

Wolfgang Nethöfel

Die „Lehre vom gerechten Krieg“ und die Herausforderung des Irak-Krieges

Liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen, liebe Kolleginnen und Kollegen, meine Damen und Herren:

In den christlichen Kirchen wird die Debatte um den „gerechten Krieg“ nicht zwischen Gegnern und Befürwortern dieses Krieges geführt. Auch in den USA wird der Irak-Krieg von allen großen Kirchen abgelehnt. Und obwohl die evangelische Kirche ausdrücklich eine „friedensethische“ Position bezogen hat, gibt es über die Prioritätensetzung auch keinen konfessionellen Streit. Beide, vielleicht sogar alle drei großen Konfessionen könnten sich heute sicher mehrheitlich darauf verständigen, man dürfe als christliche Theologie eigentlich nur so etwas wie eine „Lehre vom gerechten Frieden“ entwerfen, wie dies die katholische Kirche ausdrücklich tut.¹ Dass ich nun die katholische Theologie dennoch bei ihrer Tradition behalte, d.h. über „Die ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ und die Herausforderung des Irak-Krieges“ spreche (so würde ich mein Thema heute genauer benennen), hat nichts mit innertheologischer Streitsucht zu tun. Nur durch die Besinnung auf die so zu Tage tretenden abendländischen Kontinuitäten kommt der Bruch, kommt die Epochenschwelle zu Bewusstsein, die wir mit diesem Krieg unübersehbar überschritten haben. Das ist meine Kernthese. Als Theologe treibt mich die Frage um, welchen Beitrag die christliche Traditionsgemeinschaft innerhalb dieser neuen Problemkonstellation leisten kann.

Solche epochalen Einschnitte gehen einher mit dem Wechsel des kulturellen Leitmediums, und schon von daher kommt die Religion ins Spiel. Judentum, Christentum und Islam sind auch in diesem Sinne als Religionen der Schrift miteinander verbunden, der nachtridentinische Katholizismus und der Protestantismus sind es als Neuzeitreligionen, die ohne die kulturverändernde Drucktechnik undenkbar wären. Sie müssen sich neu erfinden im Zeitalter vernetzter Informations- und Kommunikationstechnik: auch und gerade angesichts kriegerischer Auseinandersetzungen im sog. Zeitalter der Globalisierung. Ich betrachte zunächst jüngere kirchliche Äußerungen zum Irak-Krieg und skizziere dann den traditionsgeschichtlichen Ort dieser unterschiedlichen Äußerungen, um die neue Lage deutlicher in ihrer Eigentümlichkeit beschreiben zu können. Da ich dies alles in sozialetisch-praktischer Absicht tue, schließe ich mit einem Ausblick auf Konsequenzen, diese sich meiner Ansicht nach daraus ergeben. Über diese werden wir anschließend sicher ebenso diskutieren wie über den Ansatz meiner Analyse.

1. Kirchliche Äußerungen zum Irak-Krieg

¹ Vgl. Gerechter Friede (2000), in: Die deutschen Bischöfe 66, Bonn 2001.

Am 26. Februar verabschiedeten europäische und amerikanische Kirchenführer auf dem Capitol Hill in Washington eine Erklärung, in der sie einen möglichen Krieg mit dem Irak „immoral, unwise, and the cause of untold suffering“ nannten. Sie stellten ihrem Votum die Verheißung aus Jesaja 2,4 voran: „Kein Volk wird wider das andre das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen.“ Selbst wem die christliche Tradition fremd geworden ist, hört das als Gospel mit, und er kennt auch – ungefähr –, was unmittelbar voransteht: „Und er wird Recht sprechen zwischen den Völkern und Weisung geben vielen Nationen; und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern.“

Von dieser Hoffnungstradition lebt die UNO, vor deren Gebäude in New York die Schwerter-zu-Pflugscharen-Plastik steht. Dass diese Hoffnung sich heute säkularisiert hat und zusammengedacht werden muss mit einer internationalen institutionalisierten Rechtsordnung, wissen umgekehrt die Verantwortlichen aus europäischen Kirchen, die bei einem vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Absprache mit der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Nationalen Kirchenrat in den USA und dem Mittelöstlichen Kirchenrat am 5. Februar in Berlin einberufenen Treffen zwar ebenfalls den Krieg prinzipiell als Mittel der Politik verwerfen, aber zugleich immer wieder auf das Völkerrecht und die UN-Charta verweisen.² Und diesen Aspekt betont auch Jost Delbrück, als er am 14. Februar in der Sitzung der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD die bisherigen friedensethischen Stellungnahmen der evangelischen Kirchen analysiert. Da er zum Zeitpunkt des Referats eine UN-Resolution zugunsten der späteren Kriegscoalition nicht ausschließen kann, warnt er ausdrücklich vor einer leichtfertigen Verwendung des Begriffs „Krieg“ in kirchlichen Äußerungen.³ Gerade um Kriege zu verhindern, gelte es eine politisch wirksame Rechtskultur zu stützen, in der die UNO als eine Art Weltpolizei tätig werden könne.

Delbrück fragt in diesem Zusammenhang kritisch nach der friedensethischen Wirkung eines „prinzipiellen Pazifismus“ im evangelischen Bereich. Er kritisiert aber auch – mit der EKD-„Zwischenbilanz“ von 2001⁴ – das römisch-katholische Friedenswort von 1983⁵, das in der Weiterentwicklung der klassischen Lehre vom gerechten Krieg das Missverständnis nahe legt, militärische Gewalt sei als „ultima ratio“ das „letzte“ Mittel in einer zeitlich geordneten Reihe politischer Maßnahmen. Es gehe jeweils um das „äußerste“ Mittel, über das eine Politik verfüge, die prinzipiell um die Bewahrung des Friedens bemüht sein müsse.

2. Die unterschiedlichen Traditionen und ihr Ort

² Die Äußerungen sind zusammengestellt auf der EKD-Homepage unter http://www.ekd.de/aktuell/442_2003_02_12_irakkonflikt_stellungnahmen.html.

