenbestimmung für die Obrigkeit stand, wie gezeigt, die Funktion der Erzeugung, Erhaltung und Wiederherstellung einer relativen äußeren Ordnung. Luther veranschlagte die ordnungsstiftende Bedeutung der Obrigkeit so hoch, dass er einen aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt unter nahezu allen Umständen ablehnte. Selbst im einzigen Fall, in dem der Obrigkeit kein Gehorsam geschuldet ist – wenn sie nämlich etwas anordnet, was dem Evangelium widerspricht resp. dessen Verbreitung unterdrückt –, hielt er die passive Gehorsamsverweigerung mit Martyriumsbereitschaft für angemessener als den aktiven Widerstand. Auch eine schlechte Obrigkeit ist – im Sinne des Römerbriefs des Paulus (vgl. Röm 13) – von Gott eingesetzt. Eine schlechte, ungerechte gesellschaftlich-politische Ordnung ist immer noch besser als das Chaos, das bei einem Aufruhr gegen diese Ordnung auszubrechen droht. Luther konnte dies auch mit der Überlegung verbinden, dass Christenmenschen eine schlechte Obrigkeit als Strafe Gottes, als demütigende Konsequenz ihres eigenen Sünderseins und die damit verbundenen Entbehrungen, Einschränkungen und Ungerechtigkeits Erfahrungen als Prüfung ihrer Glaubensfestigkeit annehmen sollten, statt dagegen aufzubegehren. Rebellion kann in diesem Licht geradezu als Ausdruck sündenvergessener Selbstgerechtigkeit erscheinen.

Was den Krieg betrifft, benannte Luther allerdings sehr klar die Verantwortung der Obrigkeit für eine maßvolle, d.h. dem Ziel der Ordnungsbewahrung angemessene Wahl der Mittel. Dies illustriert sehr schön seine Auslegung des Jesuswortes »Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen« (Mt 5,9) in einer Predigtreihe über die Bergpredigt aus dem Jahr 1530 (Luther 1906: 330–334). Ausdrücklich leitete er hier aus dem ursprünglichen Wortlaut (>Friedensmacher<) die Aufgabe eines aktiven Einsatzes für den Frieden ab. Nachdrücklich erinnerte er zudem die politisch Verantwortlichen an ihre Friedenspflicht und forderte sie auf, im Konfliktfall bis zum Äußersten alle nicht-kriegerischen Mittel auszureizen. Nur wenn dies scheitert, sei ein (Verteidigungs-)Krieg erlaubt. Herrscher, die aus nichtigen Gründen (>umb eines worts willen<) leichtfertig einen Krieg anzetteln, handeln nach Luther nicht als Christen, sondern sollten besser »des Teuffels kinder heissen« (Luther 1906: 330f).

Implizit verwendeten die Reformatoren die Kriterien der damals schon traditionellen Lehre vom ›gerechten Krieg‹. Diese Lehre, im christlichen Kontext zuerst von Augustinus geprägt und im Mittelalter vor allem durch Thomas von Aquin weiterentwickelt und systematisiert, hatte von Anfang an die Funktion, Kriege einzudämmen und zu beschränken. Sie hat die Struktur: Kriege sind nur erlaubt und gerechtfertigt, wenn...; oder, noch plakativer: Kriege sind verboten, außer... Ich rufe die wichtigsten Kriterien in Erinnerung:

- *Causa iusta* (gerechter Grund/Anlass): Dafür kommen nur Verteidigung (bei Augustinus auch Ketzerbekämpfung im Sinne der Verteidigung des Glaubens) und Nothilfe in Betracht.
- *Legitima auctoritas* (legitime Autorität): Nur rechtmäßige Obrigkeiten dürfen Krieg führen.
- *Intentio recta* (zu rechtfertigendes Ziel): Legitim ist nur das Ziel der Wiederherstellung rechtsförmiger, friedlicher Zustände (also etwa nicht: Vergeltung, Gebietsgewinn, Regimewechsel etc.).
- *Ultima ratio* (äußerstes Mittel): Erst wenn alle nichtmilitärischen Mittel der Konfliktregulierung und Ordnungsbewahrung sich als unwirksam erwiesen haben, darf Gewalt angewendet werden.
- *Realistische Erfolgschance*: Kann mit den verfügbaren Mitteln das gewünschte (legitime) Ziel erreicht werden?
- *Verhältnismäßigkeit der Mittel*: Zerstört der Krieg nicht mehr, als er schützt – ja zerstört er nicht gar, was er schützen soll?
- *Unterscheidung zwischen Beteiligten und Unbeteiligten*, Kombattanten und Zivilisten.

