

Anstiftung zum Frieden – Ansätze christlicher Friedensethik

Christoph Raedel

1. Einleitung

„Wer den Frieden will, muss sich auf den Krieg vorbereiten“ („Si vis pacem, para bellum“). So ist es uns von dem Römer *Vegetius* überliefert und so ist es immer wieder zitiert worden. Das knappe Zitat bringt auf der einen Seite die menschliche Sehnsucht zum Ausdruck, in Frieden zu leben. Das Verlangen, in Frieden leben zu können, scheint dem Menschen eingestiftet zu sein. Auf der anderen Seite erinnert der Ausspruch daran, dass es den Frieden bedrohende Kräfte gibt – und diese Kräfte liegen im Menschen selbst. Der Frieden muss offenbar *vom Menschen gegen* den Menschen immer wieder errungen und durchgehalten werden.

Die biblische Überlieferung stellt das Nachdenken über die menschliche Sehnsucht nach und die menschliche Unfähigkeit zum Frieden in den Horizont der geschichtlichen Offenbarung des dreieinigen Gottes. Gottes Zuwendung zur Welt manifestiert sich konkret in der Erwählung des Bundesvolkes Israel, in der Sendung des Sohnes Jesus Christus und in seiner Stiftung einer Gemeinschaft, die durch den Heiligen Geist in der Wahrheit erhalten wird. Das Nachdenken über den Frieden, den Menschen zu leben beauftragt sind, steht daher im Horizont der Offenbarung der göttlichen Friedensabsicht, der Offenbarung, die zugleich die Wahrheit über die Friedlosigkeit des Menschen an den Tag bringt.

Im folgenden Aufsatz soll es um Ansätze christlicher Friedensethik gehen. Dabei wird von der Einsicht ausgegangen, dass Christen über Jahrhunderte hinweg bis in die Gegenwart – auch innerhalb des erwecklich-evangelikalischen Bereichs – unterschiedliche Auffassungen darüber vertreten haben, in welcher Weise für den Frieden einzutreten sei und ob bzw. inwieweit dabei auch die Möglichkeit des Einsatzes militärischer Mittel in Betracht kommen kann. Konzeptionell standen und stehen sich in dieser Hinsicht die Lehre vom Gerechten Krieg und der Pazifismus gegenüber (beide Ansätze werden näher ausdifferenziert werden müssen). Im Folgenden soll anerkannt werden, dass *beide* Positionen um eine tragfähige biblisch-theologische Begründung bemüht

sind. Für die Gliederung bedeutet dies, dass ich zunächst die biblisch-theologischen Aspekte der Diskussion identifizieren und den Befund zu vier Aussage-reihen ordnen werde (2). Danach werde ich aus der Gegenwarts-perspektive heraus die Frage stellen, welche Veränderungen sich in der Typik von Kriegen erkennen lassen (3). Die Frage nach dem vollen Gehalt des Friedensbegriffs muss bis zur Behandlung der einzelnen friedensethischen Ansätze zurückstehen, weil ihre Beantwortung in diesen Ansätzen jeweils impliziert ist. Konkret gehe ich dabei auf die Lehre vom Gerechten Krieg ein (4), entfalte deren Weiterentwicklung zum Konzept des Gerechten Friedens (5) und gehe danach exemplarisch auf den „Pazifismus der messianischen Gemeinschaft“ ein (6), um schließlich das Konzept des „Just Peacemaking“ vorzustellen (7). Am Ende steht ein Fazit, in dem ich die Frage stelle, wie sich diese unterschiedlichen Ansätze zueinander verhalten und welche Impulse sie im Blick auf die Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung freisetzen (8).

2. Biblisch-theologische Aspekte der Diskussion

2.1. Gottes Friedensabsicht und die göttliche Friedensordnung

Der Gott Israels ist der Herr, der Frieden verheißt und Frieden schenkt (Ri 6,24; 4Mo 6,26). Der Friede Gottes wird im hebräischen Gruß wie im Segenswunsch anderen Menschen zugesprochen. Dabei hat das hebräische Wort „shalom“ einen weiteren Bedeutungshorizont als sein deutsches Äquivalent und ist nicht in erster Linie Gegenbegriff zum „Krieg“. Schalom ist vielmehr ein sozialer, auf das zwischenmenschliche Miteinander bezogener *Verhältnisbegriff*, der das Gottesverhältnis des Menschen voraussetzt und einschließt.

Frieden ist eine Gabe Gottes (3Mo 26,6; Ps 55,19) und eine Gestalt der Gemeinschaftstreue, der die Gläubigen in ihrer Lebensführung entsprechen sollen (Jes 48,18). Als Gabe Gottes schließt der Friede Gottes den gesellschaftlichen wie den natürlichen Bereich ein (Ps 85,9ff). Dabei treten Frieden und Gerechtigkeit nahe zueinander (vgl. Ps 72,3ff und 85,9ff), denn Frieden geschieht, wo Gott dem Unrecht wehrt und Menschen in ihren Gemeinschaftsbeziehungen „zurecht“ bringt. In der den Propheten geschenkten Schau wird das Bild einer Zukunft gezeichnet, in der jede Störung des göttlichen Schalom ausgeschlossen und es auch von Menschen angestiftete Kriege nicht mehr geben wird (Mi 4,1-3; Jes 2,2-4).

In der Frühzeit erfährt Israel das *Rettenhandeln Gottes in den Befreiungskriegen*, die als „Jahwekriege“ (vgl. 2Mo 15,3) gegen die Feinde Israels geführt werden. Dabei folgen diese Kriege einer „Theo-Logik“, in der der Sieg Israels ein von Gott geschenktes Wunder ist, das dankbar anzuerkennen und zu feiern ist (2Mo 15,1-21). Die Befreiungskriege der Frühzeit Israels unterscheiden sich von späteren und anderen Kriegen paradigmatisch vor allem dadurch, dass der militärische Anteil des Menschen an ihnen auffallend gering ist (vgl. Ri 7) oder – auf dem Höhepunkt des Auszuges aus Ägypten – gänzlich fehlt (vgl. 2Mo 14). Die Botschaft dieser Texte lautet daher: „Nicht Truppenstärke und Waffenqualität entscheiden über Sieg oder Niederlage, sondern der Wille Gottes, sein Volk zu erhalten“.¹

Das Neue Testament sieht in der Sendung Jesu Christi und im Anbrechen der Gottesherrschaft die Verheißung des Friedens anbrechen (Röm 14,17). Christus selbst ist der Friede (Eph 2,14) – der Friede, durch den die Mauern der Unversöhntheit zerstört werden und der darin menschliches Verstehen übersteigt (Phil 4,7). Das Anbrechen der Gottesherrschaft in Jesus Christus ist die theologische Voraussetzung dafür, dass Menschen – durch Umkehr – in den Frieden Gottes einkehren und ihn bis zum Vollmaß der Feindesliebe (Mt 5,44f) leben können. Das ist nur möglich durch den Geist, der vom „Gott des Friedens“ (Röm 15,33; 1Kor 14,33; Hebr 13,20) ausgeht.

Das Friedensreich Gottes gewinnt im Verhältnis einzelner und in der Gemeinschaft der Christen Gestalt, ohne dass bereits der Frieden Gottes in seiner kosmischen Vollendungsgestalt schon da ist. Die neue Schöpfung, in der Gottes Gerechtigkeit und Frieden ohne Störung durch den Menschen und die Mächte des Bösen regieren werden, steht am Ende eines – in den apokalyptischen Texten umschriebenen – Kampfes, den Gott selbst siegreich führt. Am Ende dieses apokalyptischen Kampfes wird der Sohn alles dem Vater übergeben (1Kor 15,24). Dennoch ist der Friede Gottes schon jetzt Segenswunsch und Gabe für diejenigen, die sich im Glauben der Herrschaft Gottes unterstellen (1Thess 3,16).

¹ Walter Dietrich/Moises Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005, S. 83.

2.2. Der sündige Mensch und die Wirklichkeit des Krieges

Der Gott des Friedens schuf den Menschen nach seinem Bild (1Mo 1,27) als ein Wesen, mit dem er Gemeinschaft haben möchte. Die biblische Überlieferung zeichnet jedoch illusionslos den Menschen als dasjenige Geschöpf, das sich im Missbrauch der ihm von Gott verliehenen Freiheit von seinem Schöpfer abwendet. Lüge und Gewalttat sind die vergiftete Frucht seiner Entfremdung von Gott (1Mo 3-4). In der Gewalttat drängt der menschliche Machtwille an die Oberfläche, wobei die Selbstrechtfertigung vor Gott und den Menschen eine Facette dieses Machtwillens ist.

Die von den Königen Israels geführten Kriege sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Der Krieg wird zum Mittel des Machtwillens und der Machtpolitik, so dass auch Davids Eroberungskriege nicht mehr als Kriege Gottes dargestellt werden.² Im Gegenteil: das Zählen der waffentauglichen Männer des Volkes (2Sam 24) wird als Ausdruck mangelnden Vertrauens gegen Gott gewertet. Umgekehrt verdanken sich militärische Siege der Könige und Heerführer Israels stets der Macht Gottes (2Sam 8,6).

So ziehen sich Kriege zwischen Völkern, aber auch zwischen Machtrivalen innerhalb der Reiche Juda und Israel durch die Geschichte. Menschen führen Kriege und setzen ihre Interessen mit den Mitteln militärischer Macht durch. *Die Propheten halten jedoch ungeachtet der menschlichen Bosheit an der Überzeugung fest, dass Gott auch durch das Kriegstreiben der Völker hindurch die Geschichte lenkt.* Sie interpretieren die im Krieg erlittenen Niederlagen als Zeichen des göttlichen Zornes und Gerichts am Volk Gottes (Am 5,1-3; Hos 10,10; Jes 22,8). Die Herrscher, die Israel und Juda unterwerfen, sind Werkzeuge in den Händen Gottes. Gott bedient sich der Macht dieser Reiche (Jes 45,1), auch wenn ihre Herrscher aus eitler Ruhmsucht und Machtarroganz handeln. Unfrieden im Innern, Kriege mit den Nachbarreichen und schließlich die Wegführung ins Exil sind die Frucht der Untreue gegen den Bund Gottes und der selbstherrlichen Machtpolitik der Herrschenden.

² Vgl. Christa Schäfer-Lichtenberger, *Die Verheißung ist in der Welt. Krieg im Alten Testament: Am Ende bewirkt die göttliche Gegenwart den Frieden*; in: *Zeitzeichen* 8 (2007), 2, S. 32f. Zum Ganzen vgl. Thomas Naumann, *Gott – ein Kriegsmann? Zur Problematik von Krieg und Gewalt im Alten Testament*; in: Marco Hofheinz u. a. (Hrsg.), *Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven*, Wuppertal 2002, S. 35-55.

Das Neue Testament legt den Finger auf die *Bosheit des menschlichen Herzens* als Quelle des Übels, das das zwischenmenschliche Miteinander vergiftet (Mt 15,19). Auch wenn das Erbübel der menschlichen Bosheit das Vermögen zum Tun des Guten nicht völlig ausgelöscht hat (Lk 11,13), so stehen die sozialen Gefüge menschlicher Gemeinschaft doch beständig in der Gefahr, für die Ansprüche und Interessen Einzelner instrumentalisiert zu werden. Wem Macht gegeben ist, der wird sie sich auch mit allen Mitteln zu erhalten suchen (Mk 10,42).

So bleibt die Bosheit des menschlichen Herzens ein fruchtbarer Boden für Anlässe zum Kriegführen im Großen und Gewaltanwendung im Kleinen. Diese anthropologische Einsicht scheint so grundlegend, dass sowohl Jesus als auch Paulus auf die ihren Adressaten vor Augen stehende Wirklichkeit von Militär, Machtpolitik und Krieg Bezug nehmen können.³ Paulus wendet die Sprache des Militärs ins Geistliche, wenn er von den „Waffen des Lichts“ spricht (Röm 13,12), Christen auffordert, die ganze Waffenrüstung Gottes anzuziehen (Eph 6,11-17) und gute Streiter Christi zu sein (2Tim 2,3). Ohne jede erkennbare Bewertung können Jesus und Paulus in Bildworten und Vergleichen auf Praktiken der Kriegsführung hinweisen (Lk 14,31; 1Kor 9,7; 2Tim 2,4).

Schließlich sieht das Neue Testament Kriege (und Kriegsgerüchte) als Zeichen der Zuspitzung der Weltgeschichte hin auf die Wiederkunft Christi und das Endgericht Gottes. In den apokalyptischen Texten kommt die Geschichte nicht zu ihrem Ziel ohne eine leidvolle Verdichtung von Krieg und Gewalt (Mt 24,3ff.). Die finale apokalyptische Schlacht ist das Thema vor allem der Johannes-Offenbarung. Allerdings stellen sich die verschlüsselte Symbolik des Buches und die Betonung des Handelns Gottes gegen Versuche, im Endkampf, wie ihn der Seher schildert, das Paradigma eines „Heiligen Krieges“ zu sehen.

2.3. Die staatliche Ordnung und ihre göttliche Legitimierung

Die Boshaftigkeit des menschlichen Herzens disqualifiziert menschliche Machtstrukturen nicht *per se*, sondern macht sie überhaupt erst notwendig. Die Ruhelosigkeit und der Machtwille des Menschen werden in eine staatliche Ordnung eingebunden. Sie ist Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes, insofern in ihr die Auswirkungen der menschlichen Bosheit begrenzt und so das Mit-

³ Vgl. dazu Dietrich/Mayordomo, Gewalt, S. 93ff.

einander widerstrebender Interessen ermöglicht wird. In diesem Sinne versteht Paulus die staatliche Gewalt, die von Gott damit beauftragt ist, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln das Tun des Guten zu würdigen und das Böse zu bestrafen (Röm 13,1-7). Diesem Auftrag gegenüber haben Christen ihre Verehrung zu erweisen (Tit 3,1; 1Tim 2,1-2; 1Petr 2,13-17), und zwar hinsichtlich der je konkreten Obrigkeit, die Macht über sie ausübt. In dem genannten Auftrag scheint aber zugleich ein Kriterium angesprochen, das auf die Grenze der rechtmäßigen Machtausübung hinweist. Soweit eine Regierung ihrer Beauftragung gehorcht, sind auch Christen beauftragt, sich der Regierung unterzuordnen und ihr, nicht zuletzt durch das Zahlen von Steuern, die gebotene Unterstützung zu geben.

Der Textzusammenhang von Röm 13,1-7 macht deutlich, dass Christen in der Unterordnung unter den Staat den Gestaltungsanspruch des göttlichen Liebesgebotes anerkennen. Doch „während die Christen selbst ihren Feinden gegenüber auf jegliche Vergeltung von Bösem mit Bösem verzichten und die Rache Gottes endzeitlichem Gericht überlassen sollen, haben die staatlichen Gewalten von Gott die Aufgabe erhalten – Gottes Zorngericht gleichsam vorarbeitend –, das Böse zu strafen und das Gute zu belobigen“.⁴ Gemeinsam ist der staatlichen Gewalt und denen, die von ihr regiert werden, der vorsittliche Maßstab für Gut und Böse. Er ist, ohne dass Paulus ihn näher erläuterte, der Maßstab für die Anerkennung der Legitimität staatlicher Gewalt.

Ferner erinnert Paulus an den Interimscharakter aller staatlichen Gewalt, wenn er auf das nahende Ende dieser Weltordnung verweist (Röm 13,12). Die Einsicht in die Vorläufigkeit der Ausübung von Gott verliehener staatlicher Gewalt ist kein moralisches Urteil im negativen Sinne über die, die sie ausüben. Daher bezeugen die Evangelien auch den rechtmäßigen Anspruch des Staates auf Steuern (Mk 12,17) und überliefern Erzählungen von Amtsträgern, deren Verhalten von Jesus gelobt wird (z. B. Mt 8,5-13). Die Apostelgeschichte hebt wiederholt römische Beamte und Militärs als für die Ausbreitung des Evangeliums förderlich und wichtig hervor (vgl. Apg 10; 19,31-40 u. ö). Auch Johannes der Täufer legt den um Rat suchenden Soldaten nichts anderes auf, als dass sie kein Unrecht begehen und sich mit dem ihnen rechtmäßig Zustehenden begnügen (Lk 3,14).

Weil die staatliche Gewalt von Gott gegeben ist, muss sie in Übereinstimmung mit Gottes Maßstäben gebraucht werden. Was Christen dem Staat

⁴ Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, EKK VI/3, Neukirchen-Vluyn u. a. 1982, S. 38f.

