

Frieden als Thema der lutherischen Ethik des Politischen. Dimensionen, Ambivalenzen, Perspektiven

Prof. Dr. Hans-Richard Reuter, Münster

Impulsreferat zum Schwerpunktthema »Das wird eine Saat des Friedens sein« (Sacharja 8,12)«. Dresden, 8. November 2019

Der liberale Theologe Ernst Troeltsch hat im Jahr 1912 Luthers Ethik wie folgt charakterisiert: Luther bezeichne als »Kern der christlichen Moral lediglich die reine Gesinnungsinnerlichkeit des Gottvertrauens in Leid und Kreuz und die auf [...] den Gebrauch von Gewalt [...] völlig verzichtende Bruderliebe«. Diese radikale religiöse Liebesethik stehe aber »völlig fremd dem ganzen Bereich der Vernunft, der Macht, des Rechtes, der Gewalt gegenüber, in den sich der Christ nur ergibt, weil das alles mit dieser sündigen Welt gegeben ist«. ¹ Luthers Ethik sei deshalb zwiespältig: einerseits eine »radikal christliche Ethik der Person«, andererseits eine »von Gott verordnete [...] Ethik des Amtes«. ² Troeltsch erhob dagegen den Vorwurf der »doppelten Moral«. ³ Der Reformator habe »die Fügung aller in die [...] der Liebesethik so schroff entgegengesetzten Lebensformen« verlangt, diesen aber eine »völlig konservative, lediglich die [...] Zweckmäßigkeit der positiven Ordnung an sich betonende Bedeutung« gegeben, die auf die »Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen« hinauslaufe. ⁴ »Bis zum heutigen Tage«, so wörtlich Troeltsch, »vertragen sich die Darwinisten, Gewaltpolitiker und Herrenmenschen mit den lutherischen Konservativen leichter als mit den Vertretern des liberalen christlichen Individualismus«. ⁵ Hat er recht?

»Frieden als Thema der lutherischen Ethik des Politischen« – die Formulierung ist gewagt, denn die lutherischen Traditionen sind plural, und dies auch dann, wenn man sich auf das deutsche Luthertum beschränkt. In dieser Beschränkung und unter Berücksichtigung der Fragen, die Ihr Vorbereitungsausschuss gestellt hat, sei im Folgenden ein kurzer Blick geworfen zunächst auf Martin Luther selbst, dann auf die Ambivalenz des Luthertums und schließlich auf Perspektiven für die aktuellen friedensethischen Debatten.

1. Dimensionen: Luthers Friedensethik

Der politische Frieden war bei Martin Luther nicht Gegenstand einer konsistenten Lehre, sondern Thema situationsbezogener Verkündigung und Beratung. ⁶ Gleichwohl folgen seine Stellungnahmen aus theologischen Grundentscheidungen,

insbesondere der Rechtfertigungslehre und der mit ihr verbundenen sog. Zwei-Reiche-Lehre. Der Reformator selbst verwandte diesen Begriff allerdings noch nicht.

1.1. Blicken wir auf die damit gemeinten Vorstellungen, so sind mehrere Dimensionen im Blick zu behalten: ⁷ Erstens die Unterscheidung zwischen den beiden Reichen, dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Damit wollte Luther klären, wie die Bergpredigtforderung des Gewaltverzichts mit der Anerkennung der Straf- und Schutzgewalt der Obrigkeit nach Röm 13 vereinbar ist. Zum Reich Gottes gehören ihm zufolge die wahrhaft Gläubigen, die das Gute von Herzen und von sich aus tun. Bestünde alle Welt aus ihnen, so brauchte es weder Fürsten und Herrschaften noch Recht und Zwang. Da die Menschheit aber nach dem Sündenfall nicht nur aus wahren Gläubigen besteht, ist vom herrschaftsfreien Reich Gottes das Reich der Welt zu unterscheiden, in dem Recht und Gesetz herrschen müssen. Im Hintergrund steht hier die Vorstellung Augustins, dass von Anbeginn der Welt zwei Personenverbände miteinander im Streit liegen. Das hieß bei Luther, dass jeder Einzelne in ein universelles Kampfgeschehen hineingestellt ist, in dem es um die Auseinandersetzung Gottes mit dem radikal Bösen in der Welt geht. Dies verlieh Luthers politischer Ethik eine konservative Tendenz; es imprägnierte sein Denken aber auch mit einer apokalyptischen Grundstimmung, die zu blindwütigen Urteilen über Papsttum und Türken, Bauern und Juden als Kollektivgestalten des Antichrist führen konnte.