Ursprünglich reflektierte die Lehre vom gerechten Krieg nur die Frage, ob bzw. unter welchen Bedingungen ein Krieg erlaubt oder gerechtfertigt sein kann (*ius ad bellum*). Gerade das letztgenannte Kriterium betrifft aber schon das Kriegführen selbst (*ius in bello*). Neuerdings tritt zudem zunehmend die Frage in den Blick, wie nach Beendigung des Einsatzes eine stabile und gerechte Nachkriegsordnung etabliert werden kann (*ius post bellum*).

Aber ich greife weit voraus. Die Reformatoren hatten kein subtil differenziertes Konzept des gerechten Kriegs vor Augen. Aber sie dachten an Verteidigungskriege mit dem Ziel der Wiederherstellung einer stabilen äußeren Ordnung des Zusammenlebens, wenn sie Kriege und die Beteiligung daran für erlaubt, ja sogar gefordert erklärten.

Sogar Luthers z.T. tatsächlich schauerliche Äußerungen zum Bauernkrieg passen in ihrem sachlichen Kern noch in diesen Rahmen (vgl. Oberdorfer 2019b). Denn Luther erkannte zwar an, dass einige der Beschwerden der Bauern berechtigt waren. Er lehnte es aber ab, dass sie ihre Ansprüche durch gewaltsamen Aufstand durchsetzen wollten. Sie waren keine *legitima auctoritas*. Sie verteidigten keine Ordnung, sondern zerstörten sie. Umgekehrt sprach Luther der Obrigkeit das Recht und die Pflicht zu, die in seinen Augen durch die Bauern zerrüttete Ordnung notfalls mit Gewalt wiederherzustellen. Und wenn sie das taten, sollten sie es *guten Gewissens* tun. Sie sündigten dabei nicht, sondern handelten geradezu in Gottes Auftrag: Wenn sie ›dreinschlägen‹, führten sie Gottes Schwert.

Die folgenden Jahrhunderte bewegten sich im durch diese Eckdaten gesetzten Rahmen:

- Christen dürfen, ja müssen sich an der Erhaltung der äußeren Ordnung des Zusammenlebens beteiligen. Dazu gehört auch die militärische Verteidigung.

- Christen sind verpflichtet zur Loyalität gegen die geltende gesellschaftlich-politische Ordnung, und d.h. konkret: zum Gehorsam gegen die zur Erhaltung dieser Ordnung eingesetzte Obrigkeit.
- Die Obrigkeit ist gehalten, militärische Gewalt nur als *ultima ratio* zur Verteidigung oder zur Wiederherstellung der äußeren Ordnung einzusetzen. Ihr wird aber ein großer Ermessensspielraum eingeräumt für die Entscheidung, ob der Einsatz militärischer Gewalt angezeigt und angemessen ist. Die Obrigkeit hat das Recht, Kriege zu führen (und über die Legitimität der Kriegsanhänge zu befinden). Die Untertanen haben kein Einspruchsrecht.
- Der Pazifismus der täuferischen Tradition wird kategorisch abgelehnt: Er verkenne den Charakter der voreschatologischen Welt, überspringe die Gegenwart im Namen einer idealischen Zukunft, entziehe sich zudem der Pflicht, die Nächsten ggf. auch unter Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen und zu schützen. Bis nach dem II. Weltkrieg gilt Kriegsdienstverweigerung deshalb als egoistisch-feig verweigerter Nächstenliebe.
- Umgekehrt gelten Kriege als unvermeidliches Signum der vergehenden Welt. Luthers Überlegung, dass Kriege Straf- und Erziehungsmaßnahmen Gottes seien bzw. als solche gedeutet werden könnten, kehrt in der halbsäkularisierten, freilich auch von Theologen vertretenen Version wieder, dass Kriege Völker läutern könnten, da die Menschen dadurch in existenzielle Extremsituationen gerieten, die sie herausrissen aus ihrer bürgerlichen Behaglichkeit und vor die Frage nach dem Eigentlichen stellten.

2 Verschiebungen und Neuorientierungen im 20. Jahrhundert

Dieser Deuterahmen hat im 20. Jahrhundert vielfältige Veränderungen und Verschiebungen erfahren. Eine gewisse Zäsur bedeutete hier schon das Ende der Monarchie nach dem I. Weltkrieg, das die enge Symbiose von evangelischer

Kirche und Staat – Stichwort: landesherrliches Kirchenregiment – auflöste. Allerdings führte dies noch nicht zum prinzipiellen Umdenken. Die große Mehrzahl der Protestanten empfand die Entwicklung primär als Verlust und fühlte sich unbehaust in der weltanschauungsneutralen Weimarer Republik (obwohl die Kirchen viele Privilegien behalten hatten). Dass Hitler in dieser Hinsicht die Rückkehr zu den guten alten Zeiten zu versprechen schien, zog auch viele Protestanten in Bann.