„schuldig sind“, findet seine Grenze an dem, was Gott zusteht (vgl. Mk 12,17). Damit ist wiederum auf ein implizites Kriterium verwiesen, das die Macht des Staates begrenzt. Nach dem Zeugnis insbesondere der Johannes-Offenbarung kann der Staat die ihm gesetzte Grenze, als „Dienerin Gottes“ zu agieren, jedoch überschreiten, er kann sich in der Weise „dämonisieren“ (Karl Barth), dass er nicht länger der Unterscheidung von Recht und Unrecht zur Geltung verhilft. Der „dämonisierte“ Staat ist, so betrachtet, nicht „etwa der Staat, der zu viel, sondern der zu wenig Staat ist, der im entscheidenden Augenblick sich selber treu zu sein unterlässt“.⁵ Offb 13 zeichnet in dieses Vorstellungsfeld das Bild des sich selbst religiös überhöhenden und damit gegen Gott richtenden Staates ein. Die biblische Apokalyptik erweist sich überhaupt als „gegenüber allen globalen Verbindungen von politischer und religiöser Macht misstrauisch, weil die letzte antichristliche Ausformung ebenfalls eine weltweite politisch-religiöse Gestalt annehmen wird“.⁶

Einem solchen Staat schulden Christen nicht länger Unterordnung und Fürbitte. Allerdings führt das Neue Testament das Kernkriterium dafür, ob eine staatliche Gewalt als „Dienerin Gottes“ anerkannt werden kann, nicht näher aus und äußert sich auch nicht zu den Mitteln, mit denen einer gottwidrigen Ordnung entgegengetreten werden soll bzw. darf. Daher haben Christen aus dieser Grundeinsicht unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen.

2.4. Das Friedensreich Gottes und die Gemeinschaft der Friedensstifter

Gottes erklärter Wille, Frieden zu schaffen, steht im Kontrast zur Wirklichkeit menschlichen Lebens, die sich in Widerspruch zu diesem Willen stellt. Gottes Ordnungen ermöglichen Leben, sie dienen der Eindämmung des Bösen und der Entfaltung des Guten. Dieses Gute ist nicht identisch mit dem Heil, dessen *Schalom* menschliches Verstehen und Vermögen übersteigt und das die Gabe Gottes für seine durch Christus erneuerte Schöpfung ist.

Jesus Christus aber ist in die Welt gekommen und hat durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen das Reich Gottes mitten in dieser Welt in Kraft gesetzt. *An der Wirklichkeit des endzeitlichen Friedensreiches erhalten Menschen Anteil, die sich im Glauben mit der Gemeinschaft des Volkes Gottes*

5 Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Zürich 1998 [Nachdruck], S. 15.

6 Karl-Heinz Michel, *Das Wehen der Endzeit. Von der Aktualität der biblischen Apokalyptik*, Gießen 2004, S. 42.

verbinden lassen und schon heute einen messianischen Lebensstil einüben. Dabei bedeutet Kreuzesnachfolge die konkrete Bereitschaft, an der Erniedrigung des Gottessohnes teilzuhaben und auch Ungerechtigkeit zu erleiden. Kreuzesnachfolge ist dabei keine passive Haltung, sondern ein aktives Antizipieren einer Wirklichkeit, die mit der Auferstehung Jesu von den Toten angebrochen ist und in Praktiken des Friedenstiftens erfahrbar wird (Mt 5,9). Die konkrete gesellschaftliche Bedeutung des Kreuzes soll auch in der Beziehung zu Feindschaft und Macht deutlich werden: „Dienen ersetzt Herrschaft, Vergeltung überwindet Feindseligkeit.“⁷

Das radikale Ethos des Gewaltverzichts, wie es in der Bergpredigt ausgesprochen ist, richtet sich „weder an den isolierten Einzelnen, noch an die gesamte Welt, sondern präzise an das von der Reich-Gottes-Proklamation geprägte Volk Gottes“.⁸ Als „Kontrastgesellschaft“ soll die Gemeinschaft der Friedensstifter davon Zeugnis ablegen, dass sie Verantwortung übernimmt für das Durchbrechen der diese Welt bestimmenden Gewaltspiralen. Der Verzicht auf gewaltsamen Widerstand meint also nicht den Verzicht auf verantwortliches Eintreten für andere, sondern die Weigerung, dies zu den Bedingungen dessen zu tun, der Gewalt ausübt.⁹

Die Gemeinde tritt damit in die *Nachfolge*, nicht an die *Stelle Christi*, dessen Kommen sie erwartet und mit dessen Wiederkunft sie die Hoffnung verbindet, dass aus den „Wehen der Endzeit“ (K.-H. Michel) sein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit hervorgeht.

2.5. Der biblisch-theologische Befund in der sozialetischen Friedensdiskussion

In den vorstehenden Darlegungen sind vier Grundlinien der biblischen Überlieferung herausgearbeitet worden, die in je eigener Akzentuierung in die Entwicklung friedensethischer Ansätze aufgenommen worden sind. Dabei verbinden sich auf der einen Seite der erste und der vierte Aspekt, also der Hinweis auf Gottes auch durch die Sünde des Menschen ungebrochenen Friedenswillen und das Betonen des kategorial Neuen, das mit dem Kommen und dem

7 John Howard Yoder, *Die Politik Jesu. Der Weg des Kreuzes*. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann, Maxdorf 1981, S. 121.

8 Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br. 1982, S. 68.

9 Zu diesem Aspekt der Bergpredigt vgl. die exzellente Studie von Walter Wink, *Engaging the powers. Discernment and resistance in a world of domination*, Philadelphia 1992.

Lebensgeschick Jesu angebrochen ist. Ein Leben nach den Maßstäben des messianischen Reiches, so der *Pazifismus*, ist möglich für eine Gemeinschaft, die sich vom Geist des Auferstandenen bestimmen und von ihm in die Welt senden lässt. Etwas schematisch gesagt geht es dem Pazifismus um die Frage nach solchen durch den Heiligen Geist ermöglichten Praktiken des Friedensstiftens, die Vorrang vor jeder Anwendung militärischer Gewalt haben müssen.

Auf der anderen Seite verbinden sich mit dem zweiten und dritten Aspekt die Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen und der Beauftragung der staatlichen Gewalt durch Gott zu einem Ansatz, in dem es als notwendig und als zu rechtfertigen angesehen wird, dass in dieser Welt der Frieden nur bewahrt werden kann, wenn im äußersten Fall auch rechtmäßige Kriege geführt werden. Betont wird hier, wo es auch die Kriterien eines „gerechten Krieges“ zu bestimmen gilt, die Anerkennung der staatlichen Gewalt, häufig verbunden mit der Ablehnung oder Minimierung eines Widerstandsrechts des Bürgers gegen sie. Der Staat wird verstanden als eine Erhaltungsordnung, zu deren Aufrechterhaltung es statthaft und unter bestimmten Umständen sogar geboten sein kann, militärische Mittel einzusetzen.

Im Anschluss an Dietrich Bonhoeffers Überlegungen zum Verhältnis zwischen „Letztem“ und „Vorletztem“¹⁰ ließe sich folgende vereinfachte Typologie entwickeln: Der Pazifismus denkt vom *Ende* der Geschichte und dessen Vorverwirklichung in der Gegenwart her, von Gottes endzeitlichem Friedensreich, das im Kommen Jesu Christi bereits angebrochen ist und in dem das Urteil über Unrecht und Gewalt schon ergangen ist. Die Lehre vom Gerechten Krieg denkt vom *Anfang* der Geschichte Gottes mit der sich gegen ihn erhebenden Menschheit und damit von seinem gegenwärtigen Erhaltungshandeln her. Beide Ansätze sind sich dessen bewusst, in dieser – vergehenden Welt – kein „letztes“ Friedenswort sagen, und nicht den endzeitlichen *Schalom* bewirken zu können, denn das „letzte“ Wort – nämlich das Wort von der Versöhnung des Sünders mit Gott – spricht allein Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. Sie sind auch darin einig, dass der Mensch zum Frieden berufen ist, zu einem Frieden, der höher ist als alle menschliche Vernunft, der sich aber abschattet in Praktiken des Friedens, die das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft und zwischen den Völkern befördern. Keine der beiden Seiten will oder fördert den Krieg. Beide Ansätze werden daher auch zu Recht als

10 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW Bd. 6, Gütersloh 2006, S. 137-162. Ich formuliere in Anlehnung an Bonhoeffer, vgl. ebd., S. 146.

Ansätze christlicher *Friedensethik* angesprochen. Dennoch empfiehlt es sich nicht, die unterschiedlichen Ansätze (die hier lediglich vorläufig auf zwei heruntergebrochen wurden) zu schnell in ein spannungsfreies Komplementärverhältnis zu bringen. Gerade Spannungen setzen Energien frei und lassen Fragen aufbrechen, die eine problemorientierte Darstellung anregen können. Folgende Fragen sind auf der Folie der biblisch-theologischen Analyse in sozialetischer Hinsicht zu stellen:

- 1.) Wie verhalten sich die Zielvorstellung irdischen Friedens einerseits und die Vision vom göttlichen *Schalom* andererseits zueinander? Inwiefern lassen sie sich miteinander verbinden, inwiefern müssen sie unterschieden werden?
- 2.) Wie verhalten sich die – begrenzte – menschliche Friedensfähigkeit und der – gegebenenfalls – unbändige Machtwille des Menschen zueinander? Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Verhältnis für die Förderung friedensstiftender Praktiken einerseits und für die Anerkennung der Legitimität militärischer Maßnahmen andererseits?
- 3.) Welchen Beitrag kann die Verpflichtung zum Schutz der Menschenrechte als einer zwischen der Friedensfähigkeit und der Boshaftigkeit des Menschen in seinen sozialen Bezügen vermittelnden Kategorie leisten, um zu beurteilen, wo der (vorzugswürdige) gewaltfreie Widerstand in die nicht zu rechtfertigende Preisgabe des Schutzlosen umschlägt?

3. Zum Begriff und zur Wirklichkeit des Krieges

Während Ansätze einer christlichen Friedensethik zu einer theologisch-sozial-ethischen Bestimmung dessen kommen müssen, was genau sie mit dem Frieden meinen, den sie bewahren oder herstellen möchten, können sie für das Verständnis des Krieges, den es zu vermeiden – oder gegebenenfalls zu führen – gilt, auf die Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung zurückgreifen. Dabei hat es sich insgesamt bewährt, kriegerische Handlungen im engeren von Konflikten und Gewalthandlungen im weiten Sinne zu unterscheiden, wobei weite Fassungen dieser Begriffe umgekehrt den Krieg einschließen können.¹¹ In dieser Kategorisierung wäre dann Krieg „eine staatlich angeordnete und eigens autorisierte Form der Gewaltausübung, dessen zentrales Element der von Staaten organisierte und von Menschen gemachte Mas-

11 Für eine Übersicht über die Begriffswelt vgl. Thorsten Bonacker/Peter Imbusch, *Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung. Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden*; in: Peter Imbusch/Ralf Zoll (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, Wiesbaden 2010, S. 67-142.

Lebensgeschick Jesu angebrochen ist. Ein Leben nach den Maßstäben des messianischen Reiches, so der *Pazifismus*, ist möglich für eine Gemeinschaft, die sich vom Geist des Auferstandenen bestimmen und von ihm in die Welt senden lässt. Etwas schematisch gesagt geht es dem Pazifismus um die Frage nach solchen durch den Heiligen Geist ermöglichten Praktiken des Friedensstiftens, die Vorrang vor jeder Anwendung militärischer Gewalt haben müssen.

Auf der anderen Seite verbinden sich mit dem zweiten und dritten Aspekt die Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen und der Beauftragung der staatlichen Gewalt durch Gott zu einem Ansatz, in dem es als notwendig und als zu rechtfertigen angesehen wird, dass in dieser Welt der Frieden nur bewahrt werden kann, wenn im äußersten Fall auch rechtmäßige Kriege geführt werden. Betont wird hier, wo es auch die Kriterien eines „gerechten Krieges“ zu bestimmen gilt, die Anerkennung der staatlichen Gewalt, häufig verbunden mit der Ablehnung oder Minimierung eines Widerstandsrechts des Bürgers gegen sie. Der Staat wird verstanden als eine Erhaltungsordnung, zu deren Aufrechterhaltung es statthaft und unter bestimmten Umständen sogar geboten sein kann, militärische Mittel einzusetzen.

Im Anschluss an Dietrich Bonhoeffers Überlegungen zum Verhältnis zwischen „Letztem“ und „Vorletztem“¹⁰ ließe sich folgende vereinfachte Typologie entwickeln: Der Pazifismus denkt vom *Ende* der Geschichte und dessen Vorverwirklichung in der Gegenwart her, von Gottes endzeitlichem Friedensreich, das im Kommen Jesu Christi bereits angebrochen ist und in dem das Urteil über Unrecht und Gewalt schon ergangen ist. Die Lehre vom Gerechten Krieg denkt vom *Anfang* der Geschichte Gottes mit der sich gegen ihn erhebenden Menschheit und damit von seinem gegenwärtigen Erhaltungshandeln her. Beide Ansätze sind sich dessen bewusst, in dieser – vergehenden Welt – kein „letztes“ Friedenswort sagen, und nicht den endzeitlichen *Schalom* bewirken zu können, denn das „letzte“ Wort – nämlich das Wort von der Versöhnung des Sünders mit Gott – spricht allein Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. Sie sind auch darin einig, dass der Mensch zum Frieden berufen ist, zu einem Frieden, der höher ist als alle menschliche Vernunft, der sich aber abschattet in Praktiken des Friedens, die das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft und zwischen den Völkern befördern. Keine der beiden Seiten will oder fördert den Krieg. Beide Ansätze werden daher auch zu Recht als

10 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW Bd. 6, Gütersloh 2006, S. 137-162. Ich formuliere in Anlehnung an Bonhoeffer, vgl. ebd., S. 146.

Ansätze christlicher *Friedensethik* angesprochen. Dennoch empfiehlt es sich nicht, die unterschiedlichen Ansätze (die hier lediglich vorläufig auf zwei heruntergebrochen wurden) zu schnell in ein spannungsfreies Komplementärverhältnis zu bringen. Gerade Spannungen setzen Energien frei und lassen Fragen aufbrechen, die eine problemorientierte Darstellung anregen können. Folgende Fragen sind auf der Folie der biblisch-theologischen Analyse in sozial-ethischer Hinsicht zu stellen:

- 1.) Wie verhalten sich die Zielvorstellung irdischen Friedens einerseits und die Vision vom göttlichen *Schalom* andererseits zueinander? Inwiefern lassen sie sich miteinander verbinden, inwiefern müssen sie unterschieden werden?
- 2.) Wie verhalten sich die – begrenzte – menschliche Friedensfähigkeit und der – gegebenenfalls – unbändige Machtwille des Menschen zueinander? Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Verhältnis für die Förderung friedensstiftender Praktiken einerseits und für die Anerkennung der Legitimität militärischer Maßnahmen andererseits?
- 3.) Welchen Beitrag kann die Verpflichtung zum Schutz der Menschenrechte als einer zwischen der Friedensfähigkeit und der Boshaftigkeit des Menschen in seinen sozialen Bezügen vermittelnden Kategorie leisten, um zu beurteilen, wo der (vorzugswürdige) gewaltfreie Widerstand in die nicht zu rechtfertigende Preisgabe des Schutzlosen umschlägt?

3. Zum Begriff und zur Wirklichkeit des Krieges

Während Ansätze einer christlichen Friedensethik zu einer theologisch-sozial-ethischen Bestimmung dessen kommen müssen, was genau sie mit dem Frieden meinen, den sie bewahren oder herstellen möchten, können sie für das Verständnis des Krieges, den es zu vermeiden – oder gegebenenfalls zu führen – gilt, auf die Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Konfliktforschung zurückgreifen. Dabei hat es sich insgesamt bewährt, kriegerische Handlungen im engeren von Konflikten und Gewalthandlungen im weiten Sinne zu unterscheiden, wobei weite Fassungen dieser Begriffe umgekehrt den Krieg einschließen können.¹¹ In dieser Kategorisierung wäre dann Krieg „eine staatlich angeordnete und eigens autorisierte Form der Gewaltausübung, dessen zentrales Element der von Staaten organisierte und von Menschen gemachte Mas-

11 Für eine Übersicht über die Begriffswelt vgl. Thorsten Bonacker/Peter Imbusch, *Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung*. Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden; in: Peter Imbusch/Ralf Zoll (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktforschung*. Eine Einführung, Wiesbaden 2010, S. 67-142.

sentod ist“.¹² Die definitorische Eingrenzung von Kriegen auf Auseinandersetzungen *zwischen* Staaten schließt von vornherein Befreiungskämpfe, das bewaffnete Eintreten für staatliche Eigenständigkeit (Sezessionen) und Aufstände gegen staatliche Unterdrückung aus. Die Folge ist, „dass Begriff und (moralische) Wirklichkeit des Krieges auseinanderfallen“.¹³ Dennoch empfiehlt es sich, den Begriff des Krieges einzugrenzen auf den *Zustand dauerhafter organisierter kollektiver Gewaltanwendung, an der mindestens ein staatlicher Akteur beteiligt sein muss*.¹⁴ Auf diese Weise lässt sich Krieg weiterhin von organisierter kollektiver Gewalt ohne Einschluss des Staates unterscheiden.