Entscheidend für den theologischen Bezugsrahmen von Luthers politischer Ethik ist jedoch zweitens die Lehre von den beiden Regimenten, dem geistlichen und dem weltlichen Regiment. Dabei handelt es sich um zwei einander ergänzende Formen, in denen Gott die Welt regiert und sich gegen die Macht der Sünde und des Bösen durchsetzt. Durch sein geistliches Regiment weckt er den Glauben durch Wort und Sakrament. Zu den Mitteln des weltlichen Regiments gehören die Vernunft und der zivile Gebrauch des Gesetzes, als ultima ratio aber auch das »Schwert«

als Symbol für die zwangsbewehrte Rechtsordnung. Mit dieser Zwei-Regimenten-Lehre entschied Luther den Jahrhunderte währenden Streit zwischen Papst und Kaiser, indem er dem geistlichen Amt eine eigenständige Vollmacht (potestas) bestritt und es allein auf die Verkündigung des Evangeliums gründete. Der politischen Obrigkeit hingegen sprach er eine eigenständige, von kirchlicher Legitimation und Weisung unabhängige Kompetenz zu, die in direktem Dienstverhältnis zu Gottes weltlichem Regiment steht. Im Prinzip begründete die Unterscheidung von weltlicher Macht und geistlicher Vollmacht die protestantische Akzeptanz der Religionsneutralität des Staates, auch wenn deren konsequente Realisierung im modernen weltanschaulichen Pluralismus natürlich bei Weitem über Luthers Vorstellungsvermögen hinausgeht.

Drittens hat Luther zur Strukturierung der weltlichen Sozialsphäre auf die sozialphilosophische Tradition der Dreiständelehre zurückgegriffen. Neben der sichtbaren Kirche (ecclesia) und dem wirtschaftenden Hauswesen (oeconomia) bildete die politische Ordnung (politia) einen der drei Stände, in denen Personen ihrem Beruf entsprechend verschiedenen Tätigkeiten nachgehen, die alle – vom Landesherrn bis zur Stallmagd – von Gott gleichgeachtet sind und in denen es zum Zusammenwirken (cooperatio) mit ihm kommen soll. Dem Predigtamt oblag es, die Angehörigen aller Stände und Ämter an ihre Friedensverantwortung zu erinnern, denn – wie Luther sagte: »Der zeitlich fried [...] ist das grosseste gut auff erden [...], darinn auch alle andere zeitliche guter begriffen sind.«⁸

- 1.2. Kann aber ein Christenmensch auch im Amt der politischen Obrigkeit mit ihrer rechtmäßigen Zwangsbefugnis an Gottes Weltregiment mitwirken? An dieser Stelle sollte sich das Problem der Vereinbarkeit von Liebesgebot und weltlichem Beruf noch einmal zuspitzen. Hier unterschied Luther zwischen dem, was der Christ für sich selbst, und dem, was er für andere tut: Für sich selbst könne und solle der Christ und die Christin der Bergpredigt folgen, also Gewaltverzicht üben, Unrecht nicht vergelten, sondern ertragen. Für andere hingegen, für den Nächsten, für die Schwachen und Gefährdeten sei gemäß Röm 13,1ff die zwangsbewehrte Rechtsordnung von großem »Nutzen, damit Friede erhalten, Sünde bestraft und den Bösen ge-

wehrt werde«⁹. Deshalb sollten sich die Christen nicht nur der Rechtsinstanz unterordnen, sondern auch selber bereit sein, obrigkeitliche Aufgaben zu übernehmen.

Mit der Unterscheidung zwischen dem Handeln für sich und für andere wurde zunächst einmal der einheitliche, an alle Christenmenschen gerichtete Verbindlichkeitsanspruch der Bergpredigt festgehalten und die katholische Zweistufenethik überwunden, die die Bergpredigtforderungen in eine klerikale Sondermoral umgedeutet hatte. Troeltschs Vorwurf der doppelten Moral trifft darum Luthers Pointe keineswegs. Ihr zufolge muss die Person ja bei jeder gegen sie gerichteten Handlung aufs Neue differenzieren, ob sie ihr selbst, als »Christperson« gilt, oder ob sie in ihrer Verantwortung für andere, als »Weltperson« betroffen ist. In jeder Situation war eine Gewissensentscheidung gefordert, aus der ein jeweils anderes Verhalten folgt: Unrecht ertragen, aber Recht bekennen oder die Amtsfunktion wahrnehmen und notfalls Gewalt anwenden.

Darüber hinaus aber hatte die Forderung nach Gewaltverzicht des Einzelnen für sich selbst zugunsten des amtlichen Gewaltgebrauchs der Obrigkeit für andere einen zukunftsweisenden politischen Sinn: Ihr historischer Kontext sind Reformbemühungen um die Eindämmung des mittelalterlichen Fehderechts durch Einrichtung einer übergeordneten Rechtsinstanz. Es geht um das Verbot der Selbstjustiz, um die Aufrichtung einer Zentralgewalt zur Wahrung des allgemeinen Landfriedens. Luther stellte das »christliche Recht« des Gewaltverzichts und der Feindesliebe in den Dienst einer Rechtsreform, die die Privatfehde verbietet, also das alte Recht auf Selbsthilfe zurückzudrängen sucht. Damit unterstützte der Reformator die Tendenz zur rechtsstaatlichen Monopolisierung der Gewalt und machte Front gegen den Versuch, das eigene Recht als »gutes göttliches Recht« zu beanspruchen – was er einigermassen rabiater den aufständischen Bauern vorwarf.