³ Jost Delbrück, „Schritte auf dem Weg zum Frieden“. Anmerkungen aus völkerrechtlicher Sicht zu den jüngsten Verlautbarungen der EKD, ZEE 47, 2003, 167-180.

⁴ Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1993) (EKD-Texte 48), Hannover 3. erweiterte Ausgabe 2001 (darin: Die EKD- Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz, 57-91).

⁵ Gerechtigkeit schafft Frieden, in: Die Deutschen Bischöfe 34, Bonn 1983.

Die klassische Lehre vom gerechten Krieg ist heftig kritisiert worden – von ihrer Praxistauglichkeit her. Während einerseits mit Gründen behauptet werden kann, dass kein einziger Krieg nach den Kriterien dieser Lehre hätte geführt werden dürfen, kann man andererseits behaupten, bisher sei noch jeder Krieg von irgendeinem Vertreter dieser Lehre gerechtfertigt worden. Doch obwohl beides auch für den Irak-Krieg gilt⁶, muss auch danach immer noch gefragt werden, ob wir wirklich über die klassische Lehre vom gerechten Krieg hinausgekommen sind. Die *Bellum-iustum*-Kriterien erfassen neben

- jener *ultima ratio*
- die *iusta causa* (Die Amerikaner suchen immer noch nach Belegen für ihren Kriegsgrund.),
- die *recta intentio* (Wenn sie jemals bestanden hat, wird sie jedenfalls immer noch vom Geld verbogen, nur jetzt eher in Richtung auf schadensbegrenzende internationale Geberkonferenzen als zu irakischen Ölquellen hin.),
- die *legitima potestas*. (Die UNO hat die multinationale Besetzung des Irak erzwungen, ohne den Angriff der Kriegscoalition zu legitimieren, so dass der amerikanische Gulliver zwar vielleicht nicht auf Dauer gefesselt, aber nach wie vor völkerrechtlichen Nadelstichen ausgesetzt ist.)
- Schließlich: ob der Krieg das „angemessene Mittel“ war (wir denken an die abgebrochenen Beobachtermissionen und die beschlossenen Sanktionsmaßnahmen gegen den Irak)
- dies schwankt und kippt als Maßstab mit jener anderen Klugheitsregel: der vorab ebenfalls abzuschätzenden „vernünftigen Aussicht auf Erfolg“, d.h. auf die Wiederherstellung des Friedens. Denn ob hiermit die bloße Beseitigung der behaupteten Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen, ein wirksamer Schlag gegen den Terrorismus, die Beseitigung des Saddam-Regimes, die Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechts des irakischen Volkes oder die Installierung einer Demokratie nach westlichem Muster verstanden werden soll, schwankte ja mit den jeweils nachgeschobenen Kriegsbegründungen.

Ist damit nicht ein Kreis geschlossen, in dem alle vernünftigen Argumente gegen den Irak-Krieg eingeschlossen sind? Die historisch späte Unterscheidung eines *ius in bello* von dem, was dann zu einem bloßen *ius ad bellum* schrumpfte, fügt dem nichts mehr hinzu.⁷ Denn selbst wenn nicht umstritten wäre, ob die USA diese Kriterien erfüllt haben: ob sie den Proportionalitätsgrundsatz als *debitus modus* der Kriegsführung beachtet, das Diskriminierungsgebot befolgt haben zwischen Kombattanten und Zivilisten einschließlich der daraus abzuleitenden Forderung, bestimmte Waffen

⁶ Michael Novak behauptete am 10. Februar 2003 in einem Vortrag in der amerikanischen Botschaft am Heiligen Stuhl: “The reason why the United States is going to war against Saddam Hussein, unless he fulfills his solemn obligations to international order or leaves power, has nothing to do with any new theory of ‘preventive war’. On the contrary, such a war comes under traditional just-war doctrine, for this war is a lawful conclusion to the just war fought and swiftly won in February, 1991.” (‘Asymmetrical Warfare’ & Just War. A moral obligation, in: National Review Online, www.nationalreview.com/novak/novak021003.asp).

⁷ Robert Kolb, Origin of the twin terms *jus ad bellum*/*jus in bello*, in: International Review of the Red Cross no 320, 1997, p.553-562

gar nicht erst einzusetzen: die Einhaltung dieses Rechts im Kriege kann den Anfangsschaden eines ungerechtfertigten Krieges ja nicht heilen.

Ausgerechnet im Zusammenhang dieser Erörterung bemängelt nun aber Delbrück, „dass die wieder zunehmende Bezugnahme auf die Lehre vom gerechten Krieg nicht nur im Hinblick auf die Grenzen von Gewaltanwendung als *ultima ratio* überflüssig ist, sondern die Gefahr birgt, dass auch der Gedanke einer gerechten Gewaltanwendung für eine bessere, gerechte Ordnung wieder in den Blick kommt, sozusagen die *bellum-iustum*-Lehre als eine metajuristische Instanz auftritt und damit die positivrechtlichen Schranken des Chartarechts für die Anwendung militärischer Gewalt aushebelt.“⁸ Er ist damit hellichtiger als manche protestantische Theologen, die jene Kriterien ganz unbefangen wieder verwenden. Dabei hätten sie sich von der Vorsicht der Lutherischen Bekenntnisschriften leiten lassen können, die gegen die weltflüchtigen „Schwärmer“ eben nicht die Lehre von gerechten Krieg wieder aufleben ließen. Es gibt darin kein abstraktes Bekenntnis zum *bellum iustum*, sondern dazu, dass Christen prinzipiell „*iure bellare, militare*“, d.h. „ohne Sünde“ „rechte Kriege führen und streiten“ können, so wie sie prinzipiell Politiker und Richter sein, heiraten, Verträge schließen und Handel treiben dürfen.⁹

Wir sind hier in einer neuen Zeit, in der sich alle Bezugsgrößen der klassischen Lehre vom gerechten Krieg geändert haben. Blicken wir von dieser Neuzeitschwelle aus zurück in das Mittelalter und in die Antike, so erkennen wir, wie dort der Schock, den das Kulturmedium Schrift in den traditionellen Gesellschaften ausgelöst hatte,

⁸ A.a.O. 170.