Einen echten Bruch brachten erst die Erfahrungen des nationalsozialistischen Totalitarismus und des ›totalen‹ II. Weltkriegs. Sie nötigten nämlich zum einen zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verständnisses politischer Ordnung, das die Loyalitätspflicht gegen politische Autoritäten konditionierte, Widerspruch, ja Widerstand gegen diese für möglich, ja u.U. für geboten erklärte und grundsätzlich die Semantik von Gehorsam auf Partizipation umstellte. Die Untertanen wurden zu Bürgern (bald auch zu Bürgerinnen), denen ein Mitspracherecht auch über die Legitimität von Kriegen nicht (mehr) abgesprochen werden konnte. Zum anderen führte der vom nationalsozialistischen Regime entfesselte Weltkrieg mit enthemmter Gewalt und umfassender Zerstörung zu einer ›Ent-Normalisierung‹ des Krieges. Krieg konnte nicht mehr als gleichsam reguläres Moment des Völkerlebens hingenommen werden. Bündig formulierte die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1948 in Amsterdam: »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.« Verstärkt wurde dies durch die Wahrnehmung der verheerenden Zerstörungskraft der neuen Atomwaffentechnologie. Ein mit diesen Waffen geführter Krieg könnte – selbst wenn er durch legitimierte Autorität, aus gerechtem Grund und mit gerechtem Ziel geführt würde – weder das Kriterium der Unterscheidung von Kombattanten und Unbeteiligten noch das der Verhältnismäßigkeit von Mitteln und Zweck erfüllen.

All dies führte im (west-)deutschen Nachkriegsprotestantismus zu tiefgreifenden friedensethischen Neuorientierungen, die freilich nie ohne heftige innerkirchliche Kontroversen vollzogen wurden. Erstmals wurde Kriegsdienstverweigerung als legitimes christliches Glaubenszeugnis anerkannt. Gegen die

deutsche Wiederbewaffnung wurde auch aus kirchlichen Kreisen Widerspruch artikuliert (prominentes Beispiel: Gustav Heinemann). Während Konsens darüber bestand, dass Atomwaffen niemals eingesetzt werden dürften, war die Frage hochumstritten, ob sie angesichts der Bedrohungslage des Kalten Krieges hergestellt und zur Abschreckung vorgehalten werden dürften. Der Streit brachte die Kirche an den Rand der Spaltung. Die ›Heidelberger Thesen‹ von 1959 formulierten dann einen ausbalancierten Kompromiss: Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung sind zwei sich »komplementär« ergänzende Formen des christlichen Friedenszeugnisses, und der Besitz von Atomwaffen ist – zur Verhinderung ihres Einsatzes – heute »noch« akzeptabel (Howe 1959).

Die in diesem Kompromiss liegende Spannung blieb dem Protestantismus erhalten und entlud sich gleichsam noch einmal im Streit um die sog. Nachrüstung am Anfang der 1980er-Jahre. Hier wiederholte die EKD-Friedensdenkschrift von 1981 (EKD 1984) unter verschärfter Betonung des »noch« der Heidelberger Thesen die Verantwortbarkeit militärischer Abschreckung angesichts der konkreten weltpolitischen Lage, während das Moderamen des Reformierten Bundes (ebenfalls Mitglied der EKD) ein »Nein ohne jedes Ja« zur Abschreckungs- und Aufrüstungslogik aussprach (Reformierter Bund 1982) und dies sogar zum *casus confessionis* erklärte (was dann allerdings ohne Konsequenzen blieb).

3 Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden?

Im Zuge dieser Neuorientierung geriet zunehmend auch die Lehre vom gerechten Krieg selbst in die Kritik. Dies verstärkte sich noch nach dem Ende des Kalten Krieges, vor allem aus zwei Gründen:

- Erstens schien mit dem Ende der militärischen Blockkonfrontation eine neue, kooperative Phase der Weltpolitik begonnen zu haben, in der Konflikte nicht mehr kriegsförmig ausgetragen werden.

- Und zweitens wirkte sich nach der Wiedervereinigung der EKD-Kirchen aus, dass die Kirchen in der DDR sehr stark pazifistisch geprägt waren – u.a., weil darin die Distanz zum SED-Staat einen Ausdruck finden konnte.

Die Lehre vom gerechten Krieg schien nun eben jene Logik normalisierter Gewalt zu repräsentieren, die doch überwunden werden sollte und im Prinzip schon überwunden war. »Der Frieden ist der Ernstfall, in dem wir uns alle zu bewähren haben«, nicht der Krieg, hatte schon Gustav Heinemann am 1. Juli 1969 in seiner Antrittsrede als Bundespräsident gesagt. Im Licht dieser Einsicht entwickelten dann beide großen deutschen Kirchen das Leitbild des ›gerechten Friedens‹, die katholische Deutsche Bischofskonferenz (DBK) 2000 und die EKD 2007 in der neuen Friedensdenkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen« (EKD 2007).