Dieser Definitionsvorschlag trägt den veränderten Realitäten des Krieges seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges Rechnung. So sind die heute geführten Kriege ihrer weit überwiegenden Zahl nach *innerstaatliche* Kriege. Sie entstehen nicht mehr primär aus *Staatsbildungs*-, sondern aus *Staatszerfalls*prozessen und erweisen sich als schwer zu regeln. Folglich werden sie auch seltener durch Dritte, z. B. durch internationale Organisationen, beendet als herkömmliche (zwischenstaatliche) Kriege.¹⁵ In der Konfliktforschung ist vor diesem Hintergrund die Unterscheidung zwischen „alten“ und „neuen“ Kriegen“ vorgeschlagen worden. Die „alten“ Kriege wurden (und werden) durch Kriegserklärung begonnen und durch Friedensschluss beendet. Sie sind im Kern „ein Kampf zwischen Soldaten, der nach Regeln, die als Kriegsrecht kodifiziert sind,“ ausgetragen werden.¹⁶ Die „neuen“ Kriege dagegen haben weder „einen identifizierbaren Anfang noch einen markierbaren Schluss“.¹⁷ Ein Krieg ist zu Ende, wenn sich die Mehrheit der Bevölkerung so verhält, als sei Frieden, und nicht aufgrund eines Rechtsakts. Die „neuen“ Kriege sind in der Regel von lang anhaltender Dauer. Es gelingt nur in seltenen Fällen, einen wirksamen *Friedensabschluss* zu erreichen. Kennzeichnend sind vielmehr *Friedensprozesse* (mit Rückschlägen und Fortschritten). „Diese Friedensprozesse sind aber in der Regel nur dann erfolgreich, wenn sie von einem Dritten moderiert wer-

12 Ebd., S. 95.

13 Christopher Daase, Krieg und politische Gewalt. Konzeptionelle Innovation und theoretischer Fortschritt; in: Gunther Helmer u. a. (Hrsg.), Die neuen internationalen Beziehungen, Baden-Baden 2003, S. 164.

14 Vgl. Bonacker/Imbusch, Zentrale Begriffe, S. 110f.

15 Vgl. Klaus Schlicht, Neues über den Krieg? Einige Anmerkungen zum Stand der Kriegsforschung in den internationalen Beziehungen; in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 9 (2002), S. 113-138.

16 Herfried Münkler, Die neuen Kriege, Reinbek 2004, S. 24.

17 Ebd., S. 27.

den, der die Gewaltoptionen der örtlichen Parteien notfalls mit überlegener Gewalt zu unterdrücken vermag und gleichzeitig erhebliche Geldmittel in den Friedensprozess investiert, um die Friedensdividende attraktiv genug zu machen“.¹⁸

Die Wirklichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen heute weist über diese Verschiebung hinaus eine Reihe von Facetten auf, die hier nur kurz benannt werden sollen:¹⁹

- „eine allgemeine Zunahme von Gewalt und die Neigung, politische und gesellschaftliche Konflikte mit Gewaltmitteln auszutragen, unterhalb der Schwelle von klassischen Staaten-Kriegen“;
- „eine zunehmende Entstaatlichung von Gewalt bis zum völligen Zerfall des staatlichen Gewaltmonopols“;
- „eine unkontrollierte Verbreitung von nuklearer Technologie, vor allem in Spannungsgebieten (Naher Osten, indischer Subkontinent, Nordkorea) und das Streben von Schwellenländern nach nuklearer Teilhabe“;
- „eine neue Qualität des internationalen Terrorismus, der als leistungsfähiges, global operierendes Netzwerk mit islamistischer Prägung jederzeit und überall auf der Welt mit hoher destruktiver Intensität zuschlagen kann“;
- „die Inanspruchnahme religiöser und theologischer Kategorien für grobe, vereinfachende, dualistische Deutungen der Wirklichkeit“.

Friedensethische Ansätze aus christlicher Verantwortung werden diesen Wandel des Kriegsgeschehens mit zu bedenken haben. Konkret geht mit diesem Wandel die wachsende Bedeutung völkerrechtlicher Instanzen (wie der Vereinten Nationen) für die Friedenssicherung einher. In rechtlich-ethischer Perspektive bricht hier die Frage auf, wie sich das Recht auf Souveränität von Staaten als Subjekten des Völkerrechts einerseits und der Anspruch auf Anerkennung fundamentaler Menschenrechte jedes einzelnen Trägers der Menschenwürde andererseits zueinander verhalten.

Diese Grundeinsichten vorausgesetzt ist im Folgenden zu fragen, welche wirkungsgeschichtlich wichtigen Ansätze der Friedensethik aus christlicher Perspektive heraus entwickelt worden sind. Dabei soll nicht die historische

18 Ebd., S. 28.

19 Ich folge hier (selektiv) Joachim Garstecki, Die aktuelle friedensethische Herausforderung als Anfrage an christliche Theologie und Gemeinde; in: Rudolf Weth (Hrsg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2007, S. 267-274, hier S. 268f.

Entstehung im Vordergrund stehen, sondern die Frage nach dem politisch-ethischen Profil dieser Ansätze.

4. Die Lehre vom Gerechten Krieg

4.1. Historische Hinweise

Die Christen der ersten drei Jahrhunderte lebten unter der Herrschaft heidnischer Regenten, die dem Christentum misstrauisch bis feindlich gegenüberstanden und den Aufstieg von Christen in gesellschaftlich einflussreiche und das System stützende Bereiche verhinderten oder sie sogar verfolgen ließen. Die Frage nach dem Militärdienst stellte sich daher zunächst noch nicht mit der Schärfe, die sie nach der Hinwendung Konstantins zum Christentum und der späteren Erhebung des Christentums zur Staatsreligion gewann.²⁰ Eine Teilnahme am Militärdienst lehnten Christen im Wesentlichen aus zwei Gründen ab. Zum einen wegen der Gefahr, im Rahmen des Militärdienstes zu religiösen Eidesbekundungen gezwungen zu werden oder an heidnischen Kult-handlungen teilnehmen zu müssen, zum anderen aus einer „rigorosen“ Interpretation des biblischen Tötungsverbot heraus, aus der die Unvereinbarkeit von Christsein und dem Ableisten des Militärdienstes folgte.²¹

Zu einer Veränderung der Problemstellung kam es mit den *Toleranzedikten Kaiser Konstantins*. Die Christen traten nun aus dem Status der verfolgten Minderheit heraus und sahen sich mit der Erwartung konfrontiert, nun auch Verantwortung für den Staat zu übernehmen. Unter diesen Bedingungen gab die Kirche die bislang allen Getauften geltende Verpflichtung zum Verzicht auf den Militärdienst auf,²² wenn auch die Teilnahme daran ebenso wenig zur generellen Pflicht erklärt wurde. Dennoch war mit dieser veränderten Problemstellung die Frage aufgeworfen, wie sich die Teilnahme am Krieg für Christen begründen lässt. Bei Augustinus (354-430) finden wir die systematische Refle-

20 Zur Entwicklung im Einzelnen vgl. Martin George, Vom Pazifismus zur kritischen Legitimation militärischer Gewalt. Auseinandersetzungen in der Alten Kirche; in: Walter Dietrich u. a. (Hrsg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 2004, S. 134-149.

21 Vgl. Thomas Hoppe, *Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums*; in: Adel Theodor Khoury u. a. (Hrsg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, Freiburg i. Br. 2003, S. 27.

22 Fälle, in denen bereits im Staatsdienst stehende Soldaten sich taufen ließen und auf diese Weise in die Kirche aufgenommen wurden, gab es allerdings schon vor der Konstantinischen Wende.

xion der Frage, ob Kriege überhaupt sittlich gerechtfertigt werden können.²³ Für Augustinus sind Kriege grundsätzlich ein schweres Übel, das zu vermeiden ist. Ihre Rechtfertigung kommt daher überhaupt nur in Betracht, wenn sie als das kleinere Übel der Wiederherstellung eines gerechteren Zustandes dienen. Zur Beantwortung der Frage, ob in der je konkreten Situation der Eintritt in einen Krieg sittlich erlaubt sei, greift Augustinus auf Kriterien zurück, die sich bereits bei Aristoteles und Cicero finden. Danach ist ein Krieg dann „gerecht“, wenn er „erstens dem Frieden dient, sich zweitens gegen begangenes Unrecht wendet, drittens von der legitimen Autorität angeordnet wird und die Kriegsführung sich viertens auf das unbedingt erforderliche Maß an Gewalt beschränkt und nicht gegen die Weisungen Gottes verstößt“.²⁴

Augustinus ist also einerseits mit der antiken Tradition dem Ziel der Eingrenzung von Kriegen verpflichtet. Andererseits stellt er die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Krieg und dem Willen bzw. den Weisungen Gottes. *Dabei gelangt Augustinus zu einer doppelten Einsicht, wenn er den „gerechten Krieg“, dessen Kriterien er angibt, nicht nur als Akt der Herstellung irdischer Gerechtigkeit sieht, sondern auch als Vollzug des göttlichen Strafgerichts an den Sündern interpretiert.* Faktisch bedeutete dies eine Ausweitung der Legitimität von Kriegen, die auf diese Weise in den Händen der Kirche sogar zu einem Mittel der Bekämpfung von Ungläubigen und Häretikern werden konnte.

4.2. Die klassischen Kriterien des Gerechten Krieges

Die Augustinische Lehre vom Gerechten Krieg und die vier dort genannten Kriterien sind durch Thomas von Aquin (1225-1274) aufgenommen und mit einer naturrechtlichen Begründung versehen worden.²⁵ Auch Thomas arbeitet heraus, dass stets der Frieden zu erstreben sei. Zugleich rechnet er damit, dass sich in der politischen Wirklichkeit die Notwendigkeit ergibt, den Krieg im Sinne einer letzten Möglichkeit (*ultima ratio*) als sittlich erlaubt zu beurteilen.

Im Zuge der Weiterentwicklung der Kriterien treten neben die Kriterien für das Recht *zum* Krieg Kriterien für das Recht *im* Krieg. „Das Recht zum Kriege befasst sich mit Fragen der Kriegslegitimation, also mit dem Problem, unter

23 Vgl. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, § XIX.

24 Peter Fonk, *Frieden schaffen – auch mit Waffen? Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik*, Stuttgart 2003, S. 27.

25 Thomas von Aquin, *Summa theologiae II-II q 40, a 1*. Thomas führt drei Kriterien auf, wobei das dritte sich aber in zwei Kriterien ausfalten lässt.

welchen Bedingungen es gerechtfertigt ist, zum Krieg zu schreiten. Dagegen ist der Gegenstand des Rechts im Kriege die Frage, welche Handlungen gegenüber dem Gegner legitim bzw. illegitim sind, wenn einmal der Kriegszustand ausgebrochen ist²⁶. Als harter Kern der in den Darstellungen der Theorie uneinheitlichen Zuordnungen lassen sich acht Kriterien feststellen, sechs des *ius ad bellum* (1-6) und zwei des *ius in bello* (7-8):

(1) Legitime Autorität (auctoritas principis)	Die Entscheidung für den Krieg darf nur von einer ordentlich eingesetzten Regierung getroffen werden.
(2) Ein gerechter Grund (causa iusta)	Die Entscheidung für den Krieg ist die Antwort auf die Herausforderung, die Gerechtigkeit selbst gegen etwas sehr Böses, z. B. einen Angriff, zu verteidigen.
(3) Die rechte Absicht (intentio recta)	Das Ziel, das bei einer Entscheidung für den Krieg angestrebt wird, muss auch die Wiederherstellung eines gerechten Friedens mit einschließen (der Krieg darf also weder ein Eroberungskrieg noch Selbstzweck sein).
(4) Der letzte Ausweg (ultima ratio)	Alle Möglichkeiten der friedlichen Konfliktlösung müssen ausgeschöpft sein, bevor es zur Entscheidung für den Krieg kommen kann.
(5) Die Aussicht auf Erfolg	Die Entscheidung für den Krieg muss sich auf die begründete Hoffnung stützen, dass die angestrebten Ziele mit den diesem Ziel angemessenen Mitteln erreicht werden können.

26 Ulrike Kleemeier, Krieg – Recht – Gerechtigkeit. Eine ideengeschichtliche Skizze; in: Dieter Janssen u. a. (Hrsg.), Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge, Paderborn 2002, S. 12.

(6) Die Verhältnismäßigkeit der Güter	Die Entscheidung für den Krieg muss sich auf die begründete Hoffnung stützen, dass das Gut, das durch den Krieg erzielt werden soll, die Schäden, die durch den Krieg (allen Beteiligten) entstehen, (deutlich) überwiegt.
(7) Die Verhältnismäßigkeit der Mittel (debitus modus)	Die eingesetzten Mittel müssen in einem direkten Verhältnis zu den angestrebten Zielen stehen.
(8) Das Diskriminierungsgebot	Die Gerechtigkeit der Kriegsführung verlangt Rücksichtnahme auf die Rechte der befeindeten Völker, sodass der (direkte) Angriff auf Zivilisten und auf zivile Ziele nicht erlaubt ist.

Die Legitimität eines Krieges kann dieser Theorie zufolge nur festgestellt werden, wenn alle diese Kriterien *kumulativ*, also gleichzeitig erfüllt sind. Wird dies beachtet, dann handelt es sich hier um eine sehr anforderungsreiche normative Theorie. Sowohl die Berechtigung zur Kriegsführung als auch die dazu erlaubten Mittel werden scharf eingegrenzt. Erlaubt ist der Krieg also überhaupt nur zur Erlangung eines höheren Gutes, nämlich des (gerechten) Friedens. Somit bildet die Lehre vom gerechten Krieg „einen Fall der Kompromissethik im herausragenden Sinn. Sie versucht, die Kriterien dafür zu formulieren, unter welchen Bedingungen das Unvereinbare – nämlich Frieden und Krieg – doch miteinander verbunden werden können: dann nämlich, wenn der Krieg konsequent der Aufgabe des Friedens untergeordnet wird“²⁷.

Theologisch voraussetzungsreich ist die Theorie bei Thomas von Aquin dadurch, dass er das Thema des Krieges im Traktat über die Liebe behandelt.²⁸ Das bedeutet: „Letztes Kriterium der Überprüfung ist somit die Vereinbarkeit des Krieges mit jener Vollform der Liebe, die Gott allein aus Gnade schenken kann. Die genannten ... Bedingungen, die erfüllt sein müssen, nennen die Voraussetzungen, damit eine Vereinbarkeit zwischen der höchsten Tugend der

27 Wolfgang Huber/Hans Richard Reuter, Friedensethik, Stuttgart u. a. 1990, S. 64f.

28 Zur theologischen Begründung überhaupt vgl. Gerhard Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Köln 1990.

Liebe und dem Übel des Krieges möglich wird“.²⁹ Für den Gebrauch der Kriterien ist damit die Frage aufgeworfen, ob sie herausgelöst aus dem geistlich-theologischen Lebenszusammenhang der Kirche überhaupt Anwendung finden können. Immerhin scheint die Befähigung zu ihrem rechten Gebrauch nach Thomas eine Frucht der durch den Heiligen Geist eingegossenen Tugend zu sein.

Die Theorie des gerechten Krieges steht bleibend in der Gefahr, ihrer ursprünglichen Intention zuwiderlaufend zur Schein-Legitimation tatsächlich ungerechter Kriege in Anspruch genommen zu werden. „Die Bemühungen am Beginn der Neuzeit um weitergehende Schärfung der Kriterien moralischer Urteilsbildung, um ihre Ausdifferenzierung und womöglich rechtliche Kodifizierung bezeugen, dass man sich dieser Gefahr immer stärker bewusst wurde“.³⁰

4.3. Die Lehre vom gerechten Krieg im Horizont der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers

Martin Luther teilt mit der scholastischen Theologie des Mittelalters das Anliegen, die Legitimität des Krieges durch restriktive Bestimmungen einzuschränken.³¹ Legitime Gründe für einen militärischen Einsatz sind für ihn allein die *Notwehr* – und in einem daraus abgeleiteten Sinne die *Nothilfe*. Die Notwehr setzt für Luther den aktiven Angriff einer gegnerischen Partei voraus. Außerdem fordert Luther, dass im Vorfeld einer militärischen Auseinandersetzung alle friedlichen Mittel ausgeschöpft werden und der Krieg tatsächlich die „ultima ratio“ darstellt.