⁹ Vgl. dazu Viggo Mortensen (Hg.), *Krieg, Konfession, Konziliarität. Was heißt „gerechter Krieg“ in CA XVI heute?* (Vorlagen NF 18), Hannover 1993 (dt./ engl; Ergebnis eines Konsultationsprozesses des LWB). Die lutherischen und reformierten Kirche der „Leuenberger Konkordie“ hatten in einer aktualisierenden Auslegung neben den Atomkriegs- und Nachrüstungsdebatten vor allem die Solidarität mit den Befreiungsbewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika zu verarbeiten. Eine Arbeitsgruppe der dort vertretenen Evangelischen Kirche der Union schlug schließlich vor: „Die von Gott geschaffene 'gute Ordnung' (CA 16) zielt auf die Bewährung seiner Schöpfung. Angesichts ihrer drohenden Zerstörung haben wir Gottes 'gute Ordnung' heute darin zu bezeugen, daß wir uns nach Kräften in weltweitem Zusammenhang um Gerechtigkeit, Frieden und verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung bemühen.“ „Um der Kriegsverhinderung willen wird es unabdingbar, Spannungspotentiale in und zwischen Gesellschaften (Rassendiskriminierung, despotische Gewaltherrschaft, Verweigerung elementarer Menschenrechte etc.) im Rahmen einer internationalen Rechtsordnung mit politischen Mitteln abzubauen. Die Pflege und Überwachung einer solchen internationalen Rechtsordnung bleibt aller Erfahrung nach nicht grundsätzlich frei davon, zwingende Gewalt als letztes Mittel zur Konfliktvermeidung oder -eindämmung androhen zu müssen. Solange eine solche übergreifende Rechtsordnung nicht wirksam geworden ist, dürfen die Versuche nationaler Befreiungsbewegungen, auch mit kriegerischen Mitteln mehr Gerechtigkeit für Unterdrückte anzustreben, weder als 'gerechter Krieg' legitimiert noch einfach als Aufruhr gegen Gottes Ordnung verworfen werden.“ „Nationale und internationale Rechtsordnungen sind ein zu schützendes Gut. Sie bedürfen dafür gegebenenfalls militärischer Gewalt, die Rechts- und Friedensbrechern in den Arm fallen kann. Der christliche Glaube fördert alle Bemühungen um Minimierung militärischer Gewalt. Eine konsequent pazifistische Haltung setzt eineichen gegen jegliche militärische Gewalt. Daher sind sowohl der militärische Dienst als auch dessen Verweigerung Möglichkeiten des Verhaltens von Christen, insoweit beide, an der Bewahrung des Friedens orientiert, verantwortet werden.“ (Aus: *Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung* (Leuenberger Texte 3), im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft herausgegeben von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt am Main 1997)

aufgefangen wurde durch die Einordnung der eigenen Entscheidungen nicht mehr in die religiös verankerte Lebensordnung des Stammes, sondern in eine die vergängliche Welt umfassende ewige göttliche Ordnung. Die Lehre vom gerechten Krieg steht vor dem Hintergrund des antiken „Naturrechts“, in der „Natur“ das ursprüngliche Wesen einer Sache ist, die schon als geschaffene in der Welt ausgerichtet ist auf Vollendung jenseits ihrer zeitlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Der Mensch ist Teil dieser zielgerichteten Ordnung, seine Seele strebt nach Erlösung. Die Kirche ist Heilsanstalt, weil sie als Institution rechtsförmig die Sakramente verwaltet und so deren Ewigkeitssubstanz an diejenigen vermittelt, denen ein Anteil an jener Wesens- als Übernatur zukommt. Dies ist die Form, in der sie die Friedensimpulse der Schriftreligionen Juden- und Christentum aufgreift. Die antiken Lehrsätze über den Krieg werden in der jüdischen, christlichen und islamischen Scholastik in analoger Weise aufgegriffen. Den Papst aber lässt jene Kombination von Form und Inhalt im Mittelalter zum Schiedsrichter werden, der Konflikte zwischen weltlichen Herrschern einzudämmen versucht. Er legt die Heilsordnung, an der sich alle orientieren, als Recht aus, das alle verpflichtet.

Nun zeigt spätestens die Reformation, dass die christliche Traditionsgemeinschaft in diesem Arrangement nicht aufgeht. So wie Jesus in seinen zeichenhaften, grenzüberschreitenden Mahlgemeinschaften konstitutionelle Erfahrungen der jüdischen Schriftreligion aktualisierte, in der von Anfang an eine Minderheit um Identität rang, so erzeugte auch die christliche Religion ununterbrochen Reorientierungen, Reformbewegungen und Reformgestalten, die – gerade im Streit – christliche Friedensvorstellungen interpretierten. Die Päpste wurden unter Druck gesetzt durch die gelebte Friedlichkeit und Gastfreundschaft des Mönchideals, sie hatten die Heiligkeit geweihter Personen, Orte und Zeiten zu schützen, die durch Bluttaten entweiht wurden, und sie versuchten vor allem im Spätmittelalter, von diesem „Gottesfrieden“ aus der wachsenden Friedenssehnsucht der Laien mit Hilfe des kanonischen Rechts einen kirchlich geschützten Raum, kirchlich geschützte Zeiten zu geben.

Wer an den christlichen Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairveaux denkt, darf darüber Franz von Assisi nicht vergessen. Wer an die innerchristlichen Gemetzel des Dreißigjährigen Krieges denkt, darf darüber nicht vergessen, dass sich dem auf protestantischer Seite Einzelne und Gruppen widersetzen, die aus der biblischen Tradition bereits oder wieder einen prinzipiellen Pazifismus ableiteten. Aber diese Kontinuität überdeckt einen Epochenbruch. Nach dem Dreißigjährigen Krieg ist der gemeinsame Werthorizont zerbrochen. Das Weltbild des Mittelalters hat sich gleichsam umgestülpt. Weil die Transzendenz innen erlebt wird, gibt es völlig neue Vergewisserungs- und Handlungsinstanzen. Handelnde Subjekte und handelnde Nationalstaaten sehen sich nun als autonome Vertragspartner.