Anders als die DBK erklärte die EKD dabei die Lehre vom gerechten Krieg ausdrücklich für obsolet und beanspruchte, sie durch eine Lehre vom gerechten Frieden zu *ersetzen* – obwohl sie die in der verabschiedeten Lehre entwickelten Kriterien zur Beurteilung militärischer Konflikte und Einsätze durchaus noch für brauchbar hielt und selbst verwendete (vgl. Oberdorfer 2018 und 2019a). Im Zentrum der Überlegungen standen jetzt zivile Formen der Konfliktbearbeitung und namentlich Konfliktprävention. Grundlegend ist das Vertrauen in den friedensfördernden Effekt einer *rechtsförmigen* Gestaltung der internationalen Beziehungen (besonders durch multilaterale Institutionen wie die Vereinten Nationen). Umsichtig entfaltet werden fundamentale Dimensionen eines ›gerechten Friedens‹: »die Vermeidung von Gewaltanwendung, die Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt« sowie der »Abbau von Not« (EKD 2007: Ziff. 80). Militärische Einsätze werden nicht gänzlich ausgeschlossen, aber als ›rechtserhaltende Gewalt‹ definiert und nach Analogie von innerstaatlichen Polizeieinsätzen beschrieben.

Noch einen Schritt weiter ging im November 2019 die EKD-Synode mit ihrer abschließenden ›Kundgebung‹ (EKD 2019; vgl. dazu Oberdorfer 2022): Sie konstatiert eine Erfolglosigkeit und fehlende Nachhaltigkeit der militärischen

Einsätze des vergangenen Jahrzehnts (zu denken ist wohl besonders an Afghanistan) und fokussiert aufgrund dessen ausschließlich auf zivile Konfliktbearbeitung, für die pauschal »positive Erfahrungen« geltend gemacht werden; ohnehin lehre die »Erfahrung«, »dass Menschen, Gemeinschaften und Staaten in der Lage sind, Probleme und Konflikte in allen Bereichen gesellschaftlichen und politischen Lebens auf konstruktive und gewaltfreie Weise zu bearbeiten« (EKD 2019, Ziff. 1) – verwiesen wird auf das Beispiel der »friedliche[n] Revolution in der DDR«, deren »gewaltfrei[er]« Charakter eigens betont wird (EKD 2019: Einleitung). Die Möglichkeit »rechtserhaltender Gewalt« wird nur noch als Position der Vergangenheit referiert. Auch die theologische Rahmung wurde grundlegend verändert: Leitend ist jetzt nicht mehr die Zwei-Regimenten-Lehre, die der Erhaltung einer relativen äußeren Ordnung mit »weltlichen« Mitteln einen ethischen Eigenwert zubilligt, sondern ein Ethos der Jesusnachfolge, das sich dezidiert an der »Gewaltlosigkeit Jesu« orientiert. Genauer betrachtet, stützen sich politische Analyse und theologische Positionierung gegenseitig: Die Diagnose der Erfolglosigkeit militärischer Einsätze und der Leistungsfähigkeit nicht-militärischer Formen der Konfliktregulierung und -prävention erlaubt es, dem Nachfolgeethos politischen Realismus zu unterstellen. Und das Nachfolgeethos gibt der friedensethischen Festlegung auf zivile Formen der Konfliktbearbeitung religiöse Legitimation.

Schon 2019 konnte man fragen, ob die politische Analyse der Weltlage wirklich gerecht wurde und ob die exklusive Festlegung auf Gewaltlosigkeit theologisch wirklich zwingend war. Ungelöst blieb auch, welche Konsequenzen eine solche Position für die Militärseelsorge haben müsste. Der Krieg gegen die Ukraine beleuchtete dann umso greller die argumentative Lücke, die eigentlich schon 2019 sichtbar war: Mit dem an sich ja durchaus richtigen Hinweis auf den ethischen Vorrang der Konfliktprävention und gewaltfreier Formen der Konfliktregulierung wird die Frage ausgeblendet, was zu tun ist, wenn ein kriegesischer Konflikt trotz aller Bemühungen tatsächlich ausbricht. Dieser Frage kann aber heute nicht mehr ausgewichen werden.