Natürlich hatte Luthers Kategorie der »Obrigkeit« eine andere Bedeutung als unser moderner Begriff des Staates. »Luther kennt nur den schwachen Territorialstaat des 16. Jahrhunderts ohne eigenständige Außenpolitik, ein Gebiet überschaubarer Größe und unkomplizierter Struktur, dessen Macht sich im Fürsten und im städtischen Magistrat verkör-

pert.«¹⁰ »Obrigkeiten« waren einzelne Personen mit einer Amtsaufgabe, die in einer hierarchischen Ordnung, in einem einfachen Über- und Unterordnungsverhältnis zueinander stehen. Die institutionelle Seite des Politischen, also Fragen der politischen Form und Verfassung – all das interessierte Luther als Theologen höchstens am Rande, jedoch immer unter der klaren Vorgabe, dass das politische Amt elementar auf einen inhaltlich gefüllten Zweck bezogen ist, nämlich die Wahrung von Recht und Frieden – und zwar so, dass das Recht dem Frieden dient und ihm untergeordnet ist: »fride ist nicht umbs rechts willen, sondern recht ist umbs frieden willen gemacht«¹¹.

Luthers friedensethische Interventionen waren von daher im Kern seelsorglich-beratender, d.h. individualetischer Natur. Sie verbanden geistliche und praktische Urteilskraft mit dem Ziel, die Gewissen zu festigen und zur Vermeidung gewissenwidrigen Handelns anzuleiten. Dass es keinen unbedingten oder blinden Gehorsam gegenüber der Obrigkeit geben konnte, war dabei selbstverständlich. Insbesondere zwei Grenzen des Obrigkeitengehorsams schärfte er immer wieder ein:

Die eine rote Linie war erreicht, wenn die weltliche Macht die Sphäre der äußeren Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens überschreitet und auf Glauben und Gewissen, also die Domäne von Gottes geistlichem Regiment übergreift. In diesem Fall gilt Apg 5,29: »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.«

Der andere Fall, aus dem eine Pflicht zum Ungehorsam resultieren konnte, war die unrechtmäßige Gewaltanwendung im Krieg.¹² Luther hat in diesem Zusammenhang zwar auf Kriterien der scholastischen Lehre vom gerechten Krieg zurückgegriffen und in Übereinstimmung mit ihr das Gebot der Verhältnismäßigkeit des Gewaltgebrauchs eingeschärft. Der Reformator hat diese Kriterien aber im Rahmen der Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment sehr restriktiv interpretiert: Erstens vertrat er den Grundsatz, dass niemand Richter in eigener Sache sein soll, weswegen die Kriegsführungskompetenz der Autorität der jeweils höheren Rechtsinstanz unterstellt werden muss. Auch Art. XVI der Confessio Augustana spricht übrigens auf dieser Linie nicht

vom »gerechten Krieg«, sondern von der rechtmäßigen Kriegführung (iure bellare).¹³ Zweitens kam als Kriegsgrund nur die Notwehr, die Selbstverteidigung als letztes Mittel gegen einen tatsächlichen und aktuellen Angriff in Betracht; darüber hinaus unter Umständen noch die Nothilfe.¹⁴ Drittens schloss Luther die kriegerische Verfolgung religiös-weltanschaulicher Ziele definitiv aus. Der Kreuzzugs-idee und jeder Form gewaltsamer Häretikerbekämpfung entzog er den Boden; die militärische Abwehr der Türken gehörte zur weltlichen Schutzpflicht der Obrigkeit.¹⁵ Und viertens betonte er die gewissenbestimmte Prüfungspflicht jedes Einzelnen: Kommt der Christ zweifelsfrei zu dem Ergebnis, dass die Obrigkeit einen unerlaubten Krieg führt, so muss er den Gehorsam verweigern und die Konsequenzen tragen.

2. Ambivalenzen: Das Luthertum und die Weltkriegserfahrung

Obwohl die fallbezogenen Stellungnahmen Luthers durchaus als Bausteine zu einer evangelischen Ethik des Friedens rekonstruiert werden können, lag dies dem Mainstream des deutschen Luthertums jahrhundertlang fern.¹⁶

2.1. Im August 1914 hatte ein kriegsbegeisterter Enthusiasmus das deutsche Bildungsbürgertum erfasst. Die Reaktionen von Kirchenvertretern auf den Beginn des Ersten Weltkriegs veranlassten Karl Barth zu der Diagnose, der deutsche Protestantismus sei einer grassierenden »Kriegstheologie« verfallen. Barths Kritik war nicht falsch, auch wenn sie der Differenzierung bedarf. Denn jene »Kriegstheologie« pauschal »dem« Luthertum zuzuschreiben, wäre zu einfach. Andere Motive und Traditionen kamen hinzu. Welche waren das? Ich will drei nennen:

Erstens: Im orthodoxen Luthertum bemühte man hauptsächlich den alttestamentlichen Topos vom Krieg als Gerichts- und Strafhandeln Gottes, der sich auch beim frühen Luther findet: Durch das Übel des Krieges sollen die Sünder gestraft und die Frommen geprüft werden. Aber: Gericht worüber und Strafe wofür? Es wäre ja durchaus denkbar gewesen, den Krieg als Gericht über einen aufgeheizten Nationalismus, Militarismus und Imperialismus zu verstehen – doch die Sakralinterpretationen aus dem konservativen Luthertum ließen das Gerichtsmotiv in pastorale Wehrtüchtigung umschlagen: Der Krieg galt als

Gottes Gericht über den im deutschen Volk seit dem Aufklärungsjahrhundert eingetretenen Abfall von christlichem Glauben und christlicher Sitte, den man sich glücklicherweise jetzt nicht mehr leisten könne.

