

CHRISTLICHE FRIEDENSETHIK IN VERANTWORTUNGSETHISCHER PERSPEKTIVE¹

VON

Ulrich H.J. Körtner

1. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen

„In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg.“² Auf diese Formel brachte bereits 1981 die Denkschrift der EKD „Frieden wahren, fördern und erneuern“ den friedensethischen Grundkonsens der christlichen Kirchen mitten in den heftigen Auseinandersetzungen um den Nato-Doppelbeschuß. Die Kundgebung der EKD-Synode zur Friedensverantwortung im November 1993 und die Stellungnahme des Rates der EKD „Friedensethik in der Bewährung“ vom September 2001 haben diese Formel bekräftigt.³ Man kann in ihr den Ertrag der friedensethischen Diskussion der vergangenen Jahrzehnte erblicken. Sie zielt darauf ab, die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg durch eine Lehre vom gerechten Frieden abzulösen, wie sie bereits vom Bund der Evangelischen Kirchen und von der ökumenischen Versammlung der Kirchen in der DDR 1989 gefordert worden ist. Auch das von der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2000 veröffentlichte Friedenswort stand unter der Überschrift „Gerechter Friede“.⁴

Beachtet man die Kontinuität und ökumenische Konvergenz der grundlegenden friedensethischen Aussagen der letzten Jahrzehnte, verwundert es nicht, daß die Kirchen weltweit in großer Einmütigkeit den Krieg gegen den Irak verurteilt haben, der am 20. März 2002 von den USA, Großbritannien und weiteren Alliierten begonnen wurde, um die Umsetzung der UN-Resolution 1441, welche den Irak zu sofortiger und umfassender Abrüstung seiner vermuteten Massenvernichtungswaffen aufforderte, gewaltsam zu erzwingen und dabei gleichzeitig einen Regimewechsel in Bagdad herbeizuführen. Im

¹ Vortrag auf der 40. Bundestagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU vom 13.-14.6.2003 in Halle/S.

² Kirchenkanzlei der EKD (Hg.), *Frieden wahren, fördern und erneuern*. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981, S. 48.

³ Zitiert nach: Rat der EKD (Hg.), *Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik*. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 48), Hannover 2001, S. 57-92, hier S. 67. – Erwähnt sei auch die Stellungnahme der Evangelischen Kirche von Westfalen „Frieden durch Recht und Gerechtigkeit. Aktuelle Herausforderungen für Friedensethik und kirchliches Friedenshandeln“, Bielefeld 2002.

⁴ Dt. Bischofskonferenz, *Friedenswort „Gerechter Friede“* (DB 66), Bonn 2000. – Zur aktuellen Diskussion über die Theorie des gerechten Krieges einschließlich der ethischen Bewertung von Präventivkriegen innerhalb der katholischen Kirche in den USA siehe N. Klein, *Wiederkehr des „gerechten Krieges“?*, *Orientierung* 67, 2002, Nr. 2, S. 13-16.

Unterschied dazu war die Haltung der Kirchen zur Nato-Intervention im Kosovo-Konflikt 1999 durch Unsicherheit und gegensätzliche Urteile geprägt.

Viele kirchliche Verlautbarungen zum Irakkonflikt hatten ein starkes gesinnungsethisches Gefälle, insofern jegliche Gewaltanwendung zur Durchsetzung der UN-Resolution 1441 schon vor Kriegsausbruch kategorisch abgelehnt wurde. Nun mag man zwar zu Recht den Ausbruch des Irakkrieges als Niederlage der Politik, ja mehr noch als „Niederlage der Menschheit“ beklagen, wie dies der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, der Ratsvorsitzende der EKD, Präses Kock, und der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Bischof Klaiber, in einer gemeinsamen Stellungnahme am Tag des Kriegsbeginns getan haben. Zum Scheitern der Diplomatie haben aber auch jene beigetragen, welche Zweifel an der Entschlossenheit der internationalen Staatengemeinschaft gegenüber dem Irak aufkommen ließen, z.B. indem sie eine zweite UN-Resolution durch ihr Vetorecht auf sachlich durchaus fragwürdige Weise verhindert haben oder von vornherein einen Militäreinsatz selbst für den Fall, daß der UN-Sicherheitsrat ihn beschlossen hätte, kategorisch ablehnten. Auch der friedensethische Kurs der Kirchen weist einige Widersprüchlichkeiten auf.

Inwieweit diese nur auf eine einseitige Anwendung der Lehre vom gerechten Frieden oder auch auf inhaltliche Unklarheiten dieser Theorie zurückzuführen sind, soll im folgenden untersucht werden. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die sicherheitspolitischen und völkerrechtlichen Grundannahmen, von denen die kirchliche Lehre vom gerechten Frieden bislang ausgegangen ist, noch uneingeschränkt zutreffen und welche friedensethischen Schlußfolgerungen zu ziehen sind, falls dies zweifelhaft sein sollte.⁵

2. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“?

Fragen wir zunächst, was denn der Satz: „In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg“, praktisch bedeuten soll. So griffig die Formel erscheint, so unpräzise ist sie doch schon allein aufgrund der Mehrdeutigkeit des Friedensbegriffs. Seine Bedeutungsvielfalt macht ihn zu einem Schlüsselbegriff der friedensethischen Diskussion,

⁵ Zum Stand der friedensethischen Diskussion siehe v.a. W. Huber/H.-R. Reuter, *Friedensethik*, Stuttgart u.a. 1990; W. Lienemann, *Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“* (ÖkSt 10), Göttingen 2000; H.-R. Reuter, *Friedensethik nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, ZEE 38, 1994, S. 81-99; Th. Hoppe (Hg.), *Friedensethik und internationale Politik. Problemanalysen – Lösungsansätze – Handlungsperspektiven*, Mainz 2000; M. Haspel, *Friedensethik und humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung*

verführt aber auch zu Unschärfen und Äquivokationen, zum suggestiven Gebrauch und zum ideologischen Mißbrauch. Einerseits handelt es sich um einen Terminus des Politischen bzw. der Rechtssphäre, andererseits um einen religiösen Begriff.⁶

Was seine politischen Konnotationen betrifft, so hat die neuzeitliche Entwicklung dazu geführt, daß sich das Friedensverständnis heute weniger am politisch-rechtlichen Begriff des Friedens als am Begriff der Sicherheit orientiert. Unter Frieden im politisch umfassenden Sinn wird ein Zustand verstanden, in welchem Sicherheit herrscht, die auf dem Gewaltmonopol des Staates und einer internationalen, völkerrechtlich abgestützten Friedensordnung beruht. Der Friedensbegriff ist aber in Geschichte und Gegenwart auch ein religiöser Terminus. Er bezeichnet nicht nur einen innerweltlichen Zustand völliger Harmonie, sondern auch das individuelle Heil, den Zustand eines Lebens im Einklang mit Gott und mit sich selbst, der Ruhe und inneren Ausgeglichenheit. Umfassend in diesem Sinne ist der biblische Begriff des Schalom⁷, dessen Verwirklichung nach neutestamentlichem Zeugnis gleichbedeutend mit der verheißenen Gottesherrschaft oder dem Reiche Gottes ist⁸.

Für das christliche Friedensverständnis ist nun allerdings die Unterscheidung zwischen der vorfindlichen Welt und dem Reich Gottes grundlegend. Der Zustand des Weltfriedens – man beachte, daß dieser Begriff in Artikel 39 der Charta der Vereinten Nationen (ChVN) als politischer Terminus verwendet wird! – ist nach christlicher Auffassung keine innerweltliche Perspektive, sondern eine endzeitliche Hoffnung. Gegen die Erwartung eines ewigen Friedens als innergeschichtlichem Ziel steht die christliche Anthropologie, welche den Menschen als vergebungsbedürftigen Sünder und damit als nicht dauerhaft friedensfähig begreift. Innerweltlicher Friede ist demnach nur als ein relativer Zustand erreichbar, in welchem bestenfalls ein Vorschein des endzeitlichen Gottesfriedens sichtbar wird. In diesem Sinne gehört es allerdings zu den Aufgaben christlicher Ethik, dem Frieden zu dienen und den Krieg zu ächten.