Kennzeichnend für Luther und wirkungsgeschichtlich bedeutsam für die Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg im Luthertum ist seine Betonung der legitimen Autorität der weltlichen Obrigkeit. Sie ist, wie Luther Röm 13,1f entnimmt, direkt von Gott eingesetzt und handelt in seinem Auftrag. Rechtsprechung und Gewaltanwendung gehören zu ihrem von Gott eingesetzten und abgegrenzten Herrschaftsbereich. „Ihr Einsatz soll dazu dienen, Gerechtigkeit, Frieden und Moral (als moderne Übersetzung von Frömmigkeit) zu erhalten und zu befördern, und zwar in dem abgegrenzten Bereich der Welt, [also] des

29 Fonk, Frieden, S. 28.

30 Hoppe, Krieg, S. 36.

31 Für diesen Abschnitt beziehe ich mich vornehmlich auf die vorzügliche Arbeit von Volker Stümke, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007.

irdischen Wohlergehens der Menschen“.³² Bezogen auf den Bereich der irdischen Gerechtigkeit – die zu unterscheiden ist von der ewigen Gerechtigkeit, die im Glauben empfangen wird – kommt der weltlichen Obrigkeit eine eigenständige Entscheidungskompetenz zu – eigenständig freilich nicht Gott, sondern der Kirche gegenüber.³³ Politisches Handeln ist nach den Regeln der (weltlichen) Vernunft zu begründen und darf weder den Bereich des Glaubens für sich in Anspruch nehmen noch sich umgekehrt von diesem bestimmen lassen. Vom Christen kann erwartet werden, dass er die weltliche Obrigkeit in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben unterstützt.³⁴

„Der Christ kann und soll weltliche Dinge verrichten, solange sie nicht im Widerspruch gegen Gottes Wort stehen; er kann nach Luther sogar Henker oder Soldat werden, ohne dass diese brutale, Menschen tötende Tätigkeit sein Seelenheil verdirbt, sofern nämlich diese Berufe die Aufgabe der Obrigkeit unterstützen.“³⁵

Als Amtsperson tritt der Christ in eine Aufgabe ein, die ebenso klar begrenzt wie sie Konsequenz des Evangeliums ist. Das Handeln der Obrigkeit ist der Raum menschlichen Handelns, nicht das Seelenheil der Menschen. Sachlich hat die Obrigkeit eine Beschützerrolle, die im Einsatz für das Wohl der Guten und der Abwehr des Bösen ihren Ausdruck findet. Dieser Auftrag soll von Christen im Amt unterstützt werden, denn auch wenn es in „allen göttlichen Ämtern und Ständen viele böse Menschen [gibt]“, so „ist und bleibt [der Stand] dennoch gut“.³⁶

Während Christen im Amt für das Recht und Wohl des Nächsten eintreten sollen, ist es ihnen nicht erlaubt, um des eigenen Wohlergehens willen Widerstand zu leisten. Der Christ weiß, dass erlittenes Unrecht seinen Heilsstand nicht zu gefährden vermag, wenn er sich im festen Vertrauen an Gott hält und sich nicht selbst mit weltlichen Mitteln zu rechtfertigen und verteidigen versucht. Duldender Ungehorsam ist die persönliche Haltung, die der Liebe Christi entspricht, an der sich der Christ in seinem persönlichen Leben zu orientieren hat.

32 Ebd., S. 362. Bei Luther vgl. WA 19, S. 625,12 – 630,2 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können).

33 Vgl. Wilfried Härle, Art. Zweireichelehre II. Systematisch-theologisch; in: TRE 36, Berlin u. a. York 2004, S. 784-789, hier S. 787.

34 Denn weil die Obrigkeit das Schwert direkt von Gott erhalten hat und nicht vermittelt über die kirchliche Hierarchie, hängt ihre Autorität nicht an ihrer Christlichkeit, sondern an ihrer Schwertgewalt; vgl. Stümke, *Friedensverständnis*, S. 355.

35 Ebd.

36 WA 30 II, S. 572,11f (Predigt, dass man Kinder zur Schule halten sollte).

Luther hat diese Einsicht in ihrer schärfsten Konsequenz formuliert, wenn er dichtet:

„Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib,
lass fahren dahin,
sie haben [darau]s kein[en] Gewinn,
das Reich muss uns doch bleiben.“³⁷

Luther hebt hier auf das Erdulden ab und auf die dem Christen geschenkten Verheißungen. Er will zu Bewusstsein bringen, dass es Situationen gibt, in denen der Glaubende sich als machtlos erlebt und das ihm auf Erden Liebste loslassen muss. Dagegen gefährdet jede Form von Selbstjustiz letztlich die weltliche Ordnung, der aufgetragen ist, ihre Bürger zu schützen. Luther ist, anders gesagt, daran gelegen, „mögliche Ausnahmen [der Missachtung des staatlichen Gewaltmonopols] durch präzise Vorgaben zu begrenzen, er fürchtet sonst eine Eigendynamik kasuistischer Debatten, die letztlich zu einer Auslöschung der Rechtsstaatlichkeit und des Gewaltmonopols führen würden“.³⁸

Gleichwohl kann Luther, vor allem in seinen späteren Schriften, auch für einzelne Christen das Recht auf Notwehr anerkennen: Der Christ „kann dann stellvertretend obrigkeitliche Funktionen wahrnehmen und dem in der Räuberei lauenden Chaos als Ordnungsmacht entgegentreten“.³⁹ Luther erläutert seine Auffassung am Beispiel, dass ein Ehemann Zeuge der (versuchten) Vergewaltigung von Frau oder Tochter wird. In diesem drastischen Fall gestattet Luther es dem Mann, die Beschützerrolle der Obrigkeit zu übernehmen und gewaltsam einzugreifen. Dabei ist zu beachten: (1) Es handelt sich um Notwehr und nicht um einen politischen Aufstand. (2) Das Eingreifen unterläuft nicht die Hochachtung des Rechts, sondern bringt deren spezifische Bestimmungen für die Situation zur Geltung. (3) Die Tat geschieht in einem Moment, in dem die Obrigkeit nicht zur Stelle ist, deren Eingreifen nicht unterlaufen, sondern antizipiert und damit in letzter Konsequenz unterstützt wird.

Wird dem Christen hier im privaten Bereich ein aktives Widerstandsrecht nur ausnahmsweise, aber nicht prinzipiell eingeräumt, so hat er in der Welt des

37 Evangelisches Gesangbuch, Nr. 362, Strophe 4; zitiert nach Stümke, Friedensverständnis, S. 319.

38 Stümke, Friedensverständnis, S. 339.

39 So Helmut Thielicke, Theologische Ethik, II/2, Tübingen 21966, S. 566.

Widerstreits das Recht zu verteidigen und möglicherweise auch Gewalt auszuüben. Dabei ist jedoch festzuhalten:

(1) Luther lehnt es ab, Krieg aus geistlichen oder religiösen Motiven zu führen. Dies würde bedeuten, geistliche Ziele mit inadäquaten Mitteln der weltlichen Macht zu verfolgen und damit geistliches und weltliches Regiment zu vermischen.⁴⁰

(2) Allein ein Verteidigungskrieg kann ein gerechter Krieg sein: „Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht“, formuliert Luther.⁴¹ Ein Angriffskrieg stellt geistlich eine Anmaßung des göttlichen Richteramtes dar und bedeutet zudem ein unnötiges Blutvergießen.

(3) Selbst im Falle eines Angriffs soll die Obrigkeit zunächst verhandeln und sich um eine friedliche Lösung bemühen. Dabei muss der ernsthafte Verhandlungswille die Bereitschaft zu einem Kompromiss einschließen.

(4) Ist der Krieg auch Sache der weltlichen Gewalt, so folgt daraus nicht, dass der christliche Glaube von einer Stellungnahme zum konkreten Krieg dispensiert ist.

„Gegen die Behauptung, Krieg sei eine rein weltliche Angelegenheit, zu der man als Christ nichts sagen könne, sondern den man allein der weltlichen Vernunft zu überlassen habe, ist mit Luther festzuhalten, dass diese Einschränkung lediglich für militärische Maßnahmen gilt, die besonderes Expertenwissen erfordern. Die Christen sind durchaus gefordert, auch ihr spezifisch christliches Profil zur Sprache zu bringen.“⁴²

Dies impliziert die Akzeptanz des weltlichen Gewaltmonopols und die Unterstützung legitimer Aktionen der weltlichen Obrigkeit, aber auch den Aufruf zu Gebet und Buße.

Die Lehre vom gerechten Krieg erfährt damit bei Luther eine weitere Eingrenzung sowie eine *noch deutlichere Ausrichtung auf den Frieden als Ziel*. Die hohe Wertschätzung des Staates und seines Gewaltmonopols gewinnt angesichts der Ausbreitung von Kriegen im Zuge von Staatszerfallsprozessen besondere Bedeutung. Die Betonung der Suche nach Verhandlungslösungen unterstreicht die Bedeutung friedensstiftender Praktiken im Vorfeld kriegerischer Auseinandersetzungen. Luther stellt schließlich hohe Anforderungen an Christen im Soldatenstand. Sie sollen tugendhaft, also dem Gemeinwohl verpflichtet handeln. Die Kirche soll ihre Mitglieder in Uniform geistlich zurüsten

40 Vgl. Stümke, Friedensverständnis, S. 389ff.

41 Luther, Kriegseute, WA 19, S. 645, 9.

42 Stümke, Friedensverständnis, S. 392.

und kann positiv ihre Opferbereitschaft würdigen. Zugleich ist festzustellen, dass Luthers Obrigkeitskonzept metaphysisch und starr wirkt, weil er keine Kriterien anzugeben bereit ist, an denen überprüft werden kann, ob eine Obrigkeit noch als „Dienerin Gottes“ fungiert. Wenn es ihr Auftrag ist, die äußere Gerechtigkeit eines Gemeinwesens zu wahren, dann muss es aber auch möglich sein, politische Interessen und Praktiken moralisch zu prüfen und zu bewerten – „solange diese Prüfung nicht ihrerseits zu endgültigen Urteilen führt (und damit in den Kompetenzbereich Gottes eindringt), sondern sich auf vernünftige und rechtliche Analysen beschränkt“.⁴³

4.4. Der Gerechte Krieg im Horizont des Menschenrechtsethos

Das 20. Jahrhundert hat verbrecherische Unrechtsregimes und vernichtende Kriege gesehen. Unter dem Eindruck dieser Geschehnisse und Gefährdungslagen, die durch das atomare Wettrüsten eine noch größere Dimension erlangte, verstärkte sich die Orientierung der christlichen Friedensethik auf die Überwindung des Krieges überhaupt; Krieg, so ließ sich unter den Bedingungen einer atomenwaffenstarrten Welt sagen, führt potentiell zur Vernichtung der gesamten Menschheit und muss daher überwunden werden.

Auf römisch-katholischer Seite stellt das II. Vatikanische Konzil fest, dass „wir mit allen unseren Kräften jene Zeit vorbereiten müssen, in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann“.⁴⁴ Der Verzicht auf militärische Machtausübung wird also nicht zur Utopie erklärt, sondern als Erfordernis für das Überleben der Menschheit angesehen. Entsprechend der Fokussierung auf Maßnahmen zur Kriegsvermeidung heben auch die deutschen (römisch-katholischen) Bischöfe den umfassenderen Friedensauftrag der Kirchen hervor, den sie im Einsatz für Recht und Gerechtigkeit (bezeichnet als Friedensförderung) und im Einsatz für die Sicherung des weithin labilen Friedens (genannt Friedenssicherung) sehen.⁴⁵

Im Blick auf die Friedensförderung kommt *erstens* der Achtung der allgemeinen Menschenrechte als Grundrechten besondere Bedeutung zu. Zur Förderung des Friedens gehört es „vorrangig, immer und überall dafür einzutreten,

43 Stümke, Friedensverständnis, S. 480.

44 Gaudium et spes, § 82.

45 Vgl. Die deutschen Bischöfe, Gerechtigkeit schafft Frieden (1983), S. 38-59.

dass die Menschenrechte verwirklicht werden und die Unrechtssysteme sich wandeln“.⁴⁶ Bestandteil jeden christlichen Friedenshandelns muss es sein, „[ü]berall für die elementaren Rechte jedes Menschen ein[zu]treten, überall für Lebensbedingungen [zu] arbeiten, die seine Freiheit, seine Würde und seine Entfaltung fördern und gewährleisten“.⁴⁷ Damit greifen die Bischöfe ein Motiv auf, das sich durch das gesamte Pontifikat von Johannes Paul II. zieht, der bereits in seiner ersten programmatischen Enzyklika *Redemptor hominis* 1979 die Achtung der Menschenrechte zur Bedingung der Möglichkeit nachhaltigen Friedens erklärte.⁴⁸

Zweitens besteht effektive Friedensförderung in der Herbeiführung internationaler Gerechtigkeit. Die Friedensförderung hat bei den Ursachen bestehender Ungerechtigkeiten anzusetzen und diese zu beseitigen, konkret bei den Ursachen von Hunger und Not, der Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaftsordnung und der Diskriminierung von Minderheiten. Hinsichtlich der Friedenssicherung ist die Kriegsverhütung in den Vordergrund zu stellen. Dabei sind Mechanismen der Friedenssicherung, die auf Abschreckung des Gegners setzen, immer nur „Not-Ordnungen“, die über das Jetzt-Mögliche hinausweisen.

Zusammenfassend geht die römisch-katholische Friedensethik von der Auffassung aus, „dass es ein Ensemble *präpositiver*, d. h. jeder konkreten Rechtsordnung schon vorausliegender Normen gibt, die verschiedene rechtsethische Prinzipien wie Gerechtigkeit, Rechtssicherheit und Menschenwürde in sich vereinigen“.⁴⁹ Diese Prinzipien sind naturrechtlich grundgelegt und sind daher der Maßstab für das politische Handeln und das positive, also von Menschen gesetzte Recht.

In der Anbindung der Lehre vom gerechten Krieg an das Menschenrechtsethos vollzieht sich der Übergang von einem auf die Respektierung der Souveränität von Nationalstaaten fokussierten Sicherheitsbegriff zu einem individuenzentrierten, auf die Grundrechte des Einzelnen abhebenden Verständnis. Die Sicherheit des Menschen im Sinne der Gewährung der unveräußerlichen Fundamentalrechte, wie dem Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit, wird hier zur materialen Bezugsgröße der ethischen

46 Gerechtigkeit schafft Frieden, S. 43.

47 Gerechtigkeit schafft Frieden, S. 42.

48 Enzyklika *Redemptor hominis* von Johannes Paul II. (1979), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn 1980.

49 Fonk, Frieden, S. 42.

Reflexion. Ihr entspricht auf rechtlicher Ebene die Implementierung von Strukturen, in denen der Einzelne als Subjekt des Völkerrechts angesehen wird (z. B. in Gestalt des Internationalen Gerichtshofs für Menschenrechte).

4.5. Der Gerechte Krieg als Humanitäre Intervention

Die Lehre vom gerechten Krieg wird, wie zu sehen war, im 20. Jahrhundert neu kontextualisiert, indem sie mit einem Konzept verbunden wird, das weniger die Kriterien für den Krieg als *ultima ratio* als vielmehr die Friedensförderung und Friedenssicherung in den Vordergrund stellt und dabei auf eine Überwindung des Krieges überhaupt ausgelegt ist. Auch eine an den Grundsätzen des Menschen- und des Völkerrechts orientierte Friedensförderung entgeht jedoch nicht dem Dilemma, das letztlich schon hinter der klassischen Kriteriendiskussion steht: Einerseits soll Gewaltanwendung kein Mittel der – nationalen und internationalen – Politik sein, andererseits sind Situationen erkennbar, in denen der anhaltenden und systematischen Verletzung elementarer Menschenrechte mit ausschließlichen friedlichen Mitteln nicht Einhalt geboten werden kann. Thesenartig formuliert: „Das Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen, kann auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren, Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen.“⁵⁰

Die Notwendigkeit der Abwehr von Willkür und Gewalt folgt hier christlich-anthropologisch aus der Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen. Aggressionslust und Zerstörungswut sind im Letzten Manifestationen der sündigen Verhärtung des Menschen. „Die Bereitschaft zur Versöhnung und zum Frieden muss daher das Heimtückische und Hinterhältige des Bösen in der Welt nüchtern und wachsam im Auge behalten... Deshalb hat die Kirche immer an der Notwendigkeit festgehalten, Unschuldige gegen Gewalttat und Unterdrückung zu schützen, dem Unrecht zu wehren, Recht und Gerechtigkeit zu verteidigen.“⁵¹ Der Mensch als Sünder, so wird hier gesagt, ist nicht „dauerhaft friedensfähig“,⁵² sondern zum Bösen geneigt, durch das andere ins Unrecht gesetzt oder ihnen Unrecht angetan wird.