Zweitens war auch im liberalen Luthertum ein kulturalistisches Deutungsmuster verbreitet: Krieg galt als Moment einer fortschrittsgerichteten Kulturbewegung. So finden sich in den sechs Auflagen der Ethik Wilhelm Herrmanns von 1901 bis 1921 unverändert die Sätze: »Der Krieg an sich ist weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich. Er ist in einer bestimmten geschichtlichen Lage die unabweisbare Äußerung der in der Kulturbewegung zu einem politischen Leben entwickelten Menschennatur. [...] D]er Krieg [ist] sittlich gerechtfertigt, wenn er politisch richtig ist, als ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes in seiner Kulturaufgabe.«¹⁷ Der Erste Weltkrieg wird verbunden mit der Hoffnung auf eine neue Blüte der durch die lutherische Reformation geprägten deutschen »Kultur« – meist in Abgrenzung zu westlicher »Zivilisation«.

Das dritte, damit eng verknüpfte und für die Kriegseuphorie letztlich entscheidende Deutungsmuster des Krieges ist das nationalistische: Die Nation gilt als Offenbarung Gottes in der Geschichte und der Krieg als Mittel zur Herstellung nationaler Einheit. Die kollektive Ekstase einer zuvor in Parteien- und Klassegegensätze tief gespaltenen Bevölkerung deuteten die protestantischen Eliten als neue Offenbarung, als rauschhaftes »Gotteseleben«, als neues Pfingsten. Vor allem im liberalen Protestantismus fand jetzt die Mobilisierungsformel vom »heiligen Krieg« Anklang, die auf die Befreiungskriege von 1813/14 zurückgeht. Die Nationalstaatsbildung von 1871 hatte die Identifizierung von evangelischer und nationaler Gesinnung beschleunigt. Im Erlebnis von 1914 wurde dann auch der protestantische Konservatismus national, »die Sanktionierung des Staates wandelte sich in eine Verherrlichung der Nation«.¹⁸ Der protestantische Elitenationalismus war der Versuch, »die christliche Botschaft [...] auf dem Rücken der nationalen Gesinnung zu neuer Geltung zu bringen«¹⁹ – und umgekehrt bediente sich der Nationalismus religiöser Semantik, um eine emotional bindende starke Vergemeinschaftung zu erzeugen und hohe Opfer- und Hingabebereitschaft im Krieg zu motivieren.²⁰

2.2. Mit dem Ende des Ersten Weltkriegs und der Ausrufung der Republik war auch das landesherrliche Kirchenregiment und damit für den deutschen Nationalprotestantismus eine Welt untergegangen. Umso hartnäckiger bestanden die nationalistischen Ressentiments fort. Sie gewannen sogar ganz neue Dynamik durch die Demütigung des Versailler Vertrags und die politische Marginalisierung der Evangelischen, die einen von Sozialdemokraten und Katholiken geführten demokratischen Staat nicht als Obrigkeit anerkennen konnten. Das sog. Neuluthertum – gemeint sind Theologen wie Reinhold Seeberg, Paul Althaus, Werner Elert oder Emanuel Hirsch – geriet nun in den Sog einer neokonservativen Romantik, die sich staatstheoretisch an naturhaften, organologischen Ordnungsvorstellungen orientierte.

Erst in diesem Kontext der 1920er Jahre ist übrigens der Terminus »Zwei-Reiche-Lehre« aufgekommen – denn solche Ordnungsmythen wurden theologisch in einer vom Heils- und Erlösungsgeschehen abgetrennten, eigengesetzlichen Sphäre der »Schöpfungsordnungen« verankert. Die Zwei-Reiche-Lehre war also zunächst die Kurzformel für eine Konzeption, die die beiden Regimente trennte, so dass das Liebesgebot nur den innerlichen Bereich des Glaubens und Gewissens betreffen, im weltlichen Raum dagegen die Eigenlogik naturhaft vorgegebener Ordnungen wie Familie, Ehe, Volk und Staat verbindlich sein sollte. Im Neuluthertum wurden jetzt nationalstaatliche in völkische Topoi überführt und das kulturalistische Deutungsmuster des Krieges durch ein naturalistisches abgelöst. Für den Erlanger Theologen Paul Althaus war der Staat die Form, in der sich ein Volk in seinem Eigensein erfasst; deshalb sei der Staat »berufen, dem Volke die Freiheit zur Entfaltung seines eigenen Lebens zu sichern.« Ihre Selbstentfaltung zwinge die Völker zu einer ständigen Auseinandersetzung, die nicht durch rechtliche Organisation oder den Schiedsspruch eines Dritten, sondern nur durch eigene Macht entschieden werden könne. Denn das wirkliche Recht der Völker beruhe auf ihrer Lebenskraft und ihrer geschichtlichen Tüchtigkeit. Althaus berief sich hier auf den »wahrhaften Krieg« im Sinn Fichtes, der zur sittlichen Pflicht werden kann, wenn sich ein Volk der geschichtlichen Aufgabe seiner Selbstdurchsetzung stellt. Als »Konfliktsgesetz der Geschichte« sei der Krieg in der ge-