Die Ereignisse um den Irakkrieg haben freilich die Brüchigkeit der in den letzten Jahrzehnten entwickelten Lehre vom „gerechten Frieden“ sichtbar gemacht. Schon der Zerfall Jugoslawiens, der Bosnien-Krieg und der Kosovo-Konflikt führten den Kirchen den utopischen Charakter der Vorstellung von der Überwindung der Institution des Krieges vor

evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002. Vgl. auch U. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder* (UTB 2107), Göttingen 1999, S. 175–198.

⁶ Zum Begriff des Friedens vgl. H.-W. Gensichen u.a., *Art. Frieden I-V*, TRE 11, Berlin/New York 1983, S. 599–646; J. Schwerdtfeger/W. Lienemann, *Art. Frieden*, EKL³ I Göttingen 1986, Sp. 1372–1382; E. Wilker, *Art. Frieden*, ESTL³ I, Stuttgart 1987, Sp. 999–1007.

⁷ Vgl. Jes 9,1ff; 11,1ff.

⁸ Zu „Frieden“ (griech. eirene) als Inbegriff des mit Christus verbundenen Heilsgeschehens siehe z.B. Röm 5,1.

Augen. Damit aber ist die Frage unausweichlich, ob nicht auch weiterhin eine christliche Lehre vom gerechten Krieg notwendig bleibt und entsprechend der friedenspolitischen Herausforderungen am Beginn des 21. Jahrhunderts weiterentwickelt werden muß. Das Thema berührt zumindest in den lutherischen Kirchen eine Bekenntnisfrage, da die Confessio Augustana (CA) von 1530 in Artikel 16 das Recht des Staates, „rechte Kriege (zu) führen (iure bellare)“, ausdrücklich bejaht.

Die friedensethischen Stellungnahmen der letzten Jahre räumen ein, daß im Konfliktfall Recht auch mit Mitteln der Gewalt durchgesetzt werden muß. Faktisch bedeutet dies allerdings, daß damit die Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen einer modifizierten Lehre vom gerechten Frieden wiederkehrt. Grundlegend für die ethische Bewertung militärischer Gewaltanwendung ist aus Sicht der EKD „eine Art gleitender Skala“, wonach der Einsatz militärischer Mittel um so eher zu rechtfertigen ist, „je enger sie im Sinne von Notwehr oder Nothilfe auf den Schutz bedrohter Menschen, ihres Lebens, ihrer Freiheit und der demokratisch-rechtsstaatlichen Strukturen ihres Gemeinwesens bezogen bleibt und je gezielter und begrenzter sie nur die militärischen Angriffsmittel zerstört“⁹. Mag die EKD auch betonen, daß sich der Einsatz militärischer Mittel im Rahmen humanitärer Interventionen und die Etablierung eines internationalen Gewaltmonopols von der traditionellen Lehre vom Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mittel grundlegend unterscheidet, nimmt sie doch faktisch eine Neuinterpretation des „iure bellare“ in CA 16 vor.

Daher überzeugt die Behauptung nicht, die neue Lehre vom Einsatz militärischer Gewalt als „ultima ratio“ und „Grenzfall“, der aber wirklich Grenzfall bleiben müsse, bedeute die endgültige Überwindung der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg. Zwar kann man nur unterstreichen, daß terminologische Unterscheidungen notwendig sind und daß Begriffe wie „Krieg“ oder „Terrorismus“ sorgfältiger gebraucht werden müssen, als dies in der öffentlichen und politischen Diskussion bisweilen der Fall ist. Faktisch aber wird die Lehre vom gerechten Krieg einschließlich der Lehre vom „ius ad bellum“ nicht gänzlich verworfen, sondern neu interpretiert, was aber offenkundig aus innerkirchlicher Rücksichtnahme auf divergierende friedensethische Grundpositionen nicht offen beim Namen genannt werden darf. An diesem Umstand ändert auch die Rede vom Einsatz militärischer Gewalt als „ultima Ratio“ nichts. Auch wer den Krieg begrenzt, macht ihn – ob er will oder nicht – „führbar“.

Interessanterweise betont die Stellungnahme „Friedensethik in der Bewährung“, „daß Gewaltanwendung zum Schutz des Friedens ethisch gesehen den Grenzfall darstellt“, rückt aber von dem Verständnis von „ultima ratio“ ab, wie es die deutsche Bischofskonferenz in

ihrem Friedenswort „Gerechter Friede“ entwickelt. Dieses tendiere nämlich dazu, den Begriff „ultima“ in einem zeitlichen Sinne zu verstehen.¹⁰ Der zeitliche Aspekt darf jedoch nach Ansicht der EKD „nicht dazu führen, daß die notwendigen militärischen Maßnahmen zu spät ergriffen werden und damit ihre Funktion nicht erfüllen können“¹¹. Es gibt also offenbar Fälle, in denen die „ultima ratio“ militärischer Gewaltanwendung zwar im Ablauf der Ereignisse das letzte, gemessen an der gegebenen Notlage aber qualitativ sehr wohl das nächste Mittel ist. Die z.T. heftige Kritik, die schon im Zusammenhang mit dem Kosovo-Krieg an der Verwendung des Begriffes „ultima ratio“ geübt wurde, zeigt freilich nicht nur, daß dieser Begriff einer vertieften Reflexion bedarf, sondern auch, daß innerhalb der Evangelischen Kirche nach wie vor erheblich Uneinigkeit darüber herrscht, daß eine zeitgemäße Friedensethik faktisch nicht ohne eine Lehre vom gerechten Krieg auskommen kann.

3. Friedensethik und Völkerrecht

Nun setzt die EKD ihre Hoffnung auf eine Stärkung der Vereinten Nationen und des UN-Sicherheitsrates. Wie sie freilich einräumen muß, weisen die Entwicklungen nach 1989 nicht unbedingt darauf hin, daß sich die Idee einer Weltfriedensordnung unter UN-Herrschaft rasch verwirklichen läßt. Die EKD-Synode sprach 1993 selbst von einem „utopisch erscheinende(n) Fernziel“¹². Das kann man nur unterstreichen, denn faktisch war die UNO bislang immer nur dann handlungsfähig, wenn sie sich auf die geliehene Macht einflußreicher und militärisch gut ausgerüsteter Staaten stützen konnte. Es sieht so aus, daß sie auch weiterhin und auf lange Zeit auf die USA und die Nato angewiesen bleiben wird. Das Eingreifen der Nato in den Kosovo-Konflikt, das nicht durch den UN-Sicherheitsrat legitimiert war, ist dafür ein beredtes Beispiel. Aber auch der Irak-Konflikt muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Mag man seine Vorgeschichte, seinen Verlauf und sein bisheriges Ergebnis auch gegensätzlich beurteilen, so zeigt sich doch, daß ohne die massive Aufrüstung der USA und ihrer Verbündeten, d.h. ohne eine überzeugende militärische Drohkulisse, die Wiederaufnahme von Waffeninspektionen, deren Fortführung die Kirchen verlangt haben, gar nicht erfolgt wäre.

⁹ Schritte auf dem Weg des Friedens (s. Anm. 3), S. 17; wiederholt in: Friedensethik in der Bewährung (s. Anm. 3), S. 78.

¹⁰ Vgl. Dt. Bischofskonferenz, a.a.O. (Anm. 4), S. 84.

¹¹ Friedensethik in der Bewährung (s. Anm. 3), S. 74.

¹² Kundgebung der EKD-Synode zur Friedensverantwortung 1993, in: Rat der EKD (Hg.), a.a.O. (Anm. 3), S. 38-48, hier S. 46.