Die Pflicht zum Eingreifen zugunsten der Opfer von Unrecht und Gewalt folgt dabei der Anerkennung des Grundsatzes, dass die Menschenrechte und die sich in ihnen konkretisierende Anerkennung der Menschenwürde *jedem*

50 Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede (2000), § 150.

51 Die deutschen Bischöfe, Gerechtigkeit schafft Frieden (1983), S. 40.

52 Ulrich H.J. Körtner, Evangelische Sozialethik, Göttingen 2008, S. 215.

Menschen zustehen: „Wer dem Opfer ungerechter Gewalt zur Hilfe eilt, stellt sich in den Dienst eines auf Recht und Gerechtigkeit verpflichteten, eines moralischen Friedens.“⁵³ Zugleich bedarf dieser Grundsatz völkerrechtlicher Reglementarien, soll er nicht zum Freibrief für das machtpolitisch motivierte Eingreifen Stärkerer unter dem Deckmantel der Beendigung von Unrecht werden.

Das bedeutet: auch dort, wo die Lehre vom gerechten Krieg – „verantwortungspazifistisch“ – auf die Überwindung der Institution des Krieges ausgerichtet wird, bleibt die dunkle Folie menschlicher Boshaftigkeit und Sünde zumindest im Hintergrund wahrnehmbar. Weil aber das Ziel die dauerhafte Überwindung des Krieges ist, soll auch in der *Terminologie* der Ausnahmecharakter solcher Kriegshandlungen zum Ausdruck kommen, die der Beendigung eines gravierenden Unrechtszustandes dienen. In der neueren Diskussion wird daher statt vom gerechten Krieg eher von der bewaffneten bzw. der humanitären Intervention gesprochen.

Von einer humanitären Intervention wird dann gesprochen, wenn „ein Staat, eine Gruppe von Staaten oder eine internationale Vereinigung Militär in ein fremdes Staatsgebiet entsendet, um die Bevölkerung des fremden Staates vor schweren Menschenrechtsverletzungen zu schützen.“⁵⁴ Legitimer Grund dafür, die Souveränität eines Staates zu verletzen, können „nur aktuelle, schwerste Unrechtshandlungen sein, die die minimale Friedensfunktion einer politischen Ordnung überhaupt beseitigen und der Selbstbestimmung der Bevölkerung die Grundlage entziehen, indem ganze Gruppen einer Bevölkerung an Leib und Leben bedroht und der Vernichtung preisgegeben werden.“⁵⁵ Die Kriterien für die moralische Legitimität einer humanitären Intervention lassen sich noch näher ausdifferenzieren:⁵⁶

53 Otfried Höffe, Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen; in: Dieter Janssen u. a. (Hrsg.), Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge, Paderborn 2003, S. 139-155, hier S. 142.

54 Wilfried Hinsch/Dieter Janssen, Menschenrechte militärisch schützen. Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen, München 2006, S. 31. Das bedeutet in der Regel zugleich, dass es sich um eine Intervention in einen Staat handelt, „ohne dass von ihm Aggression oder Gefährdung gegenüber anderen Staaten direkt ausgeht“, so Michael Haspel, Friedensethik und humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 99.

55 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007, § 112.

56 Vgl. Hinsch/Janssen, Menschenrechte, S. 86.

1) Es werden grundlegende Menschenrechte ernsthaft verletzt (oder bedroht): insbesondere das Recht auf Leben, das Recht auf körperliche und seelische Unversehrtheit und das Recht auf elementare menschliche Freiheiten.

2) Bei den Rechtsverletzungen handelt es sich nicht um Einzelfälle. Sie resultieren vielmehr aus einem ausgedehnten und systematischen Angriff auf Personen, die typischerweise aufgrund ihrer ethnischen, kulturellen, religiösen und sozialen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bevölkerungsgruppe diskriminiert werden.

3) Die Angriffe gehen entweder von der Regierung des betroffenen Staates selbst aus oder diese Regierung ist unwillig oder unfähig, den Angriffen Einhalt zu gebieten.

Das Konzept der humanitären Intervention modifiziert die klassische Frage nach den Kriterien des gerechten Krieges an zwei wesentlichen Punkten. Zum *Ersten* werden die Legitimationsgründe nicht auf der Ebene der Verletzung der Souveränität eines Staates (durch einen Angriffskrieg), sondern an der gravierenden und kollektiven Verletzung von Menschenrechten aufgesucht. Dabei ist nach Michael Haspel ein komprehensives, d. h. umfassendes Menschenrechtsverständnis zugrunde zu legen, demzufolge *alle massiven* Menschenrechtsverletzungen Gründe für ein humanitäres Eingreifen sein können. Sind die Menschenrechte unteilbar, dann ist nach Haspel nicht nur der systematische und kollektive Angriff auf das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person, sondern auch „die massive Beeinträchtigung sozialer und kultureller Rechte ... sowie die Verletzung der Menschenrechte der dritten Generation, wie z. B. das Recht auf Entwicklung“ Legitimationsgrund für humanitäre Interventionen.⁵⁷ Zugleich räumt er ein: Was allerdings massive Menschenrechtsverletzungen sind und ab welchem qualitativen und quantitativen Tatbestand sie eine Intervention rechtfertigen, ist schwer zu entscheiden.⁵⁸

Diese Schwierigkeit dürfte maßgeblich in der komprehensiven Fassung von Haspels Menschenrechtsbegriff begründet liegen. Da allein schon die Frage, ob Menschenrechte der dritten Generation überhaupt den Menschenrechten zugeordnet werden sollten, umstritten ist,⁵⁹ dürfte die Unterscheidung zwischen grundlegenden und nicht-grundlegenden Menschenrechten im Blick auf die legitime Begründung humanitärer Interventionen weiter führen. Das Kon-

57 Vgl. Haspel, Friedensethik, S. 102f.

58 Ebd., S. 102.

59 Kritisch dazu Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechts-ethik, Gütersloh 2006, S. 456ff.

zept der *Basic Rights* (Henry Shue) geht von der Überlegung aus, dass bestimmte Menschenrechte vorrangig sind, weil sie die Grundlage dafür darstellen; „dass alle anderen Menschenrechte überhaupt in Anspruch genommen werden können“.⁶⁰ Als solche grundlegenden Menschenrechte sind das Recht auf Leben, Freiheit und leibliche Unversehrtheit der Person anzusehen. Legitimationsgründe für humanitäre Interventionen sollten schon deshalb auf die systematische und kollektive Verletzung dieser Fundamentalrechte beschränkt werden, weil ihr Unrechtscharakter kulturübergreifend einsichtig ist: „Überall gelten die Plünderung und Brandstiftung, die Vertreibung von Zivilisten, die Exekution unbewaffneter Menschen und die Vergewaltigung von Frauen als *massives Unrecht*“.⁶¹

Zum *Zweiten* wird nun der Schutz der grundlegenden Menschenrechte in ein völkerrechtliches Sicherheitssystem eingebunden, in dem nicht mehr souveräne Staaten, sondern überstaatliche Organisationen, wie die Vereinten Nationen, die letzte Instanz darstellen. Eine – und es sei humanitäre – Intervention ist immer „ein schwerwiegender Eingriff in die Souveränität eines anderen Staates. Unmöglich kann jeder Staat (oder jedes beliebige Bündnis von Staaten) innerhalb einer internationalen Rechtsgemeinschaft ein Recht zu einem solchen Eingriff haben, ohne dass das internationale Recht selbst seine Frieden stiftende Funktion verlöre“.⁶² Daher bedürfen Eingriffe in die Souveränität eines Staates – und zwar bereits unterhalb der Ebene militärischer Gewalt – grundsätzlich der Sanktionierung durch eine Rechtsinstanz, die *erstens* minimalen Gerechtigkeitsstandards genügt und *zweitens* die Autorität zur nötigenfalls auch gewaltsamen Rechtsdurchsetzung besitzt.⁶³

Kontrovers diskutiert wird die Frage nach der tatsächlichen Leistungsfähigkeit der völkerrechtlichen Institutionen. Erkennbar sind diese Institutionen in beiden gerade genannten Hinsichten anders aufgestellt als zumindest die Rechtsorgane der westlichen Staaten. So spricht Otfried Höffe davon, dass

60 Michael Haspel, Die „Theorie des gerechten Krieges“ als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen; in: Jean-Daniel Strub u. a. (Hrsg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, S. 209-225, hier S. 217.

61 Höffe, *Humanitäre Intervention?*, S. 143. Ähnlich Martin Honecker: „Ein Menschenrechtsprotektionismus kann sich nur auf einen strengen, minimalistischen Menschenrechtsbegriff stützen“. *Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg*; in: Peter Dabrock u. a. (Hrsg.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen*, Gütersloh 2003, S. 251-268, hier S. 264.

62 Hinsch / Janssen, *Menschenrechte*, S. 96.

63 Vgl. ebd., S. 96f.

die Vereinten Nationen „seit ihrer Gründung unter „einem gravierenden Geburtsfehler, sogar einem rechtsmoralischen Widerspruch [leiden]. Ihre Verfassung, die Charta, verpflichtet sie auf universale Menschenrechte und zementiert doch im Sicherheitsrat partikuläre Interessen“.⁶⁴ Auch ist nicht zu übersehen, dass das Völkerrecht auf freiwillige Anerkennung durch die Staatengemeinschaft angewiesen ist. Es lebt von der „Kooperationsbereitschaft der Staaten“,⁶⁵ die unterschiedlich ausgeprägt und auch konfliktbezogen nicht unveränderlich ist. Dennoch bietet das Völkerrecht ungeachtet seines defizitären Status unter den geltenden Bedingungen wirksame Möglichkeiten, Öffentlichkeit für Menschenrechtsverletzungen herzustellen und Sanktionsmaßnahmen – bis hin zur *ultima ratio* einer humanitären Intervention – zu implementieren. Zugleich birgt die grundsätzliche Befürwortung humanitärer Interventionen, gerade angesichts der erwähnten den völkerrechtlichen Sicherungssystemen einwohnenden Ambivalenzen die „Gefahr eines neuen Interventionismus und einer Remilitarisierung internationaler Politik“,⁶⁶ die nicht aus dem Blick geraten darf.

Im Sinne einer kritischen Würdigung lässt sich sagen: Die massiven Unrechtserfahrungen im 20. Jahrhundert, die atomare Bedrohung und der Übergang zu einer Wirklichkeit „neuer“ Kriege haben den Kontext der Lehre vom gerechten Krieg verändert. Diese Veränderungen sind an den Vertretern dieser Lehre nicht spurlos vorübergegangen und haben zu einer immer stärkeren Konzentration auf die Überwindung des Krieges überhaupt geführt. Dennoch bleibt es dabei: Auch mit der Ausrichtung der Lehre vom gerechten Krieg auf das Ziel einer dauerhaften Überwindung des Krieges ist der Frage nach der *ultima ratio* im Falle schwerster Menschenrechtsverletzungen nicht zu entkommen. Die Frage, ob das völkerrechtliche Gebot der Anerkennung staatlicher Souveränität der – gegebenenfalls bewaffneten – Sicherung grundlegender Menschenrechte vorzuordnen ist oder nicht, ist „gleichbedeutend mit der Frage, ob die internationale Gemeinschaft Verstößen gegen die elementaren Normen des menschlichen Zusammenlebens tatenlos zuschauen dürfe oder sie sich nicht vielmehr für die Rechte derer einsetzen müsse, die das mit ihren eigenen Möglichkeiten nicht mehr leisten können“.⁶⁷ Christlich-ethisch formu-

64 Höffe, Humanitäre Intervention?, S. 149.

65 Huber, Rechtfertigung und Recht, S. 438.

66 Ulrich Körtner, „Gerechter Friede“ – „gerechter Krieg“. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100 (2003), S. 348-377, hier S. 376.

67 Fonk, Frieden, S. 46.

liert: Unter der Signatur einer immer noch von der Sünde des Menschen bestimmten Welt ist Gottes „vorrangige Option für Gewaltlosigkeit“ zu vermitteln mit seiner „vorrangigen Option für Gewaltopfer“.

Die Fokussierung auf Menschenrechtsverletzungen und das dadurch möglicherweise erforderliche (militärische) Eingreifen steht freilich immer in der Gefahr, jene Praktiken in den Hintergrund treten zu lassen, die – unterhalb der Schwelle im Vorfeld militärischer Interventionen – auf die Förderung und Sicherung eines auf Dauer gestellten Friedens notwendig und geboten sind. Christlich-theologisch gewendet: Die kritische Wahrnehmung dessen, wozu der Mensch (schrecklicher Weise) *fähig* ist, darf nicht aus dem Blick geraten lassen, wozu er (von Gott) *berufen* ist.

5. Das Konzept des Gerechten Friedens

5.1. Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden

Das Konzept des gerechten Friedens ist in Deutschland erstmalig auf der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1989 in Dresden greifbar geworden. In der dort verabschiedeten Erklärung heißt es u. a.:

„Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende. Daher muss schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemeinmenschliche Werte bezogen ist. Dies im Dialog mit Andersgläubenden und Nichtgläubenden zu erarbeiten, ist eine langfristige ökumenische Aufgabe.“⁶⁸

Damit wird das Konzept des gerechten Friedens – in Deutschland – von Anfang an unter dem Vorzeichen der Abgrenzung gegen die Lehre vom gerechten Krieg entwickelt.⁶⁹ Heute wird allerdings auch hierzulande diskutiert, ob der

68 Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Dresden – Magdeburg – Dresden, EKD-Texte 38, Hannover 1991, S. 32.

69 Dazu schreibt Jean-Daniel Strub, dessen hochinstruktiver Studie ich wesentliche Einsichten für diesen Abschnitt verdanke: „Ein Blick in die Literatur der vergangenen Jahre macht deutlich, dass die Rezeption und der Umgang mit der Theorie des gerechten Krieges im außereuropäischen theologischen Diskurs sowie in weiten Teilen der politischen Philosophie und Ethik wesentlich unverkrampfter geschieht, als es etwa im deutschsprachigen friedensethischen Kontext der Fall ist“, Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs, Stuttgart 2010, S. 26, Anm. 56.

gerechte Friede tatsächlich *Ersatz*⁷⁰ für die oder eher *Fortschreibung*⁷¹ der Lehre vom gerechten Krieg ist. Die Angrenzung beider Konzepte voneinander lebt wesentlich von der These, dass im Konzept des gerechten Friedens der Krieg überhaupt delegitimiert sei. Die Frage, wann ein Krieg gerecht sei, könne nicht länger gestellt werden. Im Unterschied dazu führt der Aufweis der Kontinuitäten zwischen beiden Konzepten in der Regel über den Hinweis auf die offenkundige Unverzichtbarkeit von *Kriterien*, die in Anschlag gebracht werden müssen, egal, ob die Frage nach der Legitimität eines gerechten Krieges oder aber – wie es in der EKD-Friedensdenkschrift von 2007 heißt – des Einsatzes „rechtserhaltender militärischer Gewalt“ gestellt wird.⁷² Für Ulrich Körtner zeigt die Kriteriendiskussion, dass die Lehre vom gerechten Krieg im Konzept des gerechten Friedens „nicht gänzlich verworfen, sondern neu interpretiert wird“.⁷³

Diese in der Sache wenig ertragreiche Diskussion soll hier hinter wichtigen Fragen, die das Selbstverständnis der Konzeption des gerechten Friedens berühren, zurückstehen. So ist zum einen zu untersuchen, in welchem Verhältnis hier Gerechtigkeit und Frieden stehen, zum anderen ist der Frage nachzugehen, wie sich der gerechte Friede zum göttlichen *Schalom* verhält.

70 Diese Tendenz kennzeichnet die EKD-Denkschrift *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007. Auch Wolfgang Huber spricht verschiedentlich davon, dass sich die EKD klar von der Lehre vom gerechten Krieg verabschiedet habe, denn: „Die Lehre vom gerechten Krieg ist an der Vorstellung von einer Rechtfertigungsfähigkeit des Krieges anhand naturrechtlicher Maßstäbe orientiert. Beide Teile dieser Vorstellung sind uns abhanden gekommen. Wir glauben nicht mehr, dass der Krieg sich rechtfertigen lässt“, Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden. Die Friedensethik der EKD in den letzten 25 Jahren; in: Hans-Richard Reuter (Hrsg.), *Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert*. 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung Juni 2008 in Münster, Münster 2009, S. 147-179, hier S. 163.

71 So Wolfgang Huber explizit, im Kontext aber wenig überzeugend, in: Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik; in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 49 (2005), S. 113-130, hier S. 128. Vgl. aber Martin Honecker, *Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg*; in: Peter Dabrock u. a. (Hrsg.), *Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen*, Gütersloh 2003, S. 251-268, sowie Ulrich H.J. Körtner, „Gerechter Friede“ – gerechter Krieg“. *Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen*; in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 100 (2003), S. 348-377.