Im Zeitalter des Buchdrucks überlebt die Lehre vom gerechten Krieg als Begründungsmuster für die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen souveränen Staaten. Deren Repräsentanten emanzipieren sich wie säkularisierte Luthernachahmer von Papst und Kirchenrecht – mit der Folge, dass sie für sich ein *liberum ius ad bellum* reklamieren. Die katholische Kirche interpretiert das zwar im alten Schema. Aber so wie der Papst sich als weltlicher Herrscher des souveränen Kirchenstaates versteht, so ist ihm unter der Hand das Recht, das sich aus einer abzulesenden Wesensnatur ergibt, zum Vernunftrecht geworden, das durch ein kirchliches Verfahren verbind-

lich interpretiert wird. Als Herr dieses Verfahrens schmiedet er – bis heute – Deutungsbündnisse mit allen „Menschen guten Willens“.

Draußen ist alles säkularisiert, auch die Friedensbewegung als „organisatorischer Pazifismus“. Immanuel Kant begründet ihn, wie auch die Moral, als Vertrag und durch Verfahren: und zwar als „Völkerrecht“. Es soll „auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“ Und er schreibt 1795 in seinem berühmten philosophischen Entwurf „Zum ewigen Frieden“ weiter: „So muss es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund (foedus pacificum) nennen kann, der von einem Friedensvertrag (pactum pacis) darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte.“

Bekanntlich haben solche Impulse unter dem Eindruck immer schrecklicherer Kriege zwei internationale Friedensorganisationen entstehen lassen. Auch Kant sprach schon von einem „Recht im Kriege“. Von Genf aus versuchte das „Rote Kreuz“, möglichst alle Staaten durch „Abkommen“ auf Kriegsrechtsregeln zu verpflichten. Der Völkerbund in Genf und dann die Vereinten Nationen in New York entwickeln beide Kriegsrechtszweige vertragsrechtlich weiter; die Menschenrechts-„Körbe“ kommen hinzu. Zur Erinnerung in unserem Kontext: Nur bei einem bewaffneten Angriff, der Notwehrmaßnahmen begründet, kennt die UN-Charta eine Ausnahme von Art. 2 Ziff. 4, in der es heißt: „Alle Mitglieder müssen sich in ihren internationalen Beziehungen der Drohungen oder des Gebrauchs von Gewalt enthalten, die gegen die territoriale Integrität oder die politische Unabhängigkeit irgendeines Staates gerichtet oder in irgendeiner anderen Weise mit den Zwecken der UN unvereinbar ist.“

Die aktuellen Friedensäußerungen der großen Kirchen stehen heute also einerseits im Kontext dieser großen Organisationen, in denen sich – jedenfalls im Abendland – christliche Friedensimpulse säkularisiert haben. Sie stehen aber andererseits unter dem Druck innerkirchlicher wie außerkirchlicher radikal-pazifistischer Gruppen, die sich teilweise direkt auf die urchristliche Tradition berufen.

3. Die neue Lage

Wenn ich kleinere Differenzierungen: etwa zwischen „leidenden“ oder ihrerseits kämpferischen, auch gewaltbereiten Pazifisten beiseite lasse, scheint genau dies die Lage zu sein, in der wir uns gegenwärtig befinden – in die auch die Kirche sich hineinfinden muss, wenn sie mit ihren Traditionen weiterhin orientierend wirken will. Die Säkularisierung der Friedensimpulse ist dabei zunächst ein Orientierungsproblem für die Kirchen. Sie müssen in ihren oft unartigen, ja illegitimen Kindern potentielle Erben erkennen. Protestanten, die die Max-Weber These verinnerlicht haben, fällt es dabei etwas leichter nachzuvollziehen, dass die interne Dynamik der jüdisch-christliche Tradition notwendig in die Säkularisierung hineingeführt hat. Umgekehrt verschütten jene Erben mit ihrer eigenen Tradition oft auch den Zugang zu Quellen neuen Denkens. Wie auch immer: Nach dem Irakkrieg mehren sich die Zeichen für eine Orientierungs- wie für eine Wirksamkeitskrise aller Friedensbemühungen. Und da empfiehlt es sich, die Analyse noch einen Schritt weiter voranzutreiben.

Heute wird die internationale Rechtssetzung und Rechtsprechung von einer Begründungs- und Begrenzungstheorie des Krieges begleitet, die selbst nur als Verfahren angemessen zu beschreiben ist. Sie dient dem Abschluss von Verträgen und der

Stärkung von Institutionen. Wie früher der Papst und einst der Völkerbund soll jetzt die UNO (mit ihren Unterorganisationen) den Frieden zwischen den Staaten durch das Recht sichern. Die dabei praktisch werdende Just-and-limited-war-Theorie ist auch intern kontraktualistisch, verfahrensethisch konzipiert. Das impliziert, dass Vertreter des katholischen Naturrechts ebenso wie Theoretiker, die dies ausdrücklich ablehnen, an ihrer Weiterentwicklung mitwirken können. Betrachtet man dieses Gebilde aus der Perspektive der klassischen Lehre vom gerechten Krieg, erweist sich das institutionalisierte Zusammenwirken von Menschen, die von unterschiedlichen Begründungskontexten ausgehen, geradezu als kennzeichnendes Unterscheidungsmerkmal. Eine neoaristotelische Vernunftethik wird von kirchlich gebundenen wie ungebundenen Vertretern, von Theologen, Philosophen und Juristen eingebracht – und auch von Erben jener antiken Tradition mit anderer religiöser Tradition. Aber Rechtspositivisten, analytische Philosophen, Kommunitaristen und Vertragstheoretiker überwiegen im überhaupt dominierenden angelsächsischen Sprachraum.