Von sich aus wären die Vereinten Nationen nicht in der Lage gewesen, gemäß Kapitel VII der UN-Charta, welches Maßnahmen zur Wiederherstellung des Weltfriedens oder zur Abwehr von Gefährdungen der Friedensordnung einschließlich der Androhung und Anwendung militärischer Gewalt vorsieht, die Durchsetzung ihrer Forderungen gegenüber dem Irak zu erzwingen.

Die EKD räumt selbst ein, daß es berechtigte Zweifel an der sicherheitspolitischen Leistungsfähigkeit der Vereinten Nationen oder regionaler Organisationen wie der OSZE gibt.¹³ Dennoch hält es die EKD bislang offenbar nicht für nötig, ihre sicherheitspolitischen und friedensethischen Grundannahmen zu überdenken. Daraus erklärt sich auch die entschieden ablehnende Haltung der Evangelischen Kirche zum Irakkrieg. Aus dem zugegebenermaßen utopischen Fernziel eines durch UN-Gewaltmonopol abgesicherten Weltfriedens wird z.B. das friedensethische Kriterium abgeleitet, daß abgesehen vom Fall der Selbstverteidigung die Anwendung militärischer Gewalt nur auf der formaljuristischen Basis eines UN-Sicherheitsrats-Beschlusses ethisch legitimiert sei. „Wenn im Fall von Blockaden des Sicherheitsrats, die von einzelnen ständigen Mitgliedern durch willkürliche Ausübung ihres Vetorechts verursacht sind, Entscheidungen für eine bewaffnete Intervention als Nothilfe unumgänglich erscheinen, sollte daher vorrangig nach Wegen gesucht werden, die mit dem Gesichtspunkt der Erhaltung, Stärkung und Weiterbildung einer universalen internationalen Rechtsordnung verträglich sind.“¹⁴ In diesem Zusammenhang wird die Schaffung regionaler supranationaler Einrichtungen befürwortet, die schon in Art 53 (1) der ChVN vorgesehen ist, wenngleich nur unter der Autorität des Sicherheitsrats. Nach der Vorstellung der EKD wäre eine regionale Einrichtung der UNO wie z.B. die OSZE „zu Zwangsmaßnahmen dann ermächtigt, wenn sie 1. den Sicherheitsrat zum Handeln aufgefordert hat, dieser aber nicht handlungsfähig ist, wenn 2. der Sicherheitsrat die Existenz einer Friedensbedrohung nicht explizit bestreitet und wenn die Aktion 3. in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Vereinten Nationen erfolgt.“¹⁵

Wie es derzeit freilich um die Handlungsfähigkeit der OSZE oder um eine gemeinsame Sicherheits- und Außenpolitik der EU bestellt ist, kann auch den Kirchen nicht verborgen sein. Bemerkenswert ist auch, daß die Kundgebung der EKD-Synode 1993 offenbar nur im Fall von sogenannten humanitären Aktionen unter UN-Mandat den Einsatz militärischer Gewalt im Sinne eines Notstandsrechts für ethisch zulässig hält. Gewaltanwendung gegen Friedensbrecher nach Kapitel VII der ChVN werden dagegen nicht angesprochen. Die Rede

¹³ Friedensethik in der Bewährung (s. Anm. 3), S. 76.

¹⁴ Friedensethik in der Bewährung (s. Anm. 3), S. 77.

¹⁵ Ebd.

ist lediglich von gemeinsamen Bestrafungsaktionen von Staaten gegen einen Aggressor. Eine Beteiligung der deutschen Bundeswehr an derartigen Aktionen sei jedoch selbst unter UN-Mandat nicht vertretbar. Unter das kirchliche Verdikt fallen „eine angemäße ‚Rettung‘ Bedrohter und eine angemäße Bestrafung von Aggressoren“¹⁶. Immerhin geht die Stellungnahme „Friedensethik in der Bewährung“ von 2001 auf Kapitel VII der ChVN, das für eine künftige internationale Friedensordnung von erheblicher Bedeutung ist, ein. Wieder wird der Gedanke der Nothilfe bemüht. Bemängelt wird jedoch, daß im derzeitigen Völkerrecht weder ein Gewaltmonopol bestehe, noch eine Judikatur vorhanden sei, „die in der Lage wäre, exzessiv-mißbräuchliche Inanspruchnahmen des Nothilferechts zu unterbinden. Im Rahmen der Organisation der Vereinten Nationen gibt es nur ein letztendlich politisch zu verstehendes Entscheidungsmonopol des Sicherheitsrats über Erzwingungsmaßnahmen nach Kapitel VII ChVN. Bewaffnete Interventionen als Beistandsmaßnahme im Falle von Aggression sind hier nur in eine erst im Aufbau begriffene, noch nicht voll entwickelte Rechtsordnung eingebettet.“¹⁷ Da nun die friedensethische Position der EKD von dem Gedanken durchdrungen ist, „eine internationale Friedensordnung als internationale Rechtsordnung zu befördern, muß daher für die ethische Beurteilung von militärischen Nothilfemaßnahmen im internationalen Kontext stets auch geprüft werden, ob solche Maßnahmen letztendlich den Aufbau und die Weiterentwicklung einer internationalen Rechtsordnung eher stärken oder schwächen.“¹⁸

So begrüßenswert diese kirchliche Haltung auch ist, so sehr leidet sie doch unter einer prinzipiellen Schwäche. Die friedensethischen Stellungnahmen der EKD erwecken nämlich tendenziell den Eindruck, als erübrige sich die ungeliebte Lehre vom gerechten Krieg, weil sie durch das moderne Völkerrecht ersetzt werde. Zweifellos bedeutet das grundsätzliche Gewaltverbot, wie es nach dem Zweiten Weltkrieg in der ChVN formuliert wurde, völkerrechtlich wie friedensethisch einen großen Fortschritt. Das Gewaltverbot der Vereinten Nationen negiert nämlich prinzipiell das „ius ad bellum“ und vermeidet den unfruchtbaren Streit um die Definition von Krieg und Angriffskrieg, freilich um den Preis, „daß einen Reihe von Ausnahmetatbeständen aufgenommen werden mußte, unter deren Deckmantel die Gewalt dann doch wieder jenen Platz einnahm, von dem sie gerade vertrieben worden war“¹⁹. Wenn selbst die Kirchen militärische Gewalt im Fall von sogenannten humanitären Interventionen

¹⁶ Kundgebung der EKD-Synode zur Friedensverantwortung 1993 (s. Anm. 12), S. 43.

¹⁷ Friedensethik in der Bewährung (s. Anm. 3), S. 79.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ H. Münkler, *Der neue Golfkrieg*, Reinbek 2003, S. 128f.

als Notstandsmaßnahme billigen, bestätigen sie ungewollt die faktische Aushöhlung des Gewaltverbots.

Außerdem ist die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität in Erinnerung zu rufen. Auch wenn in der modernen Gesellschaft das Recht teilweise die Funktion der Moral übernommen hat²⁰, wird diese doch nicht durch das Recht vollständig ersetzt. In dem Fall, daß Instanzen des Völkerrechts versagen oder fehlen, zeigt sich, daß auch weiterhin eine eigenständige ethische Theorie des gerechten Kriegs vonnöten ist.²¹ Diesbezügliche Vorhalte der evangelischen Kirche beruhen möglicherweise auf der Verwechslung von ethischer und theologischer Theorie des Krieges. Immer wieder begegnet nämlich der Einwand, es sei blasphemisch, Kriege oder den Einsatz von Militär auf den Willen Gottes zurückzuführen und religiös zu legitimieren. Eine theologische Legitimation von Kriegen, d.h. als heiligen Kriegen, verbietet sich in jedem Fall.²² Ethik aber – jedenfalls im Sinne einer Verantwortungsethik – setzt voraus, daß Entscheidungen über Krieg und Frieden von den Menschen zu verantworten sind, die sich vor Gott rechtfertigen müssen und gerade nicht unreflektiert auf den Willen Gottes berufen dürfen. Daß Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll, besagt folglich, daß die Entscheidung für oder gegen militärische Maßnahmen in jedem Fall die eigene Entscheidung des Menschen und nicht die Entscheidung Gottes ist. Eben darum aber bedarf es einer ethischen Theorie des gerechten Kriegs, weil andernfalls die Frage von Krieg und Frieden ausschließlich auf eine juristische und politische Ermessensfrage reduziert wird.