fallenen Welt ein »Fluch«, zugleich aber eine »Unentrinnbarkeit«.²¹

Soweit die Stimme eines neulutherischen Ideologen. In der Breite der Evangelischen wurde allerdings der Kriegsbeginn von 1939 – anders derjenige von 1914 – nicht mehr von überschwänglichem religiösem Pathos begleitet. Geblieben war der nationalistische Motivationskern, aber es zeigte sich, dass die zurück ersehnte Gemeinschaft mit der Nation nicht mehr existierte. Die NS-Führung betrachtete die ideologische Deutung des Krieges als ihre eigene Domäne. Als neues Motiv zur Förderung der Kriegsbereitschaft kam indessen der Antikommunismus hinzu. Die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche begrüßte Hitlers sog. Weltanschauungskrieg gegen die Sowjetunion als »Waffengang gegen den Todfeind aller Ordnung und aller abendländischen christlichen Kultur«.²² Und der andere Erlanger, Werner Elert, schrieb: Es ist »eine Notwehr gegen das Eindringen eines übermächtigen satanischen Willens von Gottesfeinden. [...] Das Schwert, das jetzt dagegen gezogen ist, ist ein heiliges Schwert«.²³

All dies war natürlich eine grobe Entstellung von Luthers politischer Ethik. Dass auf lutherischem Boden auch eine andere Denkungsart möglich ist, hat im 20. Jahrhundert als erster Dietrich Bonhoeffer gezeigt.²⁴ Während für Luther Gott in seinem weltlichen Regiment verborgen wirkte, deutete Bonhoeffer die Einheit der beiden Regimente von der göttlichen Menschwerdung in Jesus Christus her. An die Stelle des neulutherischen Denkens in zwei Räumen trat bei ihm die Differenz zwischen dem nur von Gott her möglichen »Letzten« und dem Leben der Christen im »Vorletzten«. Dass Bonhoeffer seine eigene nationalprotestantische akademische Sozialisation hinter sich lassen konnte, ging auf einen doppelten Anstoß zurück: Zum einen auf die Entdeckung der Zentralität der Bergpredigt bei Freunden aus den historischen Friedenskirchen; zum andern auf die ökumenische Erfahrung der Kirche als des universalen Leibes Christi, der auch verfeindete Nationen umfasst. Wie Bonhoeffers Beteiligung am militärischen Widerstand zur Beseitigung des Tyrannen lehrt, hat er seinen »christlichen Pazifismus« allerdings situationsbezogen verstanden. In voller Bereitschaft zur Schuldübernahme propagierte er keinen prinzipiellen Gewaltverzicht.

3. Perspektiven: Lutherische politische Ethik und die EKD-Friedensdenkschrift von 2007

Die EKD sucht in diesen Tagen die Verständigung darüber, ob es gegenüber ihrer Friedensdenkschrift aus dem Jahr 2007 einer Weiterentwicklung auf Basis der dort gelegten Grundlagen oder aber einer Neupositionierung bedarf.²⁵ Was ist aus den Impulsen wohlverstandener lutherischer Ethik für die aktuellen friedensethischen Debatten im deutschen Protestantismus festzuhalten? Ich greife aus der Denkschrift von 2007 drei umstrittene Punkte heraus und beschränke mich dabei auf theologisch-ethische Grundsatzfragen:

- 3.1. Schon mit dem Titel der Denkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen« wurde unterstrichen, was im Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre essentiell ist: die Unterscheidung von göttlicher Gabe und menschlicher Aufgabe. Der Friede mit Gott und die in den großen messianischen Bildern verheißene vollkommene Einheit von Frieden und Gerechtigkeit auf Erden gehören in die Dimension des für uns unverfügbaren Letzten. Dies Letzte vermag aber – und hier war das traditionelle Luthertum sicherlich zurückhaltender geblieben – unser Handeln im Vorletzten von innen heraus neu zu orientieren: im Sinn eines Friedensethos, das aus dem Geist der Versöhnung und der Feindesliebe lebt. Inspiriert vom ganzheitlichen Charakter des alttestamentlichen Schalom legte die Denkschrift ein Leitbild des gerechten Friedens zu Grunde, das im Sinn eines relativ weiten Friedensbegriffs²⁶ auf der Achtung der gottebenbildlichen Menschenwürde aufbaut und durch vier Sachdimensionen charakterisiert ist: Schutz vor Gewalt, Förderung der Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Vielfalt.²⁷ Zweierlei sei dazu hervorgehoben:

Zum einen: Das Konzept des gerechten Friedens dient als politisch-ethisches Leitbild. Dessen christlich-religiöse Inspirationsquellen werden in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft nicht allgemein geteilt; sie lassen sich aber in eine Zielvorstellung übersetzen, die von Christenmenschen in den öffentlichen Vernunftgebrauch und den friedenspolitischen Diskurs der Gesellschaft eingebracht werden kann. Das »altlutherische« Bedenken, hier drohe der Eingriff in ein fremdes Amt, verfängt hier nicht, denn unter heutigen Bedingungen handelt es sich um die Beteiligung der Kirche an der Gemeinwohl-

verständigung in der Demokratie. Außerdem ist mit dem Leitbildkonzept weder gemeint, dass die biblisch verheißene vollkommene Wohlordnung nun doch in menschliche Regie übernommen werden soll, noch wird so getan, als sei der gerechte Frieden eine direkt handlungsleitende Blaupause. Seine Leitbildfunktion besteht vielmehr darin, das Handeln in einer nicht-idealen Welt mit der Orientierung auf das ideale Ziel hin zu vermitteln, was dann mit Bezug auf jeweils wechselnde Situationen zu konkretisieren ist.