4 Friedensethik angesichts der aktuellen Herausforderungen

Hier gehe ich in Thesenform vor (zur Vertiefung vgl. Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr 2023):

- (1) Das Leitbild des ›gerechten Friedens‹ bleibt grundlegend für die friedensethische Orientierung. Es muss aber gegen Missverständnisse und einseitige Deutungen abgesichert werden.
- (2) Ein Missverständnis ist die Annahme, dass der ›gerechte Friede‹ den ›gerechten Krieg‹ ersetzt. Der ›gerechte Krieg‹ war nie ein Leitbild für das politische Handeln, sondern bildete eine Kriteriologie für die Beurteilung der Legitimität von Kriegen und mithin auch für die Entscheidung für oder gegen den Einsatz militärischer Gewalt.
- (3) Entsprechend ist ›gerechter Krieg‹ keine Zielvorgabe für politisches Handeln, ein ›gerechter Krieg‹ kann nicht *angestrebt* werden.
- (4) ›Gerecht‹ bedeutet auch Unterschiedliches in der terminologischen Verbindung mit ›Krieg‹ oder ›Frieden‹. Ein ›gerechter Frieden‹ ist ein Frieden, in dem Gerechtigkeit herrscht. Ein ›gerechter Krieg‹ ist hingegen ein gerechtfertigter bzw. ein zu rechtfertigender Krieg, d.h. ein Krieg, der moralisch legitimiert werden kann, eben wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind.
- (5) Deshalb kann innerhalb des Leitbilds des ›gerechten Friedens‹ die Lehre vom ›gerechten Krieg‹ durchaus eine (begrenzte) Funktion haben. Indirekt räumt das auch die EKD-Friedensdenkschrift von 2007 ein, wenn sie die in der Lehre vom ›gerechten Krieg‹ entwickelten Kriterien auch für die Beurteilung der ›rechtserhaltenden Gewalt‹ verwendet, obwohl sie diese Lehre selbst für obsolet erklärt.
- (6) Problematisch wäre es allerdings, das Konzept des ›gerechten Friedens‹ zu überfrachten. Das wäre etwa der Fall, wenn die Ansprüche an Gerechtigkeit

so umfassend formuliert werden, dass letztlich keine realen Verhältnisse als wirklich gerecht apostrophiert werden können. ›Gerechter Frieden‹ würde dann zur Utopie, die durch keine konkreten politischen Maßnahmen erreicht werden kann. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass es eigentlich innerweltlich überhaupt keinen wirklichen Frieden geben kann. Das würde relative Erfolge von Befriedungsbemühungen entwerten und bagatellisieren.

- (7) Eine solche Gefahr besteht auch bei der Verwendung des biblischen Schalom-Konzepts, wenn dabei die Differenz zwischen der verheißenen vollendeten Heilszeit und der Gegenwart ›zwischen den Zeiten‹ übersprungen wird.
- (8) Die Stärke der ›Zwei-Regimenten-Lehre‹ besteht darin, dass sie diese Differenz wahrnimmt und trotzdem politisches Handeln nicht völlig loslöst von der religiös-theologischen Reflexion. Denn politisches Handeln bleibt ihr zufolge zwar im Vorläufigen – es stellt nicht das Reich Gottes selbst her, sondern hat die Aufgabe, relativ stabile, zuträgliche Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens zu sichern oder wiederherzustellen. Diese Aufgabe ist allerdings gottgegeben und schließt daher die Verantwortung ein, die äußere Ordnung so zu gestalten, dass sie dem göttlichen Weltbewahrungswillen entspricht.
- (9) Politisches Handeln muss mit der Fragilität, Widersprüchlichkeit, Unvollkommenheit der menschlichen Verhältnisse ›zwischen den Zeiten‹ rechnen und damit auch mit der Möglichkeit von Unrecht, Destruktionswillen und Gewalt. Zur Eindämmung solcher Dynamiken kann es unvermeidlich sein, selbst Gewalt anzuwenden. Das betont auch die Barmer Theologische Erklärung von 1934 in ihrem fünften Artikel. »Die Schrift sagt uns«, heißt es dort, »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.« (EKD o.J.)