4. Bewährungsprobe Irakkrieg

Wie schon der Kosovokrieg kann auch der Irakkonflikt als Testfall für die Konsistenz der friedensethischen Grundposition der evangelischen Kirche gelten. Ging es im ersten Fall um Kriterien für die Legitimität sogenannten humanitärer Interventionen, so im zweiten Fall um die konkrete Anwendung von Kapitel VII der ChVN. Weltweit ist der Krieg gegen den Irak von den Kirchen verurteilt worden, da er weder völkerrechtlich noch ethisch zu rechtfertigen

²⁰ Vgl. N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: ders./S.H. Pförtner (Hg.), *Theorietechnik und Moral* (stw 20), Frankfurt a. M. 1978, S. 8-116, hier S. 63ff.

²¹ So auch M. Haspel, a.a.O. (Anm 5), S. 63-77.

²² Vgl. dazu ausführlich U. Körtner, *Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik* (SThe 90), Freiburg/Freiburg i.Br. 2001, S. 203-218.

sei²³. Wie stichhaltig ist aber die Kritik der Kirchen, und wie sind die von ihr favorisierten Alternativen zum Einsatz militärischer Gewalt ethisch zu bewerten?

Über die ethische und völkerrechtliche Legitimität der Gewaltanwendung gegen den Irak, unter der die Zivilbevölkerung entgegen den ursprünglichen Beteuerungen der Alliierten sehr wohl zu leiden hatte, über die hohen Risiken und die Verhältnismäßigkeit der Mittel kann man durchaus geteilter Meinung sein. Der Umstand, daß die USA für ihren aktuellen Krieg gegen den Irak wechselnde Rechtfertigungsgründe geliefert haben, die, oberflächlich betrachtet, z.T. gegen den Wortlaut des geltenden Völkerrechts verstoßen, gibt Anlaß zu berechtigter Kritik. Ein wesentliches Kriterium der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich ein klarer Kriegsgrund, war damit nicht erfüllt, mit der Folge, daß auch für die Beendigung des Militäreinsatzes keine klaren Bedingungen angegeben werden konnten. Sorgen bereiteten während der ersten Kriegswochen auch offenkundige strategische und politische Fehleinschätzungen der USA und ihrer Verbündeten²⁴. Und schließlich war von Beginn an unklar, welche Perspektiven die kriegsführenden Parteien für die Nachkriegsordnung im Irak sowie für den gesamten Nahen und Mittleren Osten hatten.

Der offizielle Hauptgrund waren im Irak vermutete Massenvernichtungswaffen. Bislang wurden solche Waffen freilich nicht gefunden. Die kriegsführenden Staaten stecken daher bereits wenige Wochen nach Kriegsende in einer veritablen Glaubwürdigkeitskrise. Die Erklärungen reichen vom Hinweis auf die geographische Größe des Irak, in welchem gut gesicherte Verstecke nicht leicht zu entdecken seien, über die Vermutung, der Diktator Hussein könnte seine verbotenen Waffen außer Landes geschafft oder kurz vor Kriegsausbruch vernichtet haben, oder die Hypothese, biologische und chemische Kampfstoffe seien jederzeit im Irak leicht herstellbar gewesen und darum nicht in großen Mengen gehortet worden, bis zu dem Verdacht, die kriegsführenden Regierungen der USA und Großbritanniens hätten die eigene Bevölkerung und die Weltöffentlichkeit bewußt angelogen oder zumindest Geheimdienstinformationen einseitig interpretiert und die vom Irak ausgehende Gefahr überschätzt²⁵. Schon zu einem frühen Zeitpunkt erweckten die USA den

²³ Auch der Evangelische Oberkirchenrat A.u.H.B. in Österreich hat gegen den Irakkrieg scharf protestiert. In seiner am 25.3.2003 veröffentlichten Erklärung heißt es: „Die Evangelische Kirche in Österreich protestiert gegen den Krieg, mit dem die USA und ihre Verbündeten die Probleme rund um den Irak lösen wollen. Sie weiß sich mit der weltweiten Ökumene darin einig, daß dieser Krieg als völkerrechtswidrig und unmoralisch abzulehnen ist.“

²⁴ Vgl. dazu u.a. M. van Crefeld, *Die Zukunft der Guerilla*, DIE ZEIT Nr.14, 27.3.2003, S. 47.

²⁵ Vgl. dazu die Analyse der verschiedenen Hypothesen und Verdächtigungen von J. Bittner/F. Drieschner, in Zweifel für den Krieg, DIE ZEIT Nr.24, 5.6.2003, S. 3. Daß das tatsächlich noch vorhandene Bedrohungspotential des Irak nach 1998 jedenfalls weitaus geringer war als von den USA und ihren Verbündeten behauptet, vermutet z.B. H. Münkler, a.a.O. (Anm. 19), S. 115f. – Der Verdacht, die angeblich noch existierenden Massenvernichtungswaffen des Irak seien als Kriegsgrund lediglich vorgeschoben worden, wurde teilweise schon vor dem Irakkrieg geäußert und erhielt einige Wochen nach Ende der

Eindruck, einen Krieg gegen den Irak in jedem Fall führen zu wollen, was verständliche Zweifel an ihren wahren politischen Absichten und neue Ängste vor einer „pax americana“ auslöste. Sollte tatsächlich nachgewiesen werden, daß der Irakkrieg mit der Vorspiegelung falscher Tatsachen legitimiert wurde, wäre dies nachträglich ein gravierender ethischer Einwand gegen diesen Krieg.

Festzustellen ist allerdings auch, daß Saddam Hussein die internationale Öffentlichkeit über sein Waffenprogramm belogen hat. Daß er seine vermuteten Massenvernichtungsmittel in aller Heimlichkeit hinter dem Rücken der Vereinten Nationen vernichtet haben könnte, und damit die Fortführung der Sanktionen in Kauf genommen hätte, erscheint äußerst unwahrscheinlich. Wenn der gegen das Regime in Bagdad bestehende Verdacht völlig unbegründet gewesen sein sollte, wäre es umso unverständlicher, weshalb das Regime den Forderungen der Resolution 1441 des UN-Sicherheitsrat nicht in vollem Umfang nachgekommen ist. Im übrigen haben die Kriegsgegner, darunter auch die Kirchen, ihre ablehnende Haltung seinerzeit offiziell nicht mit massiven Zweifeln an der Glaubwürdigkeit der von den USA und Großbritannien gegen den Irak erhobenen Vorwürfe begründet. Daß von Saddam Husseins Regime eine ernsthafte Bedrohung für den Frieden ausging, wurde vielmehr auch von den Kirchen angenommen.

Insofern überraschten die Selbstsicherheit und die Einseitigkeit, mit der die EKD und andere Kirchen bereits in der Phase der Bemühungen um eine diplomatische Lösung des Irakkonflikts schon die bloße Drohung mit militärischer Gewalt kritisiert haben, obwohl diese doch durchaus in der Logik des Kapitels VII der ChVN lag. Im übrigen erscheint die Unterscheidung zwischen legitimer – und notfalls gewaltsamer – Entwaffnung des Irak und einer vermeintlich illegitimen Intervention zum Zweck des Regimewechsels abstrakt, wenn man die Geschichte der Irakkrise seit 1990 verfolgt.