72 Wolfgang Huber sieht dann auch die Kriterien nicht als obsolet an, betont aber: „[D]ie Aussage, dass man sich nach den Regeln des Rechts u.U. an kriegerischer Gewaltanwendung beteiligen darf, ist etwas anderes, als den Krieg zu rechtfertigen“, Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden, S. 163. Die entscheidende Frage ist meines Erachtens jedoch, ob dies für die *Unrechtsopfer* einen Unterschied macht oder nur für den friedensethischen Analytiker.

73 Körtner, *Gerechter Friede*, S. 356.

5.2. Gerechtigkeit und Frieden

Die EKD-Friedens-Denkschrift von 2007 entfaltet zunächst den biblisch-theologischen Begründungszusammenhang für die Interdependenz von Gerechtigkeit und Frieden.⁷⁴ Dabei wird neben Ps 85,11 auch auf Jes 32,17 verwiesen, wo es heißt: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird Frieden sein und der Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für immer“. Das biblische Friedensverständnis, so heißt es dann weiter, enthalte durch die Bezugnahme auf die Gerechtigkeit ein Kriterium der Unterscheidung von „wahrem“ und „faulem“ Frieden (§ 75). Allerdings soll das Verhältnis von Gerechtigkeit und Frieden nicht als Mittel-Zweck-Relation aufgefasst werden. Vielmehr interpretierten sich Friede und Gerechtigkeit gegenseitig (§ 77): „Der Friede als 'Frucht' oder 'Werk' der Gerechtigkeit ist nicht äußerliches Resultat eines davon unabhängigen Handelns, vielmehr kann das friedensstiftende gerechte Handeln seinerseits nur im Frieden geschehen und aus ihm hervorgehen“ (§ 76).

Der Frieden im biblischen Sinn der Gabe Gottes wird hier vom gerechten Frieden als der Frucht menschlichen Tuns durchaus unterschieden. Allerdings soll ersterer als *regulative Idee* im Sinne eines Leitbilds für das politische Handeln dienen. Die Praxis des gerechten Friedens wird im Sinne eines mehrdimensionalen Friedensbegriffs interpretiert. Als grundlegend gilt die „Achtung der gleichen menschlichen Würde“ (§ 79), wodurch überhaupt erst die menschliche Existenzerhaltung und Existenzentfaltung möglich wird. Diese Basisdimension lässt sich dann näher auffächern, insofern friedensfördernde Prozesse dadurch charakterisiert sind, dass sie „in innerstaatlicher wie in zwischenstaatlicher Hinsicht auf die *Vermeidung von Gewaltanwendung*, die *Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt* sowie auf den *Abbau von Not* gerichtet ist“ (§ 80). Dabei soll Frieden nicht als Zustand verstanden werden, sondern als „ein gesellschaftlicher Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit – letztere jetzt verstanden als politische und soziale Gerechtigkeit, d. h. als normatives Prinzip gesellschaftlicher Institutionen“ (ebd.). Dieser Prozess bedarf, so die Denkschrift, der Absicherung durch Institutionen des Rechts und der kollektiven Sicherheit.

Nicht ganz deutlich wird allerdings, ob die so bezeichneten Dimensionen des gerechten Friedens dem *Friedensbegriff* zuzuordnen sind (das hieße: Ohne diese Dimensionen handelt es sich nicht um den gerechten Frieden) oder ob sie

74 Aus Platzgründen wird hier nicht auf die Erklärung der deutschen (römisch-katholischen) Bischöfe, *Gerechter Friede* (2000), eingegangen; vgl. zur Analyse aber Strub, *Gerechte Friede*, S. 62-74.

als *Friedensbedingungen* anzusehen sind (das hieße: Es müssen diese und jene Bedingungen gegeben sein, damit ein gerechter Friede entstehen kann).⁷⁵ Sachlich zutreffend dürfte sein, sie zunächst einmal als Friedensbedingungen aufzufassen. Denn Frieden dürfte nur herzustellen sein, wenn ein gewisses Maß von Gewaltfreiheit bereits erreicht ist. Auch Maßnahmen zum Abbau materieller Not sind „zumindest *auch* Bedingungen dafür..., dass der Prozess hin zu einem gerechten Frieden in Gang gesetzt werden kann“.⁷⁶ Sauberer zu unterscheiden wäre also „zwischen Bedingungen, welche die Entstehung eines gerechten und damit dauerhaften Friedens *ermöglichen* und denjenigen, die das *Erreichen dieses Ziels* anzeigen“.⁷⁷

5.3. Gerechter Friede und göttlicher *Schalom*

Das Konzept des gerechten Friedens nimmt theologisch seinen Ausgang beim *Schalom* der biblischen Tradition. So formuliert die EKD-Friedensdenkschrift von 2007: „Friede im Sinne der biblischen Tradition bezeichnet eine umfassende Wohlordnung, ein intaktes Verhältnis der Menschen untereinander und zur Gemeinschaft, zu sich selbst, zur Mitwelt und zu Gott, das allem menschlichen Handeln vorausliegt und nicht erst von ihm hervorgebracht wird“ (§ 75). Frieden ist damit deutlich mehr als die Abwesenheit oder der Verzicht auf Gewalt.

Nun wird *einerseits* durchaus betont, dass die Vollendung der Welt in Gerechtigkeit und Frieden „Kennzeichen des Reiches Gottes, nicht politische Ordnung [ist]“ (§ 74). *Andererseits* grenzen sich die Vertreter des gerechten Friedens aber auch sehr dezidiert von einem „negativen“ Friedensverständnis ab, das „lediglich“ die Abwesenheit von Gewalthandlungen meint. Demgegenüber wird der Begriff des gerechten Friedens in dem oben skizzierten Sinne qualitativ hoch aufgeladen, wobei nicht selten der Eindruck entsteht, dass die Grenzen zwischen diesem aufgeladenen Friedensbegriff und dem biblischen *Schalom*-Verständnis verschwimmen. Folge solcher Entgrenzungen ist es, dass die Operationalisierbarkeit des Konzepts leidet, weil auf irgendeine Weise alles (Gute), was Menschen tun, dem gerechten Frieden dient. Theologisch problematisch ist hier, dass die Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und dem Tun des Menschen verdunkelt wird. Das birgt die Gefahr der Selbst-

75 So kritisch Strub, Gerechte Friede, S. 81 ff.

76 Ebd., S. 85.

77 Ebd.

überschätzung des Menschen und droht die kategoriale Weltüberlegenheit Gottes in Vergessenheit geraten zu lassen.

Der Weite, aber auch der damit drohenden Konturlosigkeit der Vorstellung vom gerechten Frieden, ist die Leistungsfähigkeit eines recht verstandenen „engen“ Friedensbegriffs entgegenzuhalten. Wird Frieden in diesem engen Sinne nicht einfach – und schon terminologisch problematisch – lediglich als die „Abwesenheit kriegerischer Gewalt“ (miss)verstanden, sondern im Sinne der „Dauerhaftigkeit der Überwindung kriegerischer Gewalt“,⁷⁸ dann erweist sich diese enge Begriffsbestimmung als anspruchsvoll und voraussetzungsreich. Denn ein „gewisses Maß an sozialer Gerechtigkeit sowie je nachdem andere der bisher genannten Faktoren werden ... erfüllt sein müssen, soll Friede als auf Dauer gestellte Abwesenheit kriegerischer Gewalt möglich sein“.⁷⁹

Im Sinne einer kritischen Würdigung lässt sich im Blick auf das Konzept des gerechten Friedens festhalten:

- 1.) Da Konzept des gerechten Friedens stellt in zentralen Hinsichten keine tatsächliche Überwindung der Lehre vom gerechten Krieg dar. Auch der – sachlich berechtigte – Hinweis auf veränderte weltpolitische, sicherheitsrelevante und militärstrategische Veränderungen führt nicht über die Einsicht hinaus, dass Frieden im Sinne der auf Dauer gestellten Abwesenheit kriegerischer Gewalt (a) den Schutz der – unteilbaren – Menschenrechte zur Bedingung wie auch zum Gegenstand hat und (b) die Identifizierung von Konfliktslagen, in denen eine humanitäre Intervention gemäß den Standards des Völkerrechts erlaubt ist, des Rückgriffs auf bestimmte Kriterien bedarf (die dann in der Regel der Tradition des gerechten Krieges entnommen werden).
- 2.) Um die Interdependenz von Gerechtigkeit und Frieden präzise beschreiben zu können, dürfte es hilfreich sein, (mit Jean-Daniel Strub) zwischen *Friedensbegriff* und *Friedensbedingungen* zu unterscheiden. Zu unterscheiden ist zwischen den Bedingungen, die zur Herstellung eines gerechten Friedens notwendig sind, und dem, was den gerechten Frieden in der Sache ausmacht. Damit ist nicht ein Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden bestritten, aber verhindert, dass beide Begriffe letztlich in einer Weise aufgeladen werden, die sie redundant erscheinen lässt.

78 Ebd., S. 134 (im Original kursiv).

79 Ebd., S. 135.

3.) Schließlich darf der göttliche *Schalom* als regulative Idee schon aus Erlösungstheologischen Gründen nicht mit dem friedensethischen Leitbild des gerechten Friedens identifiziert werden. Göttliches Handeln und menschliches Tun sind voneinander zu unterscheiden, auch wenn ersteres der Maßstab ist, an dem sich letzteres zu messen hat. Friedensförderung zielt auch dort, wo sie zu Unrecht verübter Gewalt Einhalt gebietet, auf die Sicherung des Friedens. Demgegenüber gehört eine gewaltlose Welt „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 der Gewalt aus der Welt schaffen“.⁸⁰

6. Der christliche Pazifismus

6.1. Begriff und Ausprägungen des christlichen Pazifismus

Obwohl der Begriff des Pazifismus erstmals 1901 Verwendung fand,⁸¹ ist die damit bezeichnete Überzeugung, gerade auch in ihrer religiösen Ausprägung, älter. Das Thema dieses Beitrags legt eine Konzentration auf die Argumentationen des *christlichen* Pazifismus nahe, ohne dass damit das Vorhandensein und die geschichtliche Bedeutung anderer Richtungen des Pazifismus bestritten sein sollen.⁸² Noch bevor es überhaupt möglich ist zu bestimmen, was genau das Programm eines christlich begründeten Pazifismus ausmacht, muss darauf hingewiesen werden, dass selbst die Beschränkung auf den christlichen Pazifismus zu weiteren Differenzierungen nötigt. So hat der mennonitische Theologe John Howard Yoder mindestens siebzehn Typen des christlichen Pazifismus identifiziert.⁸³ Es ist hier nicht der Raum und auch nicht notwendig, diesen feinen Verästelungen nachzugehen.

Im Horizont der reformatorischen Kirchen hat, v. a. im angelsächsischen Raum, das Zeugnis der sogenannten „Historischen Friedenskirchen“ Bedeutung erlangt. Zu ihnen zählen die Mennoniten, die Quäker und die Kirche der

80 Körtner, Gerechter Friede, S. 371.

81 Wolfgang Huber/Hans Richard Reuter, Friedensethik, Stuttgart 1990, S. 111.

82 So unterscheidet Wolfgang Lienemann zwischen dem religiösen, dem moralisch-weltanschaulichen, dem anarcho-syndikalistischen und dem politisch-wissenschaftlichen Pazifismus; vgl. Verantwortungspazifismus (*legal pacifism*). Zum politischen Gestaltungspotential pazifistischer Bewegungen im Blick auf das Völkerrecht; in: Jean-Daniel Strub (Hrsg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs, Stuttgart 2007, S. 75-100, hier S. 77ff. Huber/Reuter unterscheiden, einfacher, zwischen „organisatorischem“ und „Gesinnungspazifismus“, Friedensethik, S. 106ff.

83 Vgl. John Howard Yoder, Nevertheless. Varieties of religious pacifism, Scottsdale 1971.

Brüder.⁸⁴ *Ihr Friedenszeugnis hat seine Wurzeln in einer messianischen Christologie, die im gewaltlosen und zum Leiden bereiten Weg Jesu in Verbindung mit der die Macht des Bösen überwindenden Kraft seiner Auferstehung den Ermöglichungsgrund eines messianischen Lebensstils für die Nachfolger Jesu sieht.* Von diesem christologischen Motiv aus entwickelten sich sowohl Strömungen, die diesen Lebensstil in der Zurückgezogenheit von der Welt leben, als auch Strömungen, die diesen Impuls in die Welt hineintragen wollten. Im folgenden Abschnitt soll der Ansatz des christlichen Pazifismus exemplarisch am – so die Selbstbezeichnung – „Pazifismus der messianischen Gemeinschaft“ des mennonitischen Theologen John Howard Yoder erläutert werden.⁸⁵

6.2. Trinität und Gewaltfreiheit – der Weg der messianischen Gemeinschaft

Obwohl Yoder die Trinitätslehre nicht explizit zum Ausgangspunkt seines Nachdenkens über den Weg der trinitarischen Gemeinschaft macht, bietet sie ein sachgemäßes Gliederungsprinzip für die Argumente, die Yoder für den Weg „gewaltfreier Initiativen“ (er spricht von „nonviolent action“) entwickelt.

Yoder sieht das Grundböse der Gewalt erstens darin, dass sie sich gegen einen Menschen richtet, den Gott nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Weil Gott sich in einer im Horizont seiner Schöpfung einzigartigen Weise mit dem Menschen verbunden hat, ist die Anwendung von Gewalt gegen Menschen zugleich ein Angriff auf den Schöpfer.⁸⁶ Die Würde und Einzigartigkeit des einzelnen Menschen zu missachten, ist in letzter Konsequenz Gotteslästerung. Sie unterscheidet sich darin qualitativ von anderem Unrecht, das sich gegen andere Menschen richtet, diese aber nicht auslöscht (z. B. Raub).

Das *zweite* – in der Ordnung der Erkenntnis aber vorgeordnete – theologische Begründungsmotiv für den Pazifismus der messianischen Gemeinschaft ist die konkrete geschichtliche Tatsache der Selbsterschließung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Christen bekennen sich zu Jesus als dem Herrn, in dessen Leben und Sterben das Friedensreich Gottes angebrochen ist. Losgelöst von

84 Für einen Überblick vgl. Andrea Lange, Das ökumenische Friedenszeugnis der „Historischen Friedenskirchen“; in: Hofheinz, Ernstfall Frieden, S. 103-116.

85 Ich beziehe mich dabei nicht ausschließlich, aber vorrangig auf John Howard Yoders frühes Buch Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981 (engl. 1972) sowie auf sein letztes Buch The war of the lamb. The ethics of nonviolence and peacemaking, hrsg. von Glen Stassen u. a., Grand Rapids 2009.

86 Vgl. Yoder, War of the lamb, S. 38.

der durch ihn initiierten messianischen Gemeinschaft, so Yoder, ist Gewaltlosigkeit kein einsichtiges Konzept. Der gedankliche Ausgangspunkt ist damit weder eine bestimmte Praxis noch ein abstraktes Prinzip der Gewaltlosigkeit, sondern das durch das Anbrechen des Gottesreiches der messianischen Gemeinschaft ermöglichte neue – gewaltlose – Sein.

In Jesus offenbart Gott sich als Befreier seines Volkes. Der Weg Jesu ist der Weg des gewaltlosen Befreiers, der Menschen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit nötigt, sondern sie zur Umkehr ruft.⁸⁷ Zugleich weist Jesus andere, gewaltlose Möglichkeiten, die Gottesherrschaft aufzurichten, zurück. Er lädt die Menschen dazu ein, durch das Halten der Weisungen Gottes, das Leben aus der Wahrheit und das Lieben ihrer Feinde Anteil am vollkommenen Wesen Gottes zu gewinnen und so dem Reich des Vaters in dieser Welt zu dienen.

Mit dem Begriff Gottesreich gebraucht Jesus eine Sprache, die politisch hoch aufgeladen war und Erwartungen weckte, die zu erfüllen er nicht bereit war. Zugleich bedeutet Herrschaft bzw. Reich Gottes, dass Gottes Gerechtigkeit die radikale Infragestellung aller weltlichen Ordnungen ist. Das heißt: Das Reich Gottes ist eine soziale Ordnung *eigener*, göttlicher Qualität, die sich jedoch nicht mit einem Raum *jenseits* der sozialen Ordnungen dieser Welt zufriedengibt, sondern bestehende Ordnungen als Gott unterworfenen Mächten in Dienst, aber auch in Frage stellt.⁸⁸ Dass Jesus die Herrschaft des Römischen Reiches akzeptierte und sie nicht gewaltsam zu überwinden trachtete, entspricht nach Yoder der subversiven Strategie, mit der schon Propheten wie Jeremia ihre moralische Integrität in Zeiten der Unterdrückung bewahrt hatten. Gott ist es, der die Mächte im Verhältnis zu seiner eigenen Herrschaft „ordnet“, was bedeutet, dass er ihren Machtanspruch begrenzt und die Kriterien, nach denen sich ihr Dienst bestimmt, diesen Machtanspruch zugleich auch beschränkt.