Zum andern: Notwendig ist ein solches Leitbild gerade deshalb, weil es in der politischen Realität immer wieder Spannungen und Zielkonflikte zwischen Gerechtigkeit und Frieden gibt. Frieden bedeutet ja auf jeden Fall die Abwesenheit von Gewalt; Gerechtigkeit dagegen ist ein Maßstab, der gerade wegen der beständigen Präsenz von Konflikten um soziale Teilhabe und politische Partizipation benötigt und aufgerufen wird. Die Frage ist: Was hat Vorrang? Wäre es nicht zielführender, auf die Verschränkung von Gerechtigkeit und Frieden zu verzichten? Sollte man sich nicht mit einem engen Begriff des Friedens begnügen, Frieden also nur negativ, als Abwesenheit von Gewalt bestimmen? Aber damit ginge nicht nur der Anschluss an die biblische Tradition, sondern auch die humane Intuition verloren, dass es ohne Gerechtigkeit keinen wahren Frieden geben kann. Sollte man dann aber nicht die Erfüllung von Gerechtigkeitsbedingungen als Voraussetzung jedes Friedenszustands auszeichnen? Dagegen spricht wiederum, dass es in einer sozial, politisch und kulturell pluralen Weltgesellschaft geradezu konflikt-, ja gewaltfördernd sein kann, Frieden an das Realisiertsein materieller Gerechtigkeitsmaßstäbe zu binden, die stets umstritten bleiben und von den beteiligten Akteuren ausgehandelt werden müssen. In vollem Bewusstsein dieser Problematik wurde in der Denkschrift Frieden als Prozess verstanden, als Prozessmuster abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit.²⁸ Der Prozess politischer Friedensstiftung beginnt nicht mit der Herstellung gerechter Verhältnisse, er vollendet sich durch sie. Anders gesagt: Die Verwirklichung von Gerechtigkeit gehört zu den Konsolidierungs- und Optimierungsbedingungen des Friedens, zu seinen Anfangsbedingungen jedoch gehört der Gewaltverzicht.

3.2. Die 2007er-Denkschrift hat einen starken Akzent auf das Recht als Mittel des gerechten Friedens gesetzt.²⁹ Die Verrechtlichung der internationalen Beziehungen wurde zu den notwendigen – wenn auch nicht hinreichenden – Bedingungen dafür gezählt, dass die Annäherung an das Leitbild möglich wird. Dabei bezieht sich der Rechtsbegriff natürlich nicht auf irgendein empirisch vorhandenes Rechtssystem, sondern auf die in den basalen Menschenrechten und einer friedensethisch legitimen Völkerrechtsordnung konkretisierte Rechtsidee. Favorisiert wurden eine kooperativ verfasste Weltordnung, in der internationale Organisationen durch verstärkte Koordination, zunehmend auch durch Einbeziehung nichtstaatlicher, zivilgesellschaftlicher Akteure zu dichterer wechselseitiger Abhängigkeit zwischen den Staaten beitragen. Eine solche Weltordnung habe die Aufgabe, den vier Sachdimensionen des gerechten Friedens institutionell Rechnung zu tragen: dem Schutz der Freiheit durch Förderung der universellen und unteilbaren Menschenrechte; dem Abbau von Not durch Ausgestaltung eines Rechts auf Entwicklung; der Anerkennung kultureller Verschiedenheit durch den Schutz pluraler Lebensformen, sofern sie menschenrechtskompatibel bleiben; und schließlich auch dem Schutz vor Gewalt durch Ausbau eines effektiven, funktionsfähigen Systems kollektiver Friedenssicherung, wie es in der UN-Charta vorgezeichnet.

Die Idee eines Völkerfriedens durch Recht geht auf die Aufklärung und die bürgerliche Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts zurück. Am prominentesten hat Immanuel Kant in einer wirkungsmächtigen Schrift von 1795 gezeigt, dass die Etablierung eines Rechtszustands zu den Voraussetzungen eines dauerhaften politischen Friedens gehört. Wie wir sahen, hatte aber die Pazifizierungsfunktion des Rechts schon Martin Luther nachdrücklich hervorgehoben. Dass in Fragen des irdischen Friedens die Instanzen des weltlichen Rechts zuständig sind und zwar die jeweils übergeordnete »Obrigkeit« – dies war eine entscheidende Pointe der reformatorischen Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment. Die Unterstützung der beginnenden frühneuzeitlichen Tendenzen zur Monopolisierung der Gewalt und zur Verstaatlichung des Rechts gehört zivilisationsgeschichtlich zu den entscheidenden Beiträgen der politischen Ethik Luthers. Noch Kant berief sich übrigens bei seiner Antizipation

eines globalen Völkerrechts unausgesprochen auf Luthers Grundsatz, wonach niemand »in seiner eigenen Sache Richter« sein soll, als er vorschlug, den Völkerfrieden in Analogie zum innerstaatlichen Zustand auf ein vertraglich vereinbartes Rechtsverhältnis zwischen den Staaten zu gründen.³⁰

Die Friedensdenkschrift steht also ideengeschichtlich in einer bemerkenswerten Tradition, wenn sie vom Recht als Mittel des gerechten Friedens spricht. Angesichts anhaltender Funktionsdefizite des UN-Sicherheitsrats, grassierender Neonationalismen und besorgniserregender Schwächung des Multilateralismus mag man fragen, inwieweit das Konzept einer rechtsbasierten kooperativen Weltordnung aktuell noch trägt. Das ändert aber nichts daran, dass es als normative Zielvorstellung gerade im Horizont lutherischer politischer Ethik vorzugswürdig bleibt.