Am 24. Januar 2003 erklärte der Rat der EKD noch, nach den Regeln des Völkerrechts wäre ein Angriff auf den Irak „derzeit nicht zu rechtfertigen“ und würde alle anderen Möglichkeiten, die UN-Resolution 1441 durchzusetzen, mit denen die EKD offenbar noch rechnete, zunichte machen.²⁶ Kurz darauf, am 5. Februar, erklärten Kirchenführer aus Europa, den USA und dem Nahen und Mittleren Osten in einer gemeinsamen Stellungnahme in Berlin kategorisch, militärische Gewalt sei in jedem Fall ein ungeeignetes Mittel, um die Abrüstung

Kampfhandlungen durch Äußerungen des amerikanischen Vizeverteidigungsministers Paul Wolfowitz nee Nahrung. Auch hat sich die britische Regierung am 8.6.2003 erstmals von einem schon vor Kriegsbeginn angezweifelten Geheimdienstossier distanziert, mit dessen Hilfe die Notwendigkeit eines raschen Militäreinsatzes gegen das Regime in Bagdad hätte bewiesen werden sollen.

²⁶ Text: http://www.ekd.de/presse397_pm17_2003_rat_irakkonflikt.html.

irakischer Massenvernichtungswaffen zu erreichen.²⁷ Alle sonstigen von den USA und ihren Verbündeten vorgebrachten Gründe für einen möglichen Krieg gegen den Irak, also ein als Akt der Selbstverteidigung verstandener Präventivkrieg oder gar ein Regimewechsel in Bagdad, seien eindeutig völkerrechtswidrig und würden von den Kirchen auch moralisch abgelehnt.

Nun kann man die Warnung der Kirchenführer einschließlich des Papstes vor den möglichen negativen Folgen des jetzt geführten Krieges für die Region und für das Völkerrecht nur zu gut verstehen. Manche Aussagen der Berliner Erklärung waren dennoch ethisch fragwürdig, um nicht zu sagen blauäugig. Ein grundlegender Widerspruch bestand darin, daß die Kirchen auf die Fortsetzung der UN-Waffeninspektionen bestanden, ohne zu sagen, was im Falle ihres Scheiterns zu tun sei. Überhaupt wurde der Umstand, daß die Wiederaufnahme der im Oktober 1998 abgebrochenen Waffeninspektionen und jeder noch so kleine Fortschritt ausschließlich durch die militärische Drohung der USA und Großbritanniens erwirkt wurde, von den Kirchen notorisch ausgeblendet. Daß die Hoffnung auf eine vermeintlich friedliche Lösung, deren Erfolgsaussichten mehr als fraglich waren, auf der Androhung von Gewalt beruhte, wurde kirchlich tabuisiert und somit der ethischen Reflexion entzogen. Mehr als ein hilfloser Appell an den Irak, mit den Vereinten Nationen zu kooperieren, war der Stellungnahme der Kirchenführer nicht zu entnehmen. Welche Maßnahmen zu ergreifen seien, wenn sich das Regime in Bagdad der in der UN-Resolution 1441 geforderten sofortigen und vollständigen Kooperation verweigern würde – was ja faktisch bis zuletzt der Fall war – ließen die Kirchen offen.

Klarsichtiger war in diesem Punkt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Auch dieses äußerte gegenüber einem möglichen Angriff auf den Irak größte Bedenken. „Es wäre eine verhängnisvolle Illusion anzunehmen, durch einen militärischen Schlag könnte die politische Situation im Irak grundlegend und dauerhaft verbessert werden.“ Gleichzeitig stellte das Zentralkomitee aber fest, daß die Politik Saddam Husseins, in den Besitz von Massenvernichtungsmitteln zu gelangen, eine weltweite Bedrohung des Friedens darstelle. „Mit vollem Recht“ hätten daher die Vereinten Nationen „scharfe politische Maßnahmen zur Eindämmung der Kriegsgefahr ergriffen und der irakischen Führung damit gedroht, notfalls militärische Mittel zum Einsatz zu bringen“. Auch sei man sich darüber im Klaren, daß im Dienste einer friedlichen Lösung „die glaubhafte Bereitschaft zu militärischem Handeln unmißverständlich erkennbar bleiben muß“²⁸.

²⁷ Erklärung im Wortlaut: http://www.ekd.de/presse/397_pm26_2003_kirchenfuehrer_gegen_irakkrieg.html.

²⁸ Text der Erklärung: <http://www.zdk.de/presse/meldungen/meldung.php?id=129>.

So unmißverständlich hat sich die EKD in ihrer Stellungnahme vom 24.1.2003 nicht ausgedrückt.²⁹ Immerhin erkannte auch die EKD an, „daß die Politik Saddam Husseins, vor allem sein – jedenfalls in der Vergangenheit unzweifelhaftes – Bestreben, sich in den Besitz atomarer, chemischer und biologischer Massenvernichtungswaffen zu bringen, und seine Weigerung, die Forderungen der Vereinten Nationen in ihrer Gesamtheit zu erfüllen, die Hauptwurzel des gegenwärtig sich zuspitzenden Konfliktes sind“³⁰. Die „Androhung direkten Zwangs“ als eines der Instrumente des UN-Sicherheitsrates wurde allerdings nur mit größter Zurückhaltung angesprochen – und zwar neben diplomatischem Druck und fortgesetzten Inspektionen, als bestünde zwischen der Drohung mit militärischer Gewalt und der Wiederaufnahme der Waffeninspektionen kein unmittelbarer Zusammenhang.

Eine realpolitische Alternative zur gewaltsamen Beseitigung der Diktatur im Irak hatte auch wenige Tage später die Berliner Erklärung internationaler Kirchenführer nicht anzubieten. Der blumige Appell, den Menschen im Irak müsse „die Hoffnung gegeben werden, daß es Alternativen sowohl zu Diktatur als zu Krieg gibt“³¹, verriet nur die eigene Ratlosigkeit. An einen friedlichen Regimewechsel wird wohl im Ernst niemand geglaubt haben. Ein gewaltsamer Aufstand oder ein Tyrannenmord wäre zwar eine Alternative zum Krieg gewesen, kaum aber als gewaltfreie Lösung zu bezeichnen.

Vage blieben auch die Aussagen zu den seit zwölf Jahren gegen den Irak verhängten Sanktionen. Die Kirchenführer erklärten, die zivilen Opfer dieser Sanktionen „lasten schwer auf unseren Herzen.“ Kein Wort aber darüber, daß genau solche Sanktionen nach Art. 41 ChVN als nichtmilitärische Maßnahme vorgesehen sind, um gemäß Kapitel VII „den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren oder wiederherzustellen.“ In diesem Punkt bestand ein Widerspruch der kirchlichen Position darin, daß sie die den Sanktionen innewohnende Gewaltanwendung tabuisierte und ethisch nicht reflektierte. Daß eine langfristige Fortführung der Inspektionen auch eine Fortführung der Sanktionen bedeutet hätte, wurde nicht offen diskutiert. Insofern war die plakative Behauptung, die der Exekutivausschuß des ÖRK in seiner Erklärung vom 18.-21. Februar 2003 aufstellte, „daß der sorgfältig gestaltete Mechanismus der UN-Waffeninspektionen ein langfristig einzusetzendes Instrument ist und 20 Jahre Inspektionen wirksamer, billiger und sachdienlicher sind als 20 Tage Krieg“³², unseriös. Ob die von manchen christlichen Sozialethikern³³ unterstützte Idee

²⁹ Vgl. a.a.O. (Anm. 26), *passim*.

³⁰ Ebd.

³¹ Zitate im Folgenden nach a.a.O. (Anm. 27).