Der Weg Jesu Christi führt ans Kreuz. Dieses Kreuz ist der Preis für die gesellschaftliche Unangepasstheit Jesu.⁸⁹ Am Kreuz tobt sich die menschliche Gewalt an dem Sohn Gottes aus, dessen Leiden und Sterben die Gewaltspirale menschlicher Rache durchbricht und die Herrlichkeit Gottes aufscheinen lässt. Im unschuldigen Leiden des Sohnes wird der Sieg über menschliches Vergel-

87 Vgl. Yoder, *Nevertheless*, S. 126.

88 Im Verständnis der Staaten als Christus unterstehenden Mächten erweist sich Yoder als abhängig von Karl Barths Überlegungen in: *Rechtfertigung und Recht*, Zürich 1998 (Nachdruck 1938).

89 Vgl. Yoder, *Weg Jesu*, S. 88.

tungsstreben errungen.⁹⁰ Im Kreuzesgeschehen wird damit die konkrete gesellschaftliche Bedeutung des Weges Jesu offenbar: Sie liegt in dessen Beziehung zu Feindschaft und Macht als konkreten Weltwirklichkeiten. Der Weg Jesu entfaltet sich als Gegenentwurf zu den Mustern dieser Welt: „Dienen ersetzt Herrschaft, Vergebung überwindet Feindseligkeit.“⁹¹

Der *dritte* theologische Bezugspunkt für den Weg der Gewaltlosigkeit der messianischen Gemeinschaft ist die Auferstehung Jesu und die Ausgießung des Geistes an Pfingsten. Im Geschick Jesu und mit der Sendung seines Geistes ist „ein Teil des kommenden Königreiches schon in unsere Geschichte eingebrochen“. Weil dies so ist, „kann die Gemeinde jetzt das neue Leben des Gottesreiches in den gesellschaftlichen Strukturen leben“.⁹² *Die so von Christus ins Dasein gerufene messianische Gemeinschaft ist eine neue soziale Wirklichkeit*. Sie ist dazu berufen und bevollmächtigt, die Welt zu verändern, was nur möglich ist, wenn die Kirche als Struktur und gesellschaftliche Macht ihr abweichendes Wertesystem innerhalb der Strukturen der geschaffenen Welt lebt.

6.3. Das Friedensreich Gottes und die Frage nach Gewalt in der Bibel

Yoder ist überzeugt davon, dass der Pazifismus keine hinreichend breite biblisch-theologische Basis hat, wenn er sich selektiv allein auf *einen* biblischen Traditionsstrang, z. B. auf die Antithesen der Bergpredigt, bezieht, und andere, nämlich blutige und gewalttätige Texte der Bibel ausblendet. Vielmehr hat ein Pazifismus, der sich als biblisch gegründet verstehen möchte, solche Texte in hermeneutisch verantwortlicher Weise zu integrieren.

Die Berichte kriegerischer Gewalt im Alten Testament erschließen ihren Sinn Yoder zufolge nicht dadurch, dass wir sie mit den Kriegen unserer Zeit vergleichen, sondern dadurch, dass wir sie mit anderen Weisen der religiösen Rechtfertigung von Macht in der damaligen Zeit vergleichen. Vor diesem Hintergrund lassen sich die an den alttestamentlichen Kriegserzählungen zu gewinnenden Einsichten folgendermaßen zusammenfassen:⁹³

1.) In den Kriegen der Frühzeit, die Israel führt, ist es Gott selbst, der den Sieg schenkt. Siege sind daher dem Menschen unverfügbares Wunder – und schon

90 Vgl. Yoder, *War of the lamb*, S. 32f.

91 Yoder, *Weg Jesu*, S. 121.

92 Ebd., S. 171.

93 Vgl. Yoder, *War of the lamb*, S. 67-75.

in diesem Sinne militärstrategischem Kalkül entzogen. Der Beitrag der Israeliten ist angesichts der Souveränität Gottes auch im Kampf unvergleichlich gering und militärisch nie entscheidend. Manchmal schenkt Gott seinen Sieg sogar ohne militärische Beteiligung der Israeliten (vgl. die Vernichtung der Ägypter am Roten Meer).

2.) Die Verschränkung von Gottes Handeln und kriegerischem Einsatz der Israeliten löst sich mit den Berichten über Israel zur Zeit der Könige auf. Gott steht auch weiterhin in Treue zu seinem Volk und garantiert ihren Fortbestand. Doch gelten die göttlichen Bewahrungsverheißungen nicht bedingungslos. Sie sind Bundesverheißungen, die sich am Volk erfüllen werden, sofern es auf Gott als seinen Führer und Beschützer vertraut.

3.) Das Bild des Krieges wird ambivalent. Kriege sind in der Königszeit „die Auswirkungen der mangelnden Bereitschaft Israels, vor allem seiner Könige, Jahwe zu vertrauen“.⁹⁴ Denn dieses Vertrauen ist der Widerspruch gegen den eigenmächtigen Gebrauch der militärischen Ressourcen Israels und seiner Verbündeten. Gott ist nicht länger der „Kriegsherr“ Israels. Diesen Status beanspruchen nun die Könige und ihre professionellen Militärs, was die Kritik der Propheten hervorruft.

4.) In der Exils- und Nachexilszeit wächst die Einsicht darin, dass der Grund der jüdischen Volksgemeinschaft nicht in seiner militärischen Stärke, nicht einmal in seiner staatlichen Souveränität liegt, sondern im Vertrauen auf die Gegenwart Gottes, die Israel im Kult verehrt. Gott verlässt sein Volk selbst auf dem Weg ins Exil nicht, und der Bundesgehorsam, der der Gemeinschaftstreue Gottes entspricht, kann auch unter dem Schutz fremder Herrscher gelebt werden.

5.) Das bedeutet: „Heilige Kriege und das von Gott eingesetzte Königtum sind der Anfang, nicht das Ende der jüdischen Nationalgeschichte“.⁹⁵ Wenn Jesus die Sprache der Befreiung spricht, dann konnte er dabei auf ein Traditionsmotiv zurückgreifen, wie es seinen jüdischen Zuhörern z. B. von Hesekiel – oder auch Joschaphat – her vertraut war, nämlich das Motiv, dass Gott selbst sein Volk in all seiner Schwachheit befreien wird: „Nicht ihr werdet dabei kämpfen; tretet nur hin und steht und seht die Hilfe des Herrn, der mit euch ist“ (2Chr 20,17).

94 Yoder, Weg Jesu, S. 75.

95 Yoder, War of the lamb, S. 72 (Übersetzung C. R.)

6.4. Kritik der Gewalt und Einwände gegen den gerechten Krieg

Das Grundübel der Welt, so Yoder, besteht darin, dass Menschen Böses mit Bösem vergelten. Das Durchbrechen der Spirale des Bösen ist allerdings etwas völlig anderes als das Verharren in Passivität. „Nonretaliation“ meint vielmehr den Verzicht darauf, dem anderen in seiner Sprache – der Sprache des Unrechts und der Gewalt – zu antworten, ihm mit gleicher Münze heimzuzahlen.

Woher aber nimmt der Pazifist die Zuversicht, dass diese Strategie, den Kreislauf der Gewalt durch gewaltfreie Initiativen aufzubrechen, auch tatsächlich funktioniert? Nach Yoder liegt der „suffering love“, der erleidenden Liebe, keine Verheißung bei, dass sie im Sinne einer Strategie funktioniert. Mehr noch, der Pazifist erlebt, dass sie nicht immer funktioniert. Aber die alles ertragende Liebe, die der Gewalt mit gewaltlosen Initiativen entgegentritt, hat ihren Grund auch nicht in einer „Erfolgsgarantie“, sondern darin, dass sie der Struktur entspricht, die Gott seiner Schöpfung eingewoben hat. „[Leidende Liebe] ist richtig, weil sie der dem Universum eingeschriebenen ‚Faserichtung‘ entspricht und weil langfristig gesehen nichts anderes funktioniert.“⁹⁶

In einem anderen Bild gesagt: *Weil es der Atem Gottes ist, der Pazifisten auf ihrem Weg der gewaltlosen Initiativen Rückenwind gibt, sind sie – langfristig betrachtet – effektiver als andere es auf anderen Wegen sind.* Ihr Ausharren im Leiden und ihre Kreativität im Angesicht von Unrecht sind getragen von der Struktur, die der Schöpfung eingewoben ist. Zudem lenkt die Frage nach dem „Erfolg“ gewaltfreier Initiativen von der Frage ab, ob ein gerechter Krieg stets sein Ziel erreicht. Dies ist offensichtlich nicht der Fall, was konzeptionell verheerend ist, weil die „Just War Theory“ viel deutlicher am kurzzeitigen Erfolg ausgerichtet ist als das Konzept des gewaltfreien Widerstands.

Yoders Kritik der „Just War Theory“ weist bei genauerer Betrachtung mindestens drei verschiedene Ebenen auf. Verschiedentlich greift Yoder ganz schlicht auf eine *historische* Bestandsaufnahme zurück. Er bestreitet, dass sich die Lehre vom gerechten Krieg in den vergangenen Jahrhunderten tatsächlich in signifikanter Weise als operationalisierbares Konzept zur Verhinderung sich abzeichnender Kriege erwiesen habe.⁹⁷ Es ließe sich nicht zeigen, dass sich Christen in ihren moralischen Überlegungen bezüglich konkreter Kriege von dieser Lehre haben leiten lassen. Wenn die Lehre vom gerechten Krieg

96 Ebd., S. 62 (Übersetzung C. R.)

97 Ebd., S. 90.

operationalisierbar ist, dann, so Yoder, muss sie in einer konkreten Gemeinschaft umfassende und durchgängige Beachtung finden. Das aber sei nicht der Fall. Daher kann er die von ihren Verfechtern behaupteten Vorzüge scharf mit der historischen Erfahrung kontrastieren, indem er sagt:

„Wir können daher sagen,

- dass die Tradition des Gerechten Krieges *als ein konzeptionelles System* aus sich heraus in der Lage ist (bzw. wäre), Grenzen zu formulieren, die *der Logik nach* dazu geeignet sind, die Entscheidungen von Menschen, die Krieg zu führen beabsichtigen, zu beherrschen.
- Das System ist in der Lage, das konzeptionelle Rüstzeug bereitzustellen, um unmoralische Taktiken und Strategien kritisieren zu können.
- Es bietet eine Checkliste der relevanten Fragen, die dem Einzelnen helfen, moralisch zu denken.

Umso wichtiger ist es, vor diesem Hintergrund zu erkennen, dass das System *zu keinem Zeitpunkt ernsthaft* von den Entscheidungsträgern *respektiert worden ist*, sobald es die Chancen, einen Krieg zu gewinnen, ernsthaft beeinträchtigt hätte.⁹⁸

Auf einer zweiten Ebene kann Yoder *logisch* argumentieren. Für ihn ist die Lehre vom gerechten Krieg inkonsistent und führt auf eine schiefe Ebene. Wer eine Regel aufstellt, für die er Ausnahmen zulässt, der muss auch eine Regel haben, mit Hilfe derer das Vorhandensein einer Ausnahmesituation festgestellt *oder* verneint wird. Die Fähigkeit, einen Ausnahmetatbestand zu *verneinen*, ist für Yoder der Lackmустest eines Regelsystems. Die „Just War Theory“ aber organisiert sich um die *Feststellung* einer Ausnahmesituation. Das hat die Neigung zur Ausweitung solcher Ausnahmesituationen zur Folge und führt damit auf eine schiefe Ebene. Im Kern bestreitet Yoder nicht, dass es Situationen gibt, in denen ich mich gegen einen gewalttätigen Angreifer gewaltsam zur Wehr setzen muss.⁹⁹ Was er ablehnt, ist vielmehr Folgendes:¹⁰⁰

98 Ebd., S. 113 (im Original ist das Zitat Fließtext; Übersetzung C.R.).

99 Andere Autoren weisen insbesondere auf die Unmöglichkeit hin, sichere Antworten auf hypothetische Fragen zu finden. Gemeint sind alle Fragen, die dem Schema „Was würdest du [als Pazifist] tun, wenn...“. Dazu betont Dale W. Brown, „that hypothetical questions deserve hypothetical answers, for hypothetical questions are set up in such a way as to manipulate the outcome“, *Biblical pacifism. A Peace Church perspective*, Elgin 1986, S. 153.

100 Vgl. Yoder, *War of the Lamb*, S. 120.

- Er lehnt es ab, das Feststellen von Ausnahmen zum *zentralen* Mittel der Überprüfung moralischer Ansprüche zu machen.
- Er lehnt es ab, die Vorsorge für Maßnahmen, die dann als „Ausnahmen“ legitimiert werden sollen, vorab zu institutionalisieren, denn: sich auf den Ausnahmefall nicht vorzubereiten, verringert die Wahrscheinlichkeit seines Eintretens.
- Er lehnt es ab, in der Diskussion der Frage nach den Motiven und Zielen, die hinter der Agenda des Krieges stehen, auszuweichen.

Die zentralen Einwände Yoders gegen die „Just War Theory“ sind jedoch *theologischer* Natur. In diesem Zusammenhang gilt *erstens* die Aufforderung Jesu an seine Jünger, die Feinde zu lieben, als fundamental für das Selbstverständnis der Christusbefolger, die der Sache nach Kreuzesnachfolge ist. Jesus fordert seine Jünger auf, in der Liebe kein Ansehen der Person zu kennen. Die Jünger, also auch wir, sollen unsere Feinde lieben wie unsere Freunde – und zwar deshalb, weil dies der Wille ihres Vaters ist. Gottes Liebe ist bedingungslos und kennt kein Ansehen der Person. Und in dieser Liebe sollen Christen mit ihrem Vater eins werden. Das Gebot der Feindesliebe gibt den Feinden einen Vorzug, weil wir uns natürlicherweise eher zu unseren Freunden hingezogen fühlen. Christliche Vollkommenheit nach Mt 5,48 aber ist die Teilhabe an der Liebe Gottes, die nicht zwischen Freund und Feind unterscheidet.

Die Kreuzesnachfolge legt Christen *zweitens* auf das Dienen fest, denn auch ihr Herr kam als Diener. Und die Nachfolger können nicht über ihrem Herrn stehen. Christen sollen sich nicht von den Machtstrategien weltlicher Herrscher bestimmen lassen. Das impliziert die Bereitschaft zum Leiden. Diese Bereitschaft ist nicht die Voraussetzung dafür, dass das Böse durch das Gute besiegt wird, sondern das Leiden selbst ist „der Triumph der Liebe Gottes über die Feindschaft gegen ihn“.¹⁰¹

Die Menschenfreundlichkeit Gottes, die in Jesus offenbart worden ist, hat – und damit ist der *dritte* Aspekt benannt – ihre Wurzel in der Anerkennung der Würde der Person des Nächsten. Der andere hat diese Würde nicht aufgrund seiner Güte oder seiner Leistungsfähigkeit (im guten wie im bösen Sinne) verdient, sondern sie eignet ihm als Träger des göttlichen Ebenbildes, in das hinein er erschaffen wurde. Daraus folgt für Yoder zugleich eine unbedingte Verpflichtung zum Dialog zwischen Pazifisten und Vertretern der „Just War

101 Ebd., S. 147 (Übersetzung C. R.).

Theory“. Auch letztere sind Ebenbilder Gottes, die jedoch beklagenswertere Sprache dazu missbrauchen, sich selbst die Autorität anzumaßen, andere Ebenbilder Gottes zu vernichten.¹⁰²

6.5. Gewaltlose Initiativen – der Beitrag des Pazifismus zur Friedensförderung

Der Pazifismus Yoders will jedoch nicht in erster Linie als Einspruch gegen die Lehre vom gerechten Krieg verstanden werden. Für Yoder ist dies überhaupt nicht der Punkt, hält er es doch durchaus für möglich, Pazifismus und „Just War“ als komplementäre Ansätze zu verstehen. *Das Herzstück des Pazifismus ist vielmehr das Einüben einer Kultur des gewaltlosen Widerstands, in der sich ein friedfertiger Charakter herausbilden und bewähren kann.* Dazu bedarf es zum einen konkreter Gemeinschaften, in denen das Ethos der Gewaltlosigkeit genährt und praktiziert wird, und die Persönlichkeiten mit charismatischer Ausstrahlung hat. Eine solche Gemeinschaft lebt aus einer „Story“ heraus, in der sich die Gemeinschaft verortet und die zu leben sie sich berufen weiß.