In dieser Kooperation findet sich auch der Protestantismus wieder – nicht immer mit dem angemessenen Theoriebewusstsein. Daher führen die neuerdings zu beobachtenden inhaltlichen Konvergenzen evangelischer Stellungnahmen mit der *Bellum-iustum*-Lehre häufig in die Irre. Und sie helfen nie weiter. Denn gerade im Unterschied zur klassischen Naturrechtslehre vom gerechten Krieg hat die Just-and-limited-war-Theorie ihre paradigmatische Bedeutung. Um diese herauszuarbeiten, darf man sie aber auch nicht einfach zurückführen auf eine neuzeitliche „Ethik der Rechtsbefolgung“. Michael Haspel hat diese theoretische Praxis mit im Blick, wenn er in seiner Analyse kirchlicher Stellungnahmen zum Jugoslawienkrieg auf der „der prinzipiellen Unterschiedenheit sowohl von Moral und Ethik als auch von Ethik und Recht“ besteht. Er kritisiert indirekt auch Delbrück; nach seiner Meinung „sind die moralischen Argumente, die durch eine mediale Evokation moralischer Gefühle plausibilisiert werden konnten, deshalb so durchschlagend gewesen, weil in der öffentlichen Debatte kein an Kriterien orientierter *ethischer* Diskurs, sondern nur ein politischer Advokatendiskurs über das Völkerrecht geführt wurde. Dies hat wesentlich damit zu tun, dass es versäumt wurde, im Anschluss an die *bellum-iustum*-Theorie eine aktuelle ethische Theorie der legitimen Anwendung militärischer Gewalt zu entwickeln.“ Dies habe zur Folge, „daß bei umstrittener Auslegung des Völkerrechts ... keine ethischen Kriterien als Auslegungshilfen und Kriterien für die Fortentwicklung internationalen Rechts zur Verfügung stehen.“ „(D)aß es substantiellere Normen gibt als die im Völkerrecht implementierten, um die Legitimität militärischer Gewalt zu beurteilen“ heißt nach Haspel allerdings wiederum nicht, „daß die rechtliche Ordnung nicht relevant für die ethische Urteilsbildung wäre“ – ebenso wie das moralische Engagement unaufgebbar bleibt.¹⁰

Ich würde nach meinen Diskussionen mit Michael Haspel dieses Theoriegebilde als Orientierungsmuster beschreiben, das nach dem literarischen Gattungsschema funktioniert: als Ineinander von Inhalt, Form und Sitz in Leben. Die Beteiligten wirken nicht nur diskursethisch, sondern institutionalistisch, genauer: auf einer Basis zusammen, die man institutionentheoretisch beschreiben muss. Die soziale Funktions-

¹⁰ Michael Haspel, *Friedensethik und Humanitäre Intervention, Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*, Neukirchen-Vluyn 2002, 59.

analogie ist klar. Für die Bewertungsprozedur gelten die Regeln eines wissenschaftlichen Diskurses, wie er auch in das juristische System eingeht. Was erscheint in zitationsfähigen Zeitschriften, was wird in Zustimmung oder Ablehnung zitiert, was hält sich dort unwidersprochen? Was dann von allen immer wieder begründend zitiert wird, hat sich als „herrschende Meinung“ durchgesetzt und wirkt als institutionalisiertes Recht diskursiv verstärkend nach innen wie politisch nach außen.

Der Blick auf die Inhalte bestätigt, dass wir es hier mit einem präzise zu beschreibenden Gesamtgebilde zu tun haben. Bei einem positiven Urteil über die Legitimität militärischer Gewaltanwendung „(müssen) nach überwiegender Auffassung immer alle Kriterien gleichzeitig erfüllt sein“ – es geht aber eben immer und typischerweise um „ein Set normativer Regeln“.¹¹ Die einzelnen Analysen verdichten sich als Argumentations- und Bewertungsverfahren zu den Prinzipien der Humanitären Intervention, die Haspel im Detail untersucht. Aber „Komprehension“, „Konsens“, „Konsistenz“, „Kohärenz“, „Kontinuität“ und „Kollaboration“ als Maßstäbe sind zugleich diskurstragende, paradigmatische Begriffe, die dort nur exemplarisch herausgearbeitet worden sind. Paradigmatisch relevant sind ebenso die „systematischen Überschneidungen“ von Kriterien und Prinzipien in jenem Beispielfall.

So – und eben überhaupt nicht naturrechtlich (auch nicht: nachtridentinisch-positivistisch als dessen Auslegung) – darf man sich idealtypisch auch das Urteilsverfahren zum Irak-Krieg vorstellen. Als gänzlich neues Element gegenüber der klassischen, deduktiv verfahrenen *Bellum-iustum*-Lehre muss man sich schließlich hinzudenken die für das Verfahren konstitutive Benennung konkreter Institutionen, die Skizzierung ihrer Beziehungen in singulären institutionellen Konstellationen, die Narration spezifischer historischer und gegenwärtiger Konfliktverläufe und die daran anknüpfende Analyse mit Begriffen, die kopplungsfähig sind an die oben benannten Diskursschichten. Sie erzeugen ein Modell, das einen neuartigen Gesamtentwurf erkennen lässt.