³² Text unter <http://wcc.coe.org/wcc/what/international/exco03-i-raq-g.html>.

einer Eindämmungspolitik gegenüber dem Irak zu einer wirklichen Lösung des Konflikts geführt hätte, erscheint politischen Beobachtern durchaus ungewiß. Die Ablehnung von militärischer Gewalt zur Lösung des Irakkonflikts bei gleichzeitiger Kritik der Sanktionspolitik blieb letztlich widersprüchlich.

Daß der Irakkrieg dem ethischen Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Mittel eindeutig widersprochen hätte, wird man m.E. im Rückblick nicht mit der Entschiedenheit behaupten können, wie dies die Kirchen getan haben. Geradezu apokalyptische Szenarien, wonach ein gewaltsames Vorgehen gegen das Regime in Bagdad bis zu 200.000 Menschenleben kosten werde und mittelbar noch einmal so viele Tote zu beklagen seien, trafen glücklicherweise ebenso wenig ein wie der von vielen befürchtete Flächenbrand in der arabischen Welt. Gemessen an anderen Kriegen, die vorher oder zeitgleich stattgefunden haben, waren die zivilen Opfer in der vierwöchigen Phase massiver Kampfhandlungen – man schätzt die Zahl bis Anfang Mai zwischen 1.900 und 2.700 Menschen – vergleichsweise gering. Verschwindend gering war mit der in der Öffentlichkeit genannten Zahl von 153 Soldaten die Opfer der Koalition. In die Tausende dürfte freilich die Zahl der auf irakischer Seite gefallenen Soldaten sein. Damit kein Zweifel aufkommt: Jedes einzelne Menschenleben ist zu beklagen, und jeder einzelne Tötungsakt ist ethisch betrachtet schuldhaft. Eine Abwägung der Übel hat freilich zu bedenken, daß die Zahl der zivilen Opfer, welche die Fortsetzung der UN-Sanktionen gekostet hätten, vermutlich weit höher gelegen hätte.

Allerdings ist jede Maßnahme zur Lösung internationaler Konflikte daraufhin zu befragen, ob sie das Völkerrecht stärkt und seine Weiterentwicklung fördert oder beeinträchtigt und untergräbt. Auch muß klar gesagt werden, daß sich der Krieg nicht durch nachgeschobene Gründe wie die inzwischen entdeckten Massengräber von Opfern der irakischen Diktatur rechtfertigen läßt. Eine zeitgemäße Lehre vom gerechten Krieg muß daran festhalten, daß die Kriegsgründe, welche militärische Gewaltanwendung als ultima ratio rechtfertigen können, vor dem Ergreifen militärischer Maßnahmen eindeutig geklärt sein müssen.

Selbst wenn es für Kritik am Vorgehen der USA und ihrer Verbündeten gute Gründe gibt, hätte ich mir doch insgesamt von den Kirchen mehr Nachdenklichkeit und Kritikfähigkeit gegenüber dem UN-Sicherheitsrat und den politischen Motiven der Kriegsgegner gewünscht.

5. Schlußfolgerungen und Ausblick

³³ Siehe z.B. G. Beestermöller, *Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik* (Beiträge zur Friedensethik 35), Stuttgart² 2003.

Die Ereignisse um den Irakkrieg zeigen jedenfalls, daß die theologische und ethische Diskussion über Inhalt und konkrete Anwendung einer Lehre vom gerechten Frieden noch keineswegs abgeschlossen ist. Hier besteht weiterer Klärungsbedarf. Dazu sollen im Folgenden einige Hinweise gegeben werden. Sie gelten 1. der Fortentwicklung des Völkerrechts, 2. dem Zusammenhang von Gewalt und Sünde, 3. der friedensethischen und friedenspolitischen Rolle der Religionen, 4. dem Zusammenhang von Gewaltmonopol, demokratischer Gewaltenteilung und Gerechtigkeit, 5. der notwendigen Selbstbegrenzung einer ethisch verantwortbaren Friedens- und Sicherheitspolitik sowie 6. der eschatologischen Differenz zwischen dem Weltfrieden im politischen Sinne und dem Frieden des Reiches Gottes.

1. Die Kirchen fordern nachdrücklich, daß die Anwendung militärischer Gewalt strikt an das Völkerrecht gebunden bleibt. Gleichzeitig weisen sie selbst auf bestehende Mängel des derzeitigen Völkerrechts hin. Wie die neuen Erscheinungsformen des internationalen Terrorismus zeigen, reichen sie noch weiter als von den Kirchen bislang angenommen. Die offenkundigen Schwierigkeiten der USA und ihrer Verbündeten, die Übereinstimmung ihres militärischen Vorgehens gegen den Irak mit der UN-Charta nachzuweisen sowie die kontroverse Debatte über die völkerrechtliche Legitimität militärischer Präventivmaßnahmen im Kampf gegen den Terrorismus sind zumindest auch die Folge von Defiziten des geltenden Völkerrechts auf dem Gebiet der Terrorismusbekämpfung und lassen sich keineswegs nur als Indiz für unlautere politische Absichten deuten. Das betrifft zumindest die bis vor einigen Jahren undenkbare Gefahr, daß Massenvernichtungswaffen in die Hände von Terrororganisationen gelangen können, die auch vor Selbstmordanschlägen nicht zurückschrecken, so daß die üblichen Abschreckungsmechanismen versagen.³⁴ Es bleibt zu hoffen, daß der Rechtsbruch, den Völkerrechtler im Falle des Irakkriegs mehrheitlich konstatieren³⁵, schlußendlich zur Weiterentwicklung des Völkerrechts führt.

Im übrigen ist der UN-Sicherheitsrat kein oberster Gerichtshof, sondern ein Gremium, das nach politischen Gesichtspunkten entscheidet. Seine Aufwertung zur obersten Gerichtsbarkeit für internationale Konflikte, wie sie offenbar unter anderem den Kirchen vorschwebt, zeugt von mangelndem Realitätssinn. Die offenkundige Schwäche des UN-Sicherheitsrats darf

³⁴ Zu Begriff und Gefahr des heutigen Terrorismus siehe W. Laqueur, *Die globale Bedrohung. Neue Gefahren des Terrorismus*, München 2001; ders., *The new terrorism. Fanaticism and the arms of mass destruction*, New York 1999. Zu den neuen Kriegsszenarien und zur Unterscheidung zwischen „symmetrischen“ und „asymmetrischen“ Kriegen siehe H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2002.

freilich nicht dazu führen, die Autorität der UNO weiter zu demontieren und nationalstaatliche Einzelinteressen höher zu bewerten als die Pflichten, die aus der Mitgliedschaft in internationalen Organisationen zur solidarischen Mitwirkung an friedenserhaltenden und friedensstiftenden Maßnahmen und Strukturen erwachsen. Gerade wenn das Ziel eine Stärkung der Vereinten Nationen ist, muß über neue Lösungsansätze nachgedacht werden. Wer wie die Kirchen am friedenspolitischen und friedensethischen Ziel einer künftigen Weltinnenpolitik festhalten will, in deren Rahmen die Institution des Krieges überwunden und allenfalls nur noch eine Art von internationalen Polizeieinsätzen geduldet ist, sollte freilich „so konsequent sein, die Wiederkehr der Theorien des gerechten Krieges als eine Zwischenetappe auf diesem Weg zu begreifen“³⁶.

2. Eine wirklichkeitsgerechte Friedensethik wird sich aber auch mit der Realität und neuen Formen der Gewalt auf neue Weise auseinandersetzen müssen. Hierzu kann m.E. gerade die christliche Theologie einen substantiellen Beitrag leisten, weil sie die Sündhaftigkeit des Menschen und von Menschen geschaffener Strukturen thematisiert. Eine gewaltlose Welt gehört in das Reich der Utopie. Weder durch bloße Ächtung oder Tabuisierung von Gewalt noch durch gewaltsame Versuche, Gewalt zu unterdrücken oder Gewalttäter zu eliminieren, läßt sich die Realität von Gewalt aus der Welt schaffen. An dieser Stelle besteht die Aufgabe christlicher Theologie und Friedensethik in der Kritik von Friedensideologien.