Das Einüben einer Kultur des gewaltlosen Widerstands bedarf zum anderen des Rückgriffs auf die empirischen Einsichten der Sozialwissenschaften und, konkret, der Friedens- und Konfliktforschung. Diese sind daraufhin zu befragen, welche konkreten Praktiken dazu beitragen, dass in einer Gesellschaft Strukturen entstehen und erhalten bleiben, die Gewalt begrenzen (statt sie zu legitimieren). Dabei, so Yoder, lässt sich durchaus zeigen, dass gewaltfreie Initiativen der Vorbereitung auf einen möglichen Krieg auch nach ökonomischen Kriterien weit überlegen sind. So geben die USA Unsummen für die Aufrechterhaltung einer Militärinfrastruktur aus, während gewaltfreie Initiativen ohne auch nur annähernd hohe finanzielle Investitionen auskommen.¹⁰³

Yoder lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass der Pazifist nicht ohne die *Bereitschaft zum Leiden* handeln kann. Er weiß, dass sein Einsatz ihm im äußersten Fall auch das Martyrium abverlangen kann, ohne dass dieses Martyrium vergeblich wäre. Das Evangelium, das den Pazifisten zu einem Leben gewaltfreier Initiativen anleitet, dreht sich nicht um Strategien zur Bewahrung des eigenen Lebens und nicht um die Legitimierung von Ausnahmen vom Tötungsverbot. Im Evangelium geht es um „die Überwindung von Gewalt. Wir überwinden sie teilweise dadurch, dass wir ihre moralischen Ansprüche ent-

102 Vgl. ebd., S. 116.

103 Vgl. ebd., S. 154.

mythologisieren, teilweise durch die Weigerung, ihr auf ihrer eigenen Ebene zu begegnen, teilweise dadurch, dass wir sie durch andere, menschlichere Strategien und Taktiken des moralischen Streits ersetzen, teilweise durch unschuldiges Leiden und teilweise mittels der besonderen restaurativen Ressourcen der Vergebung und Gemeinschaft“.¹⁰⁴

Im Sinne einer kritischen Würdigung bleibt festzuhalten:

- 1.) Der Pazifismus der messianischen Gemeinschaft macht radikalen Ernst mit der Einsicht, dass in der Auferstehung Jesu Christi und der Ausgießung seines Geistes auf die Gemeinde *eine neue Wirklichkeit in diese vergehende Welt eingebrochen* ist, die für Menschen, die sich Jesus Christus im Glauben öffnen, die Ressourcen des göttlichen Friedensreiches zugänglich macht.
- 2.) Das bedeutet, dass es dem christlichen Pazifismus nicht in erster Linie darum geht, der Lehre vom gerechten Krieg auf der Ebene von Regeln und Ausnahmen zu widersprechen, sondern er das *Ethos der gewaltfreien Initiativen* für nicht intelligibel hält abseits einer narrativen Gemeinschaft, in der dieses Ethos überliefert, gepflegt und praktiziert wird.
- 3.) Es erscheint plausibel, dass es dem Pazifismus positiv um *das Einüben und die Ausbreitung gewaltfreier Initiativen* geht. Der Vorwurf gesellschaftspolitischer Abstinenz ist sicherlich so pauschal unzutreffend. Die weltliche Ordnung wird – im Sinne der Mächtelehre Karl Barths – überhaupt nicht grundsätzlich abgelehnt, ihre Autorität freilich deutlicher als z. B. bei Luther am Primat des Gehorsams gegenüber Gott begrenzt.
- 4.) Als problematisch empfinden nichtpazifistische Christen die Weigerung, gewalttätige Konflikte nicht in der Weise zu antizipieren, dass militärische Maßnahmen der Abwehr (und Abschreckung) ergriffen werden. Kritisch lässt sich hier fragen, ob *die demonstrative Wehrlosigkeit einem Angreifer gegenüber die Kriegsfolgen nicht noch verschärft* (was Pazifisten bestreiten würden), weil es z. B. in Folge einer Besetzung des Landes zu einem nicht mehr eingrenzenden Partisanenkampf kommen kann.
- 5.) Schließlich markiert die Überzeugung, dass der Pazifismus *keine Theorie für alle Menschen* sei, weil er nur im Lebenszusammenhang einer messianischen Gemeinschaft bestehen könne, eine Grenze der Vermittelbarkeit dieses Ansatzes in einer pluralistischen, gerade deshalb auf gewaltfreie Initiativen angewiesenen Gesellschaft. Müsste hier nicht deutlicher unterschieden werden zwischen einer dichten und einer dünnen Fassung der Begründung friedens-

104 Ebd., S. 41 (Übersetzung C.R.)

stiftender Praktiken?¹⁰⁵ Können nicht Menschen auch auf der Basis anderer weltanschaulicher Überzeugungen zu einer Präferenz gewaltfreier Initiativen gelangen?

6.) Schließlich bleibt zu fragen, ob hier die Anerkennung der neuen Wirklichkeit, die mit dem Anbruch des göttlichen Friedensreiches im Kommen Jesu Christi begonnen hat, die Einsicht in die Boshaftigkeit des menschlichen Herzens nicht überblendet. So richtig es ist, dass Jesus in sein Eigentum kam, um die Finsternis zu überwinden, so richtig ist auch, dass die Seinen ihn nicht aufzunehmen bereit waren (Joh 1,11). Die Wirklichkeit sündiger Ablehnung des Friedefürsten muss meines Erachtens konzeptionell stärker in den pazifistischen Ansatz integriert werden.

7. Gerechtes Friedenstiften

7.1. Der Ansatzpunkt: Konsequenter Ebenenwechsel

Seit den 1980er Jahren haben sich vor allem in den USA Christen unterschiedlicher theologischer Orientierung unter dem Leitbegriff des *Just Peacemaking* (wörtlich: Gerechtes Friedenstiften) versammelt.¹⁰⁶ Ihr *kritischer* Ansatzpunkt besteht in der These, dass die Diskussion zwischen gerechtem Krieg und Pazifismus sich zu sehr auf die Frage verengt hat, ob ein Krieg jemals ethisch gerechtfertigt werden könne oder nicht. Der *konstruktive* Ansatzpunkt besteht in dem Hinweis, dass sowohl auf der Grundlage des Pazifismus als auch auf der der Lehre vom gerechten Krieg die Zustimmung zur Vorzugs- und Förderungswürdigkeit friedensstiftender Praktiken möglich ist. Auf sie aber kommt es an, soll sich in der Welt eine Kultur der Gewaltfreiheit auch nur annähernd durchsetzen.

Anders als in der vornehmlich deutschsprachigen Diskussion um die Unterscheidung der Theorien von „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“ haben die Initiatoren von *Just Peacemaking* kein Interesse an solchen Unterscheidungen. Sie heben vielmehr auf die Zustimmungsfähigkeit zu diesem Ansatz von unterschiedlichen Standpunkten her ab. So sagt Glen Stassen:

105 Vgl. dazu Michael Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996.

106 Vgl. dazu v. a. Glen Stassen (Hrsg.), *Just Peacemaking. The new paradigm for the ethics of peace and war*. Cleveland 2008. Der Ansatz ist in Deutschland bislang kaum rezipiert worden, wohl auch weil er aus der Ferne als kaum unterscheidbar vom Konzept des gerechten Friedens gehalten wird. Vgl. aber Werner Wolbert, *Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“*; in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 9 (2005), S. 66-76.

„Wenn du glaubst, dass manche Kriege gerechtfertigt sind, dann benötigst du immer noch eine Ethik, die dir hilft, klar über Initiativen des Friedenstiftens nachzudenken. Wenn du glaubst: ‚Krieg ist keine Antwort‘, dann musst du trotzdem in der Lage sein, die Frage zu klären: ‚was ist denn die Antwort‘.“¹⁰⁷ Der Ansatz zielt also ausdrücklich nicht darauf, „die Konzepte des gerechten Friedens und des Pazifismus [zu] beseitigen.“¹⁰⁸

Das Konzept des *Just Peacemaking* setzt konsequent auf der Ebene konkreter, typisierbarer Praktiken des Friedenstiftens an. Die Möglichkeit einer weltanschaulichen Begründung für die Präferenz solcher Praktiken wird nicht ausgeschlossen – Christen werden durchaus auf eine „dichte“ Beschreibung ihrer ethischen Motivation zurückgreifen –, aber die Initiative selbst liegt nicht bei Idealen oder Prinzipien. Das Spezifische des Ansatzes liegt dabei im konsequenten Einbezug empirischer Einsichten eines breiten Spektrums von Wissenschaften. *Just Peacemaking*, so führt Stassen aus, „gründet seine Ethik auf die Frage, welche Praktiken in der Weltgeschichte nachweislich die Anzahl der Kriege verringert haben“.¹⁰⁹ In diesem Sinne kann das gerechte Friedenstiften durchaus als ein dem Realismus verpflichteter Ansatz verstanden werden. Doch ist zu beachten: Stassen und andere beanspruchen nicht vorhersagen zu können, dass es in der Zukunft immer weniger Kriege geben wird. Sie behaupten vielmehr, zehn Praktiken identifiziert zu haben, die in der jüngeren Geschichte nachweislich Kriege verhindert oder deren Ausmaß reduziert haben – und die deshalb Unterstützung verdienen.¹¹⁰

7.2. Zehn Praktiken des Friedenstiftens

Im Zentrum des gerechten Friedenstiftens stehen zehn Praktiken, die hier nur knapp benannt werden sollen. Ich folge dabei der Darstellung, die Glen Stassen selbst an verschiedenen Stellen gegeben hat:¹¹¹

1.) *Unterstützen Sie gewaltfreie Aktionen und Bewegungen.* Man denke hier an die gewaltfreien Bewegungen, die zur friedlichen Revolution in der DDR führten.

107 Ebd., S. 9 (Einleitung).

108 Glen Stassen, *Gerechte Friedensstiftung durch internationale Kooperation und Menschenrechte in der amerikanischen christlichen Ethik*; in: *Reuter, Frieden*, S. 106-13, hier S. 110.

109 Stassen, *Just Peacemaking*, S. 11.

110 Ebd., S. 12.

111 Vgl. das Buch Stassen, *Just Peacemaking*, im Ganzen; vgl. weiter ders., *Gerechte Friedensstiftung*, S. 120-128, sowie Glen H. Stassen/David P. Gushee, *Kingdom ethics. Following Jesus in contemporary context*, Downers Grove 2003, S. 170ff.

2.) *Wenden Sie Strategien der unabhängigen Initiativen zur Reduzierung von Bedrohungen an.* Hier ist z. B. an einseitige Initiativen zu denken, wie sie schon zu Zeiten des „Kalten Krieges“ zum Abbau der Atomwaffenarsenale beigetragen haben.

3.) *Greifen Sie zur kooperativen Konfliktlösung.* Kooperativ meint hier das Einbeziehen und das Respektieren der kulturellen Unterschiede der Konfliktparteien mit dem Ziel, zu gemeinsamen Lösungen zu gelangen.

4.) *Anerkennen Sie die Verantwortung für Konflikte und Ungerechtigkeit; streben Sie nach Umkehr und Vergebung.* Verantwortung und Umkehr können z. B. in öffentlichen Schuldbekennnissen Ausdruck finden.

5.) *Fördern Sie Menschenrechte, Religionsfreiheit und Demokratie.* Staaten, die die Menschenrechte respektieren und demokratisch verfasst sind, haben eine sehr viel geringere Wahrscheinlichkeit, in Kriege verwickelt zu werden; v. a. führen sie kaum gegeneinander Krieg.

6.) *Fördern Sie gerechte und nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung.* Die Konkurrenz um knappe Ressourcen ist eine der wichtigsten Ursachen kriegerischer Konflikte.

7.) *Arbeiten Sie mit Kooperationskräften, die reguläre Beziehungen schaffen.* Stabile Handelsbeziehungen und die Verflechtung von Volkswirtschaften reduzieren die Gefahr von Kriegen.

8.) *Stärken Sie die UNO und die internationalen Bemühungen um Kooperation und Menschenrechte.* Staaten, die eng mit der UNO verbunden und in regionale Organisationen eingebunden sind, weisen eine geringere Konfliktwahrscheinlichkeit auf als „ungebundene“ Staaten.

9.) *Reduzierung von Offensivwaffen und Waffenhandel mit der Dritten Welt.* Die Verfügbarkeit von Angriffswaffen erhöht die Gefahr von Kriegen; Waffenhandel stärkt Interessengruppen, die vom Krieg profitieren.

10.) *Ermutigen Sie die friedensstiftenden Basisgruppen und freiwilligen Vereinigungen.* Nachhaltig und wirksam konfliktvermeidend sind Initiativen, die an der Basis arbeiten und ganz gewöhnliche Menschen einbeziehen.

Im Fokus des gerechten Friedensstiftens steht damit die Frage, welche Schritte auf dem Weg zum Frieden konkret unternommen werden sollten. Nicht beantwortet wird die Frage: „Wenn das gerechte Friedenstiften versagt, ist es dann gerechtfertigt, zum Krieg zu schreiten oder sollte der Grundsatz des gewaltlosen Widerstands verpflichtend bleiben?“ *Just Peacemaking* erhebt damit keinen friedensethischen Alleinerklärungsansatz, sondern weiß um die Existenz anderer Fragen, die von – unterschiedlichen – Ansätzen jenseits des eigenen Konzepts beantwortet werden.

7.3. Die theologische Begründungsoffenheit des gerechten Friedenstiftens

Den Initiatoren des gerechten Friedenstiftens ist wichtig, die zehn Praktiken auf eine solche Weise zu formulieren, dass sie weltanschaulich breit anschlussfähig sind. Sie implizieren im Blick auf den konkreten christlichen Standpunkt der Initiatoren eine Reihe von Grundüberzeugungen; diese müssen jedoch nicht geteilt werden, um dem Ansatz als solchem zustimmen zu können. Vielmehr „appellieren wir an alle Menschen guten Willens, sich diese Praktiken zueigen zu machen und sich für sie einzusetzen, auf der Grundlage des Engagements für eine Veränderung der Welt (oder zumindest ihres eigenen kleinen Beetes) hin zu mehr Frieden und weniger Krieg und Unterdrückung“.¹¹²

Die Vision des gerechten Friedensmachens ruht für ihre christlichen Initiatoren auf drei biblisch-theologischen Leitmotiven auf:

a) auf einem Verständnis von *Nachfolge*, das im Leben, der Lehre, dem Tod und der Auferstehung Jesu wurzelt. Dabei wird Christus anerkannt als (1) wahrer Gott und Souverän über alle Bereiche des Lebens; (2) als jetzt in die Nachfolge rufender Herr, (3) als Lehrer, dessen Wort und Vorbild uns zu konkreten Praktiken in der Welt anleitet; und (4) als wahrer Mensch, der einen Weg bereitete, dem wir folgen sollen.

b) auf einem Verständnis von *Gerechtigkeit*, demzufolge wir den Frieden für unsere Stadt suchen und Gottes Reich ausbreiten sollen, nicht durch Rückzug aus der Welt und auch nicht durch unkritische Unterstützung staatlicher Ordnungen, sondern im aktiven sich Einlassen auf die Friedens- und Gerechtigkeitsfragen dieser – vergehenden – Welt.

c) einem Verständnis von *Liebe* und *Gemeinschaft*, wonach die Gemeinschaft der Kirche das endzeitliche Zeichen der Liebe und Herrschaft Gottes in der Welt ist, die eine erfahrbare Versammlung von Menschen ist, die miteinander darum ringen zu verstehen, was gerechtes Friedenstiften in ihrem persönlichen Leben und in seinen sozialen Bezügen bedeutet.

Das Programm des gerechten Friedens will dabei nicht Gottes Werk tun oder gar an seine Stelle treten. Nachfolge bedeutet zu tun, was Jesus seinen Nachfolgern zu tun geboten hat. Indem Christen dem Gebot Jesu gehorsam werden, haben sie teil an der Geschichte der Verwirklichung der Heilsabsichten Gottes, die in Jesus ihren Kulminationspunkt erreicht. Die Pointe der biblischen Apokalyptik besteht nicht darin zu sagen: „[W]eil alles schlechter wird, bevor es

¹¹² Stassen, *Just Peacemaking*, S. 17

besser wird, gibt es nichts, was wir tun könnten. Die Pointe lautet: Nichts wird besser werden, wenn wir uns auf die Macht des gewalttätigen Tieres verlassen ... Besser wird es aufgrund des Befreiungshandelns Gottes; wir aber sollen tun, was Jesus geboten hat.“¹¹³

Im Sinne eines *Fazit* lässt sich festhalten: *Just Peacemaking* steht insofern in Kontinuität zu den zuvor skizzierten Ansätzen