- (10) Gelegentlich werden ›Gewalt‹ und ›Zwang‹ unterschieden, wobei ›Gewalt‹ als die illegitime Form von ›Zwang‹ erscheint. Denn natürlich gehört zur Erfüllung der Ordnungsfunktion des Staates auch die ›Androhung und Ausübung‹ von Zwang in Gestalt etwa der Durchsetzung der Straßenverkehrsordnung oder der Drohung und Durchführung von Sanktionsmaßnahmen bei Übertretung von Gesetzen. Die Unterscheidung von ›Zwang‹ und ›Gewalt‹ darf aber nicht dazu verwendet werden, militärische Einsätze per se als (abzulehnende) Gewalt zu qualifizieren.
- (11) Auch die Unterscheidung von (legitimer) polizeilicher und (illegitimer) militärischer Gewalt ist wenig hilfreich, obwohl sie etwa zur Plausibilisierung und Akzeptanzverstärkung des Bundeswehreinsatzes in Afghanistan in der deutschen Öffentlichkeit gerne angewandt wurde, um die relative Harmlosigkeit des Einsatzes zu unterstreichen. Erstens jedoch richtet polizeiliche Gewalt nicht notwendigerweise weniger Schaden an als militärische und die polizeiliche Ordnungsaufgabe ist auch nicht als solche bereits moralisch höherwertig als die militärische (die Bevorzugung der Polizei vor dem Militär ist ein sehr deutsches Vorurteil; in anderen Weltregionen wird die Polizei kaum als ›Freund und Helfer‹ wahrgenommen). Zweitens verschwimmen bei Auslandseinsätzen häufig die Unterschiede zwischen polizeilichen und militärischen Maßnahmen. Dies zumal dann, wenn – drittens – eine Konfliktpartei ihrerseits militärisch vorgeht. Dann kann nämlich die polizeiliche Aufgabe – Aufrechterhaltung der innergesellschaftlichen Ordnung, flankierende Absicherung der Arbeit rechtlich legitimierter Institutionen – nur unter dem Schirm erfolgreicher militärischer Gefahrenabwehr erfüllt werden.
- (12) Was nun die politische und ethische Beurteilung eines militärischen Vorgehens betrifft, haben die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg weiterhin Erschließungskraft, müssen aber an veränderte politische und rechtliche Verhältnisse adaptiert werden.

- (13) Das betrifft etwa die *legitima auctoritas*: In einem Rechtsstaat unterliegen sowohl die Gesetzgebung als auch die Ausübung von Zwangsmaßnahmen bei der Durchsetzung des Rechts der Überprüfung im Blick auf ihre Rechtskonformität. Für zwischenstaatliche Konflikte gibt es zwar durchaus Strukturen verbindlicher internationaler Ordnung – vor allem die Charta der VN und die darin vorgesehenen institutionalisierten Verfahren der Konfliktregulierung (Sicherheitsrat, Vollversammlung). Aber zum einen kommt es wegen der divergierenden Interessen gerade von einflussreichen Staaten häufig nicht zu gemeinsam verantworteten Entscheidungen. Und selbst wenn es dazu kommt, sind die VN – zum anderen – nur schwach instrumentiert für deren Durchsetzung. (Und es ist zu fragen, ob man hier eine Änderung wünschen soll; denn wie sollte eine Weltzentralregierung denn aussehen, wenn sie nicht mit totalitären Vollmachten ausgestattet sein soll?!) Diese Schwierigkeit hat dazu geführt, dass Kriege ohne Mandatierung durch die VN geführt wurden – im Namen der NATO (Afghanistan, Jugoslawien) oder durch einzelne Staaten oder Staatengruppen (Irak 2003), die sich auf das Gegebensein einer *causa iusta* beriefen.
- (14) Was kann als *causa iusta* gelten? Die VN-Charta ächtet den Krieg als Mittel der Politik, lässt aber als Ausnahme die Verteidigung gegen Angriffe zu. Darin wird in neuerer Zeit auch die Nothilfe zum Schutz bedrohter Bevölkerungen bzw. Bevölkerungsgruppen (*Responsibility to Protect*) eingeschlossen. Solche Nothilfe wurde von der NATO nach dem Massaker von Srebrenica gegenüber Serbien geltend gemacht. In Afghanistan beanspruchten die USA nach ›9/11‹ den Verteidigungsfall, da das dortige Taliban-Regime die Al-Qaida-Terrorgruppe beherbergte und im Land unbehelligt agieren ließ. Als Verteidigung wurde auch der Einmarsch im Irak 2003 ausgeflaggt, indem die Gefahr eines unmittelbar bevorstehenden Giftgas-Angriffs auf Israel konstruiert wurde.
- (15) Offizielles Kriegsziel (*intentio recta*) war also weder in Afghanistan noch im Irak der Regimewechsel, sondern in Afghanistan die Bekämpfung und Ausschaltung von Al-Qaida, im Irak die Verteidigung gegen einen antizipierten

Angriff. Der Regimewechsel war jeweils allenfalls ein (durchaus erwünschter) Nebeneffekt. Dies ist auch für die Beurteilung des Bundeswehreinsatzes in Afghanistan zu berücksichtigen. Der Aufbau einer aktiven Zivilgesellschaft, die Öffnung des Erziehungssystems für Mädchen und Frauen, die Etablierung partizipativer politischer Strukturen etc. durch von außen militärisch intervenierende Mächte sind legitim nicht als Kriegsziele (so wünschenswert das alles ist!), sondern nur als flankierende Maßnahmen zur nachhaltigen Stabilisierung eines Landes, damit es dauerhaft gegen das Wiederaufflammen nach außen gerichteter terroristischer Kräfte gesichert bleibt.