Aber gerade im kirchlichen Bereich wird deutlich, dass die *Just-and-limited-war*-Theorie mehr Potential hat, als dies rein neuzeitlich, d.h. vertragstheoretisch rekonstruierbar ist. In ihrem „Sitz im Leben“ zeigen – gottseidank – die beiden deutschen Volkskirchen ökumenische Konvergenzen, gerade auf dem Gebiet der Friedensethik. In meist sorgfältig aufeinander abgestimmten Auftritten repräsentieren Präses Kock wie Kardinal Lehmann ihre Kirchen als Institutionen einer Traditionsgemeinschaft, die sehr viel differenzierter organisiert ist und die sich auch medial sehr viel komplexer äußert, als dies die offiziellen friedensethischen Erklärungen vermuten lassen. Wenn Präses Kock erklärt, dass sich Präsident Bush „fundamentalistisch“ verhalte und wenn Kardinal Lehmann in Predigten seine Besorgnisse zum Ausdruck bringt, dann handeln beide in dem Bewusstsein, dass ihre friedensethischen Stellungnahmen immer eingebunden sind in die Äußerungen und Aktionen christlich-pazifistischer Gruppen (wie der katholischen *Pax Christi*-Bewegung und des evangelischen Dietrich-Bonhoeffer-Vereins), dass sie eingebettet sind in die Symbolik von Bittgottesdiensten, Mahnwachen, Glockengeläut und Friedensgebet, in denen alte christliche Orientierungsmuster reproduziert werden und an denen sich viele beteiligen. So wie ja schließlich Christinnen und Christen friedensethisch mit

¹¹ A.a.O. 106. 118.

ligen. So wie ja schließlich Christinnen und Christen friedensethisch mit Menschen zusammenwirken, die innerhalb anderer Traditionsgemeinschaften orientiert sind. Eben dieses Zusammenwirken ist aber in der friedensethischen Orientierung der Kirchen selbst begründet.

Die institutionellen Hauptakteure der Just-and-limited-war-Theorie stehen in der UNO wiederum nicht nur unter dem medialen Eindruck jener Resolutionen und ihrer Verabschiedungsszenarios, sie wissen sich auch in unvergleichlicher Weise unterstützt durch den Papst, wenn er, man muss sagen: als Symbolfigur jener alten Lehre zum Frieden mahnt.¹² Die UNO hat aber auch Akteure, die die rechtsförmigen Resolutionen umsetzen und damit jener Lehre noch einmal einen ganz anderen „Sitz im Leben“ geben. Ungeschrieben ist die Geschichte der Berufsdiplomaten, die zwischen Kriegführenden oder Kriegswilligen die Kompromisse aushandeln, von denen wir in der Regel nur wahrnehmen, wie „schmutzig“ und wie brüchig sie sind. Ungeschrieben ist die Geschichte der Soldaten, die in UN-Missionen Gewaltlosigkeit als Verzicht auf mögliche Gewalt praktiziert haben. Ungeschrieben ist die Geschichte der vielen humanitären UN-Missionen und Aktivitäten, die im Umfeld realer und potentieller Kriege militärische Gewalt verhindert oder ihre Auswirkungen gemildert haben.

Es geht hier nicht um Idealisierungen. Mit und in der UNO werden schmutzige Spiele gespielt; die Einsatzpraxis ist oft unverantwortlich, auch den Zivilbediensteten und Soldaten gegenüber. Ich stelle hier nur fast verzweifelt Elemente zusammen, die über die klassisch-neuzeitliche Funktion der Just-and-limited-war-Theorie hinausweisen: Verträge zu begründen, die die militärische Gewaltanwendung zwischen souveränen Staaten einschränken. Nur mit einem suchenden Blick auf ein weiterführendes Gattungssetting dieser Theoriepraxis habe ich auch versucht, das ambivalente kirchliche Setting jener Lehre darzustellen. Ich hoffe es bleibt ein Rest, der hinausweist über jene Epoche der Neuzeit, über die Situation vor dem 11. September 2003 bzw. vor dem Kriegsbeginn am 20. März 2004.

Denn wir sind heute in einer Situation, die sich im Neuzeitparadigma nicht mehr angemessen beschreiben lässt. Nationalstaaten sind definiert als Kollektivsubjekte, die „Geschichte“ machen. Aber jene Konzeption ist sinnlos, wenn wir unter ökologisch-systemischen Rahmenbedingungen global vernetzt im „Raumschiff Erde“ zusammenleben müssen. Damit stimmen aber auch die Voraussetzungen des modernen Völkerrechts nicht mehr. Die UNO ist ein Schauplatz von neu sich formierenden alten Nationalstaat-Akteuren, die agieren müssen zwischen der einen verbliebenen Supermacht und Terrorismus-Netzwerken, die inmitten einer global vernetzten Wirtschaft (mit neuartigen Aus- und Zusammenschlüssen) über Kulturgrenzen hinweg geknüpft werden.

¹² Johannes Christian Koecke von der Konrad-Adenauer-Stiftung sprach damals freilich sicherlich nur deshalb von „der sich seit dem Golfkrieg zuspitzenden Antikriegsrhetorik des Papstes, die in dem emotionalen Appell ‚Nie wieder Krieg!‘ kulminiert und in dieser Ausschließlichkeit nicht mehr debattierbar ist“ – weil er sich von der klassischen *Bellum-iustum*-Lehre gedeckt glaubte. (Rheinischer Merkur vom 27.2. 2003)

Die Bush-Administration hat in einer global vernetzten Welt einen informations- und medientechnisch vernetzten Krieg neuer Art geführt. Sie hat ihn freilich auch auf neue Art gewonnen, nämlich so, dass sie dadurch erst jene Situation erzeugt hat, die sie angeblich verhindern wollte: das Erstarken eines politischen Islamismus, der weltweit terroristische Attacken induziert. Als deren Gegner definiert und konstituiert sich nun eine Supermacht, die zwischen der UNO, Staatenbünden wie der EU und Institutionen wie der WTO in einem neuen politischen und kulturellen Gesamtsystem nach Orientierung sucht, vielleicht ihre Identität neu bestimmen muss.