Sie richtet sich z.B. gegen apokalyptische Phantasien vom Kampf des Guten gegen das Böse und gegen jede Dämonisierung politischer Gegner. Mit Recht wenden sich darum die Kirchen gegen jeden Mißbrauch von Religion zur Legitimation kriegerischer Gewaltanwendung. Von einem Kreuzzug gegen den Terrorismus zu sprechen, verbietet sich ebenso wie die Dämonisierung einzelner Staaten als Achse des Bösen oder ein messianisches Sendungsbewußtsein, das sich auf den Willen Gottes beruft. Die Kritik der Kirchen an der religiös aufgeladenen Diktion des amerikanischen Präsidenten George W. Bush ist nachdrücklich zu unterstreichen.³⁷ Die Folgen eines – womöglich noch apokalyptisch aufgeladenen – Handlungszwangs könnten gerade auf dem Gebiet der Friedenssicherung fatal sein. Nicht weniger kritikwürdig ist allerdings der Manichäismus in Teilen der

³⁵ Siehe z.B. die ausführliche Kritik von R. Merkel, *Amerikas Recht auf die Welt*, DIE ZEIT Nr.41, 2.10.2002, S. 37; G. Nolte, *Weg in eine andere Rechtsordnung. Vorbeugende Gewaltanwendung und gezielte Tötungen*, FAZ, 10.1.2003, S. 8.

³⁶ H. Münkler, a.a.O. (Anm. 19), S.132.

³⁷ Höchst fragwürdig in Sprache und Inhalt war z.B. auch der Aufruf des amerikanischen Präsidenten, einen nationalen Tag des Fastens und des Gebets anzusetzen, den das US-Repräsentantenhaus am 27.3.2003 mit 346 gegen 49 Stimmen verabschiedet hat. Darin hieß es laut Presseberichten: „Ein Tag des Fastens und des Gebetes ist notwendig, um den Segen und den Schutz der göttlichen Vorsehung für das Volk der Vereinigten Staaten und unsere Streitkräfte während des Konfliktes im Irak und der Bedrohung durch den Terrorismus zu Hause zu sichern.“ Der US-Senat hatte eine ähnliche Resolution beschlossen.

Friedensbewegung oder auf seiten islamischer Fundamentalisten, welcher nun ebenfalls in dualistischer Manier die USA oder ihre Administration und Präsident Bush mit dem Bösen identifiziert und gleichzeitig die Diktatur im Irak verharmlost.

Gegenüber jeder Personalisierung und Abspaltung des Bösen von der eigenen Person ist theologisch daran zu erinnern, daß beides, Gut und Böse, in einem jeden von uns wohnen. Theologische Kritik muß daher auch gegenüber der Leugnung von faktisch vorhandener Gewalt und Gewaltbereitschaft geübt werden.

3. Das gilt nicht nur für den politischen Bereich, sondern auch für die Religionen, die heutzutage gern ihre Rolle als Friedensstifter hervorheben.³⁸ So korrespondiert dem politischen Ziel einer Weltfriedensordnung die Forderung nach Ausbildung eines Weltethos. Bislang ist allerdings nicht erkennbar, auf welchem Wege ein Weltethos begründet und vor allem weltweit konsensfähig werden soll. Zunächst einmal ist festzustellen, daß Ethos oder Moral nicht eo ipso der Eindämmung von Krieg und Gewaltanwendung dienen, sondern im Gegenteil „polemogenen“ Charakter tragen.³⁹ Daß aber der Widerstreit moralischer Werte und der Konflikt divergierender Ethiken in ein universales Weltethos aufgehoben werden könnten, ist eine trügerische Hoffnung. „Sechs Milliarden Menschen“, so der Soziologe K.O. Hondrich, „über den gleichen moralischen Leisten zu schlagen – das wird die Konflikte der Kulturen und Interessen nicht abmildern, sondern anheizen.“⁴⁰

Theologisch gesprochen steht jede Religion in der Gefahr, Gott oder das Heilige dämonisch zu verzerren. Religiös motivierte Terrorakte zeigen einmal mehr, wie vermessen, ja verbrecherisch es sein kann, wenn Menschen sich anmaßen, im Namen Gottes zu sprechen oder zu handeln. Groß ist auch die Versuchung für eine Religionsgemeinschaft, die übrigen Religionen zu dämonisieren und zu bekämpfen, statt den Dialog zu suchen oder eine tolerante Haltung gegenüber Andersgläubigen einzunehmen.

Gerade deshalb ist das intensive Gespräch der Kirchen mit Vertretern des Islam ein wichtiger Beitrag zur Friedenspolitik. Im konkreten Fall des Irakkriegs hat die strikte Haltung der Kirchen – bei aller berechtigter Einzelkritik – zweifellos darin ihr Gutes gehabt, daß sie es islamischen Fundamentalisten erheblich erschwerte, den Irakkonflikt zu einem Kreuzzug des Christentums gegen den Islam oder einem Kampf der Kulturen umzudeuten.

Grundsätzlich dürfen sich interreligiöse Dialogbemühungen freilich nicht auf echte oder vermeintliche Konvergenzen der Religionen beschränken. Sie müssen sich produktiv mit der

³⁸ Vgl. dazu U. Körtner, Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz, ZEE 47, 2003, S. 121-135.

³⁹ Zum „polemogenen“ Charakter von Moral siehe N. Luhmann, a.a.O. (Anm. 20), S. 54.

⁴⁰ K. O. Hondrich, Auf dem Weg zu einer neuen Weltgewaltordnung, NZZ 22./23.3.2003, S. 74.

konfliktträchtigen Konkurrenz religiöser Geltungsansprüche, aber auch mit dem „Abschied vom Prinzipiellen“ (O. Marquard)⁴¹ auseinandersetzen, den die modernen pluralistischen Gesellschaften vollziehen. Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig insbesondere die monotheistischen Religionen sind. Hierzu gehört die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Religionen selbst sowie des weltanschaulich neutralen Rechtsstaats, der freilich – wie der Verfassungsrechtler E.-W. Böckenförde feststellt – seinerseits von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen und garantieren kann. Steht im Hintergrund der Überlegungen Böckenfördes die Frage, wieviel Religion der säkulare Staat braucht bzw. die neuerdings wieder von R. Leicht vorgetragene Behauptung, daß ohne Gott kein Staat zu machen ist⁴², so stellt sich heute mit gleichem Recht die umgekehrte Frage, wieviel Religion der moderne demokratische und weltanschaulich plurale Rechtsstaat verträgt.⁴³

4. Bedenkenswert ist schließlich die These des Soziologen K.O. Hondrich, daß alle Hoffnungen auf eine Weltfriedensordnung utopisch bleiben, solange nicht eingestanden wird, daß es sich dabei zugleich um eine Weltgewaltordnung handeln muß.⁴⁴ Was wir derzeit erleben, ist in der Tat nicht die Entwicklung vom nationalstaatlichen zum transnationalen Gewaltmonopol, wie es der Charta der Vereinten Nationen entspräche, sondern im Gegenteil eine Tendenz vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt.⁴⁵ Gewalt wird privatisiert und kommerzialisiert. Mit diesem Umstand wird sich auch eine christliche Friedensethik noch intensiver als bisher auseinandersetzen müssen.

Allerdings können manche der Thesen Hondrichs nicht unwidersprochen bleiben. Daß der Irakkrieg durch das „Gesetz der Reziprozität“ zu rechtfertigen sei, ist entschieden zu bestreiten. Sollte dieser Krieg tatsächlich, wie Hondrich unterstellt, als „Vergeltung für die ungeheure kollektive Verletzung“ gedacht sein, die den USA am 11. September 2001 widerfahren ist⁴⁶, wäre dies moralisch verwerflich. Denn weder hat das Regime in Bagdad die Anschläge in New York und Washington verübt, noch darf das Faustrecht, die Lynchjustiz, an die Stelle rechtsstaatlicher Sühne treten.