- (16) Nach der klassischen Lehre ist Krieg allenfalls gerechtfertigt als *ultima ratio*, d.h., wenn alle nichtmilitärischen Formen der Konfliktbearbeitung keinen Erfolg hatten bzw. – angesichts der aktuellen Bedrohungslage – als nicht erfolgversprechend beurteilt werden müssen. Bekanntlich war vor dem Irakkrieg 2003 zwischen den USA und Großbritannien einerseits, Deutschland und Frankreich andererseits umstritten, ob die Sanktionen gegen das Regime von Saddam Hussein bereits als gescheitert angesehen werden müssten oder nicht vielmehr zunächst konsequent weitergeführt werden sollten. Joschka Fischers berühmtes »I am not convinced« bezog sich unmittelbar auf die für das Vorhandensein von Giftgasanlagen vorgebrachten vermeintlichen Belege, wandte sich mittelbar aber auch gegen die Behauptung, wegen der Gefahr im Verzug könne nicht mehr länger auf die Wirkung von Sanktionen vertraut werden.
- (17) Das Kriterium der *realistischen Erfolgsaussichten* ist naturgemäß besonders schwer anzuwenden, weil die vorgängige Einschätzung der Effekte eines militärischen Eingreifens mit besonders vielen Unwägbarkeiten und Variablen zu rechnen hat und stark von Ermessensurteilen abhängt. Dies gilt auch für die Verteidigung gegen militärische Aggression von außen. Was heißt »realistische Erfolgsaussichten« etwa gegenwärtig für die Ukraine? Problematisch wäre hier jedenfalls, der Ukraine wegen der (vermeintlichen oder wirklichen) Überlegenheit der russischen Militärmacht zu empfehlen,

wegen fehlender ›Erfolgsaussichten‹ auf Widerstand zu verzichten und/oder als Preis für den Frieden den Verlust der okkupierten Gebiete in Kauf zu nehmen. Hier spielt auch eine Rolle, wer über die Erfolgsaussichten zu befinden hat und wie diese definiert werden.

- (18) Das Kriterium der *Verhältnismäßigkeit der Mittel* verlangt eine Analyse der zu erwartenden Schäden in Relation zum angestrebten Nutzen. Dieses Kriterium darf legitimerweise nur angewendet werden in Zusammenhang mit den Kriterien von Kriegsgrund und Kriegsziel. Denn davon isoliert, könnte etwa Russland ja kalkulieren, dass die durch die Invasion in der Ukraine entstandenen Zerstörungen mehr als aufgewogen werden durch den Gebietsgewinn, und daraus eine Verhältnismäßigkeit der Mittel ableiten. Ganz anders beschäftigt die Frage der Verhältnismäßigkeit die Länder des Westens, die die Ukraine unterstützen wollen, ohne eine Eskalation und Ausweitung des Konflikts etwa durch Waffenlieferungen zu riskieren.
- (19) Die moderne Waffentechnik erlaubt einerseits sehr präzise Zielerfassung, kann andererseits aber eine solche Zerstörungskraft entfalten, dass die *Unterscheidung von Kombattanten und Zivilbevölkerung* kaum mehr möglich ist. In dieser Hinsicht bedeutete übrigens der II. Weltkrieg einen Dammbruch, indem die gezielte Bombardierung von Städten als Kampfmittel eingesetzt wurde, um die Unterstützung der Bevölkerung für den Krieg zu unterminieren – zuerst von der deutschen Luftwaffe in Großbritannien, später im Gegenzug auch von den Alliierten in Deutschland. Der Einsatz der Atomwaffen in Hiroshima und Nagasaki folgte ebenfalls dieser Logik. Programmatisch hoben übrigens die Terroristen von Al-Qaida die Unterscheidung von Kombattanten und Zivilbevölkerung auf: Sie behaupteten, jeder, der für das kapitalistisch-säkulare System arbeite (und das taten in ihren Augen alle, die sich in den Twin Towers des World Trade Centers aufhielten), sei eo ipso Kombattant. Doch trotz solcher Formen der Auflösung der Unterscheidung bleibt diese als Kriterium zur ethisch-politischen Beurteilung kriegерischer Maßnahmen durchaus sinnvoll. Wenn russische Angriffe sich etwa nicht auf militärische Ziele in den umkämpften Gebie-

ten beschränken, sondern ohne Rücksicht auf die Zivilbevölkerung Städte in der gesamten Ukraine bedrohen, dann steht das in eklatantem Widerspruch zu der Behauptung, die ›militärische Spezialaktion‹ diene der Verteidigung der angeblich diskriminierten und vom Genozid bedrohten russischsprachigen Minderheit in der Ost-Ukraine.