3.3 Die Denkschrift hat die traditionelle »Lehre vom »gerechten Krieg« (bellum iustum) durch eine »Ethik rechtserhaltender Gewalt« aufgehoben.³¹ Zugleich hat sie gewaltbegrenzende Kriterien beibehalten, wie sie in dieser Tradition ausgearbeitet worden sind. Ich spreche bewusst von der »Aufhebung« der bellum-iustum-Lehre, denn Aufheben bedeutet einerseits Negieren, andererseits das Bewahren dessen, was am Negierten sinnvoll war, auf einer höheren Stufe. Wohlgermerkt: Schon beim »gerechten Krieg« ging es nicht etwa (wie beim »heiligen Krieg«) um die Sakralisierung von militärischer Gewalt, sondern darum, ihren Einsatz einzuschränken durch Fragen wie die nach dem Erlaubnisgrund, der legitimen Autorisierung, der auf die Friedenswahrung zielenden Absicht, der Verhältnismäßigkeit, der Erfolgsaussicht, der Gewährleistung des Schutzes Unbeteiligter usw.

Es ist oft kritisiert worden, bei dieser Absage an die Lehre vom gerechten Krieg handele es sich um eine Mogelpackung, weil doch auf eine ähnliche Krieriologie verwiesen und kein prinzipieller Pazifismus vertreten werde.³² Aber dieser Einwand ignoriert in erstaunlicher Weise den veränderten normativen Rahmen, den das moderne Friedensvölkerrecht für den militärischen Gewaltgebrauch geschaffen hat. Die UN-Charta hat ja das Kriegsächtungsprogramm des Völkerbunds in ein allgemeines Gewaltverbot und eine darauf fußende kollektive Sicherheitsarchitektur überführt. Unter der Herrschaft des

internationalen Rechts ist jeder einzelstaatliche Anspruch auf ein »Recht zum Krieg« selbstwidersprüchlich, denn es gehört zum Begriff des Rechts, dass sich jeder allgemeingültigen freiheitsbeschränkenden Gesetzen unterwirft.

Da aber weltliches Recht mit Zwangsbefugnis verbunden ist, lassen sich Grenzfälle gewaltbewehrter Rechtsdurchsetzung nicht ausschließen, sofern sie durch eine allgemein anerkannte Instanz autorisiert sind. Hier hielt es die EKD-Denkschrift für hilfreich, über Kriterien zu verfügen, wie sie auch in der Tradition der bellum-iustum-Lehren anzutreffen waren. Dabei besteht die Pointe darin, dass die Denkschrift diese Kriterien im Rahmen einer Ethik rechtserhaltender bzw. rechtswahrender Gewalt zunächst einmal als ganz allgemeine Grundsätze ausgewiesen hat – nämlich als solche, die sich nicht nur auf militärische Gewalt beziehen lassen, sondern ebenso auf das Polizeirecht, die innerstaatliche Ausübung des Widerstandsrechts oder einen legitimen Befreiungskampf. Für den Spezialfall des militärischen Gewaltgebrauchs hielten wir allein solche Szenarien für diskutabel, die sich als völkerrechtlich zulässige Ausnahme vom allgemeinen Gewaltverbot der UN-Charta rechtfertigen lassen – sei es als individuelle und kollektive Selbstverteidigung, sei es als international legitimes Mandat zum Schutz bedrohter Bevölkerungsgruppen oder zur Friedensstabilisierung. Wenn auch solche an der Polizeianalogie³³ orientierten Militäreinsätze unter dem Dach der UN äußerst restriktiven, einschränkenden Bedingungen unterworfen wurden, so entspricht dies der stark limitierenden Tendenz, mit der schon Luther Elemente der überkommenen Kriegsethik umgeformt hatte.

Kritik an diesem rechts- oder legalpazifistischen Konzept kommt freilich nicht nur von sog. politischen Realisten; sie findet sich ebenso bei Vertretern des strikteren pazifistischen Spektrums. Sie argumentieren, dass Kriege geführt wurden und werden, obwohl kaum jemals alle Kriterien rechtswahrender Gewalt erfüllt waren oder sind. Vielmehr verführe das Festhalten an der ultima ratio der militärischen Reaktion dazu, den von der Denkschrift nachdrücklich geforderten Vorrang des Zivilen³⁴ zu vernachlässigen. In der Tat ist ja die Erfolgsbilanz der in den letzten 20 Jahren auch mit Beteiligung der Bundeswehr unternommenen Auslandseinsätze ä-

ßerst mager – während die Aufwendungen für zivile Krisenprävention und Konfliktbearbeitung in keinem Verhältnis zum Militärsektor stehen. Angesichts dessen ist es zu begrüßen, wenn in den Kirchen Ideen zu einer deutlicheren Zivilisierung der Sicherheitspolitik entwickelt werden. Dass es bei gegebener Weltlage und bestehenden Verträgen für Deutschland mittelfristig eine realistische Option ist, vollständig auf die Bereitstellung militärischer Mittel zu verzichten, wie es eine Initiative aus der badischen Landeskirche vorschlägt³⁵, glaube ich persönlich nicht. Aber das ist eine Frage der politischen Vernunft, über die auch unter Christinnen und Christen gestritten werden darf.