4. Konsequenzen

Eine erste Konsequenz, die ich aus der Erkenntnis ziehen würde, dass wir genau diese Epochenschwelle überschritten haben ist mit dem Rückblick auf das Übergangsmodell der Just-and-limited-war-Theorie die Aufforderung zu einem bewussten Konservativismus am Beginn dieses neuen Zeitalters. Gerade weil wir in einer neuen Situation sind, gilt es angesichts der neuen Herausforderungen, die der Irak-Krieg vor Augen geführt hat, die Errungenschaften der Neuzeit nicht aufs Spiel zu setzen. Diese Gefahr liegt nahe, weil Kirche wie Staaten, die Subjekte und Objekte der alten „Lehre vom gerechten Krieg“, angesichts der neuen Konfliktlagen desorientiert reagieren. Sie sehen beide alt aus. Sie werden vorgeführt vom religiösen Eifer und vom Pseudonationalismus des Islamismus und Hinduismus, der auch gelegentlich das orthodoxe Christentum kennzeichnet. Sie werden zum Populismus verführt durch die Medienwirksamkeit, mit der sich der religiöse Gestus und der militärische Aktivismus als Lösungswege inszenieren lassen, die scheinbar aus komplexen Problemkonstellationen herausführen. Dagegen ist an der durch alle Dialektik hin bleibenden Erkenntnis festzuhalten, dass sich die Aufklärung nicht umgehen lässt. Im Fundamentalismus wie im verspäteten Nationalismus drückt sich nichts Originäres aus, sondern hier hüllt sich die Reformunfähigkeit alter Eliten und Institutionen vor den Anforderungen der Neuzeit in vermottete Kostüme von Religion und Volkstum. Was drinnen nicht bewältigt wird, wird draußen zum Kriegsgrund.

Das Teuflische daran ist, dass man solche Kriege nur gewinnen kann, wenn man sich nicht wirklich auf sie einlässt. Wir Deutsche haben die unverdiente Gnade gehabt, auf diese Weise besiegt worden zu sein. Vielleicht kann man im Rückblick heute sogar sagen: Wenn es ein historisches Verdienst der Deutschen im vergangenen Jahrhundert gab, dann ist es die Annahme dieses Geschenks. Und in der Verlängerung dieser immer wieder neu anzueignenden gesamtdeutschen Tradition darf man dann vielleicht sogar an die Mitgliedschaft Deutschlands im UN-Sicherheitsrat denken, von der Michail Gorbatschow jüngst wieder gesprochen hat.¹³ Die UNO ist ja aus jenem Krieg heraus geboren worden, den Deutschland angezettelt hat. Und bei aller Kritik an dem, was sich in dieser Institution abspielt, sollten wir institutionelle Realisten bleiben, d.h. konfliktregelnde Institutionen wie die UNO nur durch politisch stärkere ersetzen.

In der Konsequenz dieses bewussten institutionellen Realismus im Epochenübergang sollten wir gemeinsam von jeder wie immer begründeten Ethik, die als politi-

¹³ Spiegel-Interview, Nr. 43, 2003, 148-150.

sche Konfliktbegrenzung praktisch werden will, kategorisch fordern, dass sie prinzipiell koppelungsfähig bleibt an gesprochenes Recht. Und genau in diesem Zusammenhang, an dieser Nahtstelle bleibt dann die Just-and-limited-war-Theorie aktuell: als Verfahrenskontext, in den sich auch die Kirchen mit ihren eigenen Traditionen einbringen können. Denn aus dieser Konstellation gehen nach wie vor konkurrenzlose Lösungsmodelle hervor. Die im internationalen Konsens festgelegten Kriterien der Konfliktbegrenzung können prinzipiell – wenn die Randbedingungen stimmen – inter- und infranational als Recht ebenso durchgesetzt werden, wie wir das auch im innerstaatlichen Rahmen akzeptieren: unter Umständen gewaltsam durch im Rahmen der UNO zunehmend transnationale Polizeikräfte und Polizeieinsätze.

Hier ist m.E. die Praxis zu verbessern, nicht das Prinzip in Frage zu stellen. Aber entscheidend ist für mich doch die neue Perspektive, in der diese Bejahung stehen muss. Es geht ja nicht mehr darum, die UNO als Konfliktregelungsforum der alten Nationalstaaten zu stärken, sondern es geht um den institutionellen Übergang zu einer Weltinnenpolitik. Sie muss einst getragen werden von einer globalen Zivilgesellschaft, an der wir heute vielleicht am wirksamsten Anteil gewinnen, wenn wir sie erst einmal entdecken. Daher ist es zweitens konsequent, kritische Parameter zu diagnostizieren, neue institutionelle Größen zu identifizieren und zukunftsweisende Friedensansätze zu fördern. Der transnationale Terrorismus einerseits, die NGOs und vor allem die Attac-Bewegung andererseits weisen noch deutlicher in die Zukunft als die UNO selbst und die als neue Akteure sich formierenden Staatenbünde. Orientiert im selben Weltmediendorf bekämpfen weltweite Protestbewegungen wie weltweit agierende Aktionsbündnisse politische Ausgrenzungen und soziale Differenzen als Folgen der Globalisierung. Wir haben hier die potentiellen Akteure jener Welt-Zivilgesellschaft vor uns, die sich über die neuen Medien informiert und koordiniert – durch Vernetzung. Selbst wenn jene terroristische Bewegung an ihren inneren Widersprüchen scheitern sollte und selbst wenn man der gegenwärtigen Attac-Bewegung mit guten Gründen das politische Normalisierungsschicksal der Grünen vorhersagen kann, sollten sowohl die Politik als auch die nationalstaatlich nur lose gekoppelten zivilgesellschaftlichen Institutionen wie Universität und Kirche diese Bewegungen – ich formuliere einmal vorsichtig: zum Gegenstand ihrer strategischen Aufmerksamkeit machen.

Es geht aber drittens um eine wirkliche strategische Neu- und Umorientierung von großen Institutionen der Zivilgesellschaft, um andere Zielsetzungen, Schwerpunktbildungen, Personalentwicklung; es geht um wechselnde Allianzen und Bündnispartner, wenn unter der Voraussetzung notwendig globalisierter Konfliktlagen auch in Zukunft friedliche Lösungen angestrebt werden. Ich lasse hier einmal die Wirtschaft beiseite und verweise für den Bereich der Universität zu Beginn dieser interdisziplinären Vorlesungsreihe nur kurz auf das Marburger Zentrum für Friedens- und Konfliktforschung, dessen Mitglied ich bin. Konzentrieren möchte ich mich hier auf die Kirchen, und zwar – was Kenner bei einem protestantischen Theologen überraschen wird – auf die Kirchen nicht nur allgemein als Agenturen einer, hier der christlichen Traditionsgemeinschaft, sondern auf die Kirchen als institutionalisierte Religion. Genau in dieser Funktion stehen sie ebenso wie die Institutionen der anderen großen Schriftreligionen vor einer wahrhaft epochalen Aufgabe. Ebenso wie alle anderen haben sie aber auch die epochale Chance, ihr Orientierungsangebot neu zu formulieren.