(20) Dies alles sind natürlich keine Überlegungen, zu denen Kirche und Theologie einen privilegierten Erkenntniszugang haben. Christenmenschen im Allgemeinen und Theologinnen, Theologen im Besonderen sind nicht kraft Amtes Militärexpertinnen oder -experten. Gleichwohl – das will ich am Ende wenigstens andeuten – kann die Kirche wichtige Perspektiven einbringen in die Reflexions- und Entscheidungsprozesse im Zusammenhang mit militärischen Einsätzen:

- erstens eine Beschreibung der Wirklichkeit, die deren Widersprüchlichkeit und Vorläufigkeit nicht überspringt und die Welt gleichwohl als Gottes Schöpfung vertrauensvoll annimmt;
- zweitens eine Bejahung der Aufgabe, die soziale Welt so zu gestalten, dass sie relativ zuträgliche Lebensmöglichkeiten bietet, und die Unterstützung derer, die sich daran beteiligen, auch in Fällen, wo dies mit der ›Androhung und Anwendung von Gewalt‹ verbunden ist;
- drittens eine Erinnerung an den verheißenen »Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft«, eine Erinnerung, die das Bewusstsein dafür wachhält, dass gewalthaltige Verhältnisse nicht das letzte Wort haben sollen und nicht haben werden;
- viertens die Konkretion dieser Erinnerung im Gebet um den Frieden.

Literatur

- Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (2023): Maß des Möglichen. Perspektiven evangelischer Friedensethik angesichts des Krieges in der Ukraine. Ein Debattenbeitrag. Erarbeitet von Dirck Ackermann, Reiner Anselm, Katja Bruns, Michael Haspel, Friedrich Lohmann, Roger Mielke, Bernd Oberdorfer. Berlin. <<https://www.bundeswehr.de/resource/blob/5612736/60b-681196328321d90e4fcf9297a7501/mass-des-moeglichen-data.pdf>> [Zugriff 11.07.2023].
- BSELK (2014): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2013): Gerechter Friede. (Die deutschen Bischöfe 66, 4. Aufl.). Bonn 2013. <https://www.dbk-shop.de/media/files_public/aa854b8461836b577d6a6d8d6d7278f6/DBK_1166.pdf> [Zugriff 11.07.2023].
- Evangelische Kirche in Deutschland (1984): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ergänzt um das ›Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Friedensdiskussion im Herbst 1983‹ (6. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD (2. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2019): »Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kundgebung der 12. Synode der EKD auf ihrer 6. Tagung, 13.11.2019«. <<https://www.ekd.de/kundgebung-ekd-synode-frieden-2019-51648.htm>> [Zugriff: 11.07.2023].
- Evangelische Kirche in Deutschland (o. J.): »Barmer Theologische Erklärung«. <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm> [Zugriff 13.07.2023]
- Howe, Günter (Hrsg., 1959): Atomzeitalter – Krieg und Frieden. Witten/Berlin: Eckart-Verlag.
<https://www.ekd.de/heidelberger-thesen-1959-75680.htm> [Zugriff 13.07.2023]
- Luther, Martin (1906 [1532]): Das Fünffte, Sechste und Siebend Capitel S. Matthei geprediget und ausgelegt (Weimarer Ausgabe 32). Weimar: Böhlau, 299–544.
- Oberdorfer, Bernd (2018): »Gerechter Frieden« – mehr als ein weißer Schimmel? Überlegungen zu einem Leitbegriff der neueren theologischen Friedensethik«. In Sarah Jäger und Horst Scheffler (Hrsg.): Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Politisch-ethische Herausforderungen. Bd. 1. Wiesbaden: Springer, 13–30.
- Oberdorfer, Bernd (2019a): »Gerechtigkeit für eine Theorie. Zur Funktion der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen des gerechten Friedens«. In Ines-Jacqueline Werkner und Torsten Meireis (Hrsg.): Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung. Fragen zur Gewalt. Bd. 2. Wiesbaden: Springer, 9–19.

Oberdorfer, Bernd (2019b): »Gottes Faust? Protestantische Positionen zu Krieg und Frieden im historischen Wandel«. Mitteilungen des Instituts für europäische Kulturgeschichte 25, 83–91.

Oberdorfer, Bernd (2022): »Gewaltfreiheit in der Nachfolge Jesu. Die friedensethische (Neu-?)Positionierung der EKD und ihre Auswirkung auf die professionsethische Selbstreflexion evangelischer Soldatinnen und Soldaten«. In Hendrik Stoppel und Angelika Dörfler-Dierken (Hrsg.): Gewaltfreiheit zwischen Anspruch und Realität. Grundsatzfragen. Bd. 6. Wiesbaden: Springer, 129–144.

Reformierter Bund (1982): Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Zum Autor

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer ist Ordinarius für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg.



Kontakt: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de