⁴¹ O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

⁴² Vgl. R. Leicht, Ohne Gott ist kein Staat zu machen. Von der öffentlichen Relevanz der Religion im säkularen Zeitalter, in: H.-R. Reuter u.a. (Hg.), Freiheit verantworten (FS W. Huber), Gütersloh 2002, S. 243–254. Siehe auch W. Thierse (Hg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000.

⁴³ Vgl. R. Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2002.

⁴⁴ K. O. Hondrich, a.a.O. (Anm. 4), *passim*. Ausführlich hat Hondrich seine Position bereits dargelegt in: K. O. Hondrich, Wieder Krieg, Frankfurt a. M. 2002.

⁴⁵ Vgl. E. Eppler, Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt a. M. 2002.

⁴⁶ K. O. Hondrich, a.a.O. (Anm. 4), S. 74.

Problematisch ist auch die Art und Weise, wie Hondrich offenkundig die Staatstheorie Th. Hobbes' für das 21. Jahrhundert aktualisieren möchte. Allzu einseitig erklärt er, daß Ordnung nicht Gleichverteilung, sondern Unterdrückung von Gewalt durch noch mehr Gewalt bedeute. Auch die Entstehung des innerstaatlichen Gewaltmonopols, das heute mit Recht als große Kulturleistung gepriesen wird, wird einseitig als Ergebnis gewalttätiger Auseinandersetzungen und nicht etwa eines friedlichen Vertragsabschlusses gleicher und freier Bürger gedeutet. Hondrich äußert die Ansicht, eine stabile Weltordnung könne nicht ohne die Anerkennung einer neuen Hegemonialmacht entstehen, die gewissermaßen ersatzweise an Stelle des bislang Illusion gebliebenen Gewaltmonopols der Vereinten Nationen fungiere.

Demgegenüber ist hervorzuheben – was Hondrich in anderem Zusammenhang selbst betont hat⁴⁷ –, daß nämlich die dauerhafte Akzeptanz des staatlichen Gewaltmonopols nicht ausschließlich und primär auf Gewaltandrohung, sondern auf der Herrschaft des Rechts und einer Ordnung beruht, die von den Bürgern und Bürgerinnen als gerecht empfunden wird. Nationalstaatliches Gewaltmonopol und demokratische Gewaltenteilung und Kontrolle staatlicher Gewalt schließen einander nicht aus, sondern sind beide eine wesentliche Bedingung für eine stabile Friedensordnung. Durch eine bloße Übermacht an staatlicher Gewalt werden sich die privatisierte Gewalt und der internationale Terrorismus nicht besiegen lassen. Im Gegenteil beunruhigt allein schon die Beobachtung, daß sich gerade in den USA das staatliche Gewaltmonopol innerstaatlich gegen privaten Waffenbesitz und Waffenlobbyisten nur mit Einschränkungen behauptet. Und auch außenpolitisch werden uns wechselnde „Koalitionen von Willigen“ anstelle von durch die Vereinten Nationen legitimierten Militäraktionen einem völkerrechtlich legitimierten und demokratisch kontrollierten internationalen Gewaltmonopol nicht näherbringen, sondern könnten im Gegenteil zum Rückfall in den Krieg aller gegen alle führen. Wer freilich die hegemonialen Tendenzen der USA zu weiteren Alleingängen eindämmen will, muß allerdings auch über verstärkte Anstrengungen z.B. auf dem Gebiet einer europäischen Außen- und Sicherheitspolitik einschließlich der Erhöhung der eigenen Militärausgaben sprechen. Man darf gespannt sein, welche Position die Kirchen in dieser Frage entwickeln werden, haben sich ihre Forderungen doch bislang einseitig auf höhere Ausgaben für den Aufbau und Einsatz von zivilen Friedensdiensten gerichtet.⁴⁸

Den Kirchen ist allerdings darin nachdrücklich zuzustimmen, daß dauerhafter Frieden nicht durch Gewalt und Gewaltandrohung, sondern durch Versöhnung, durch Recht und

⁴⁷ Vgl. K.O. Hondrich, a.a.O. (Arm. 44), S. 18f.

Gerechtigkeit gestiftet und bewahrt wird. Die Konzentration auf die sicherheitspolitischen Gefahren, die von neuen Formen des Terrorismus oder der Aufrüstung von Schwellenländern mit Massenvernichtungswaffen ausgehen, darf nicht dazu führen, die Ursachenforschung und die internationalen Probleme sozialer und ökologischer Gerechtigkeit zu vernachlässigen. Das ist konkret zu bedenken, wenn es darum geht, Prioritäten beim Einsatz finanzieller und personeller Ressourcen für militärische und polizeiliche Aufgaben auf der einen Seite, für präventive Diplomatie und zivile Konfliktprävention, aber auch für Entwicklungshilfe und nachhaltige Umweltpolitik auf der anderen Seite zu setzen.

5. Die Aufgabe der Theologie besteht nicht zuletzt darin, zu einem redlichen und selbstkritischen Umgang mit dem Gewaltpotential anzuleiten, das in einem jeden von uns steckt. Dieses wird weithin tabuisiert. Würden wir nämlich „Gewalt als grundlegend auch für die eigene Gesellschaft erkennen und anerkennen, könnten wir sie nicht mehr nur bekämpfen und müßten an uns selbst irre werden“⁴⁹. Zum christlichen Glauben gehört allemal eine gute Portion Skepsis, sowohl gegenüber jedem moralischen Enthusiasmus, als auch gegenüber einem übersteigerten Sicherheitsdenken, welche beide in einer Art von Omnipotenz- und Ubiquitätswahn für alles und jedes Verantwortung übernehmen und sich damit überheben wollen.⁵⁰ Zwar läßt sich mit Recht kritisieren, daß viele z.B. in Afrika seit langem schwelenden und blutigen Konflikte von der Weltöffentlichkeit nicht beachtet werden und auch keine weltweiten Proteste wie der Irakkrieg auslösen. Die grundsätzliche Befürwortung humanitärer Interventionen zur Beendigung oder Verhinderung massiver Menschenrechtsverletzungen birgt freilich die Gefahr eines neuen Interventionismus und einer Remilitarisierung internationaler Politik.⁵¹ Auch der „Krieg gegen den Terrorismus“ zehrt z.T. von einer Weltfriedensutopie, die nicht minder gefährlich als der bekämpfte Terrorismus selbst werden kann. Demgegenüber dient gerade die Selbstbegrenzung des Menschen auch in sicherheitspolitischen Fragen dem Frieden. Konkret bedeutet dies u.a., daß dem Sicherheitsbegriff in der friedensethischen Diskussionen mehr Aufmerksamkeit zu schenken ist. Utopien von totaler Sicherheit sind demokratie- und freiheitsgefährdend.

6. Der ewige Frieden im buchstäblichen Sinne ist von Menschen nicht zu schaffen und weder zu erzwingen noch zu garantieren. Frieden im umfassenden Sinne des Wortes bleibt eine die Grenzen des Machbaren transzendierende Gabe. Zur humanen Selbstbegrenzung im Sinne des christlichen Glaubens gehört es freilich auch, nicht nur der ideologischen

⁴⁸ Vgl. Friedensethik in der Bewährung (s. Anm. 2), S. 85ff.

⁴⁹ K. O. Hondrich, a.a.O. (Anm. 4), S. 74.

⁵⁰ Vgl. auch O. Bayer, Evangelische Sozialethik als Verantwortungsethik, in: ders., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, S. 183-196, hier S. 195f.

⁵¹ Vgl. H.-R. Reuter, a.a.O. (Anm. 5), S. 87ff.

Überfrachtung des Friedensbegriffs, sondern auch seiner politischen Banalisierung entgegenzuwirken.