In weltweiten Konfliktlagen wie in weltweiten Solidaritätsbewegungen schlagen sich die Folgen einer globalisierten Wirtschaft im Spiegel eines globalen Mediensystems nieder. Das Netz ist einerseits die Infrastruktur eines Wirtschaftszusammenhanges, in dem Information Geld und Ware zugleich ist und der auch durch Ausschlüsse tötet. Er ist andererseits das Medium, in dem dieser Zusammenhang bewusst wird. Diese global vernetzte Wirtschaft schafft neue Verdichtungen und verursacht Schäden im weltweiten Ökosystem, während das weltweit vernetzte Mediensystem mit dem Bewusstsein von Alternativen Wanderungen motiviert und Emotionen bündelt. Das ermöglicht den Pseudonationalismus religiöser Fundamentalisten – es erledigt ihre Phantasien von einem geschichtlichen Sieg über die Metanation Amerika in einem terroristischen Krieg allerdings ebenso wie die Phantasien von einem Sieg gegen den Terrorismus nach dem Ausgangsmuster vergangener Kriege.

Die Globalisierung hat eine Außenseite: den ökologischen und, wie die Gentechnik zeigt, den biologisch-evolutionären Zusammenhang, in dem wir als Menschheitsgattung gemeinsam leben. Und er hat eine Innenseite, die nach der Schrift und dem Buchdruck jetzt in einem dritten kulturellen Leitmedium bewusst wird. Wie immer wir uns etwa in einem neuzeitlichen Orientierungsmuster zu orientieren versuchen, in dem Nationen oder Klassen Subjekte einer Geschichts- oder Fortschrittsstory sind, wir können uns der Evidenz eines neuen Weltbildes nicht entziehen, das uns zu gemeinsamen Bewohnern jenes „Raumschiffes Erde“ macht. Und im Netz, in dessen Infrastruktur, manifestiert sich bereits das Matrixbewusstsein einer globalen Metareligion, in der auch die traditionellen Friedensmodelle der Religionen neu auf ihre orientierende Funktion hin befragt werden sollten.

Als Marburger Theologe, in der Tradition Rudolf Bultmanns, sage ich mit ein wenig Stolz, jedenfalls mit Zuversicht: der Protestantismus, aus der Neuzeitkrise geboren, hat bewiesen, dass das Christentum – aus einer Krise des Judentums geboren – solche Neuorientierungen leisten kann, wenn es sich auf seine Wurzeln genügend selbstkritisch besinnt. Man kann sich in einer säkularisierten Welt – vielleicht nicht zuhause fühlen, jedenfalls kann man aber dort als religiöser Mensch friedlich bleiben. Vielleicht aber kann man mehr. Damit bin ich viertens und zum Schluss wieder am Ausgangspunkt des thematischen Kreises, den ich heute durchschreiten wollte, um mit Ihnen ins Gespräch über den möglichen Beitrag der uns alle so oder so verbindenden christlichen Tradition zu unserer Gegenwartssituation zu kommen.

Christliche „Friedensethik“ kann gottseidank mehr und anderes sein, als eine Neuauflage jener alten Lehre von gerechten Krieg, wie manche Katholiken es für sich noch interpretieren, oder deren bloße Ablehnung, wie manche Protestanten propagieren. Es kommt heute mehr denn je darauf an, ihre reichen Inhalte zusammen mit ihren vielfältigen Formen und mit Blick auf ihre verschiedenen „Sitze im Leben“ weiter zu entwickeln und auch neu zu entdecken. In der christlichen Traditionsgemeinschaft wurde die Lehre von gerechten Krieg immer zusammen mit jenen Modellen überliefert, die jede Gewaltanwendung ablehnen und die sich dabei auf Jesus von Nazaret berufen. Pazifistische Überzeugung und gelebtes Vorbild, symbolischer Widerstand wie franziskanische Gemeinschaft werden wichtig, weil wir uns in einer neuen Weltsituation neu orientieren müssen, um den Frieden zu bewahren. Auch die Muster dieser Tradition speichern die geronnenen Orientierungserfahrungen vieler Generationen mit Gestalten exemplarisch geglückten und verfehlten Lebens. Mit der

eigentümlichen Dynamik, die diese Orientierungsmuster freigesetzt haben, bewahren sie auch Erfahrungen, die bis in die Säkularisierung und Globalisierung geführt haben: eben als „Friedensethik“, die sich mühsam genug, aber exemplarisch ausgebildet hat.

Mein katholischer Privatheiliger Bernhard Häring hat das Zentrum dieser Tradition einmal „entwaffnende Feindesliebe“ genannt. Sie mit einer zeitgemäßen Just-and-limited-war-Theorie in ein lebendiges Verhältnis zu setzen, gehört zu den zentralen Aufgaben der christlichen Kirchen im neuen Jahrtausend. Wir dürfen m.E. dabei ein Bewusstsein weltweiter Verbundenheit voraussetzen, das in religiöse Tiefenschichten reicht. Wir dürfen aber auch, und hier stimme im Michael Haspel zu, uns nicht davor drücken, normative Kriterien zu entwickeln für die legitime Anwendung militärischer Gewalt. Gerade deshalb jedoch zum Abschluss und für unsere Situation unterwegs ein Gandhi-Wort, an dem man sich auch in möglicherweise verheißungsvollen, aber eingestandenermaßen unklaren Konfliktsituationen sicher orientieren kann: „Achtet auf die Mittel – die großen Ziele sorgen für sich selbst.“