Anmerkungen:

¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, 476, 478.

² A.a.O., 486.

³ A.a.O., 505.

⁴ A.a.O., 532.

⁵ A.a.O., 537.

⁶ Zum Folgenden mit Belegen Hans-Richard Reuter, *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, Leipzig 2013, 38-57. Außerdem Volker Stümke, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007.

⁷ Hierzu v.a. Martin Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), in: *Ausgewählte Schriften Bd. IV*, Frankfurt 1982, 36-84.

⁸ Luther, *WA 30 II*, 538, 18.

⁹ Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, a.a.O., 48f.

¹⁰ Eike Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh 1977, 44.

¹¹ Luther, *WA 30 III*, 223.

¹² Hierzu v.a. Martin Luther, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526), in: *Ausgewählte Schriften Bd. IV*, a.a.O., 172-222.

¹³ BSLK 70, 7-71 – 71, 26.

¹⁴ So anlässlich der Braunschweiger Fehde 1542-1545; vgl. Stümke, *Friedensverständnis Martin Luthers*, a.a.O., 416ff.

¹⁵ Martin Luther, *Vom Kriege wider die Türken* (1529), *WA 30 II*, 107-148.

¹⁶ Zum Folgenden mit Belegen Reuter, *Recht und Frieden*, a.a.O., 58-82.

¹⁷ Wilhelm Herrmann, *Ethik*, Neudruck der 5. Aufl. Tübingen 1921, 221f.

¹⁸ Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, 95.

¹⁹ Wolfgang J. Mommsen, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg*, in: Gerd Krumeich / Hartmut Lehmann (Hg.): »Gott mit uns«. *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 249-261 (250).

²⁰ Friedrich Wilhelm Graf, *Die Nation – von Gott erfunden?*, in: Gerd Krumeich / Hartmut Lehmann (Hg.): »Gott mit uns«. *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 285-317 (305).

²¹ Paul Althaus, *Art. Krieg: II. Krieg und Christentum*, RGG 2. Aufl. Bd. III, Tübingen 1929, 1306-1312 (1309f).

²² Zit. n. Martin Greschat, *Begleitung und Deutung der beiden Weltkriege durch evangelische Theologen*, in: Bruno Thoß / Hans-Erich Volkmann (Hg.): *Erster Weltkrieg – Zweiter Weltkrieg. Ein Vergleich. Krieg, Kriegserlebnis, Kriegserfahrung in Deutschland*, Paderborn u.a. 2002, 497-518 (515).

²³ Zit. n. Berndt Hamm, *Werner Elert als Kriegstheologe. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion »Luthertum und Nationalsozialismus«*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 11, 1998, 206-254 (215).

²⁴ Vgl. Reuter, *Recht und Frieden*, a.a.O., 83-106.

²⁵ *Kirchenamt der EKD (Hg.), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2007.

²⁶ Noch umfassender ist das in der ökumenischen Debatte anzutreffende Verständnis, das die ökologische Dimension (»Bewahrung der Schöpfung«) in das Konzept des gerechten Friedens integriert.

²⁷ *Kirchenamt der EKD*, a.a.O., Rdz. 79f.

²⁸ *Kirchenamt der EKD*, a.a.O., Rdz. 80.

²⁹ *Kirchenamt der EKD*, a.a.O., Rdz. 86ff.

³⁰ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, BA 35f.

³¹ Kirchenamt der EKD, a.a.O., Rdz. 98ff.

³² So etwa M. Honecker, »Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg«, in: P. Dabrock u.a. (Hg.), *Kriterien der Gerechtigkeit*, Gütersloh 2003, 251-268; Ulrich H.J. Körtner, »Gerechter Friede' - „gerechter Krieg“. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 100, 2003, 348-377.

³³ Es handelt sich dabei um eine Funktionsanalogie, denn auf der operativen Ebene lassen sich die Unterschiede zwischen Militär und Polizei hinsichtlich ihrer rechtlichen Befugnisse und ihrer

Bewaffnung nicht verwischen; vgl. dazu auch Ines-Jacqueline Werkner, *Just Policing: Ein neues Paradigma?*, in: Dies./Klaus Ebeling (Hg.), *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden 2017, 881-893.

³⁴ Kirchenamt der EKD, a.a.O., Rdz. 170ff.

³⁵ Ralf Becker / Stefan Maaß / Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.) im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe, *Sicherheit neu denken. Von der militärischen zur zivilen Sicherheitspolitik – Ein Szenario bis zum Jahr 2040*, 2. Aufl. Karlsruhe 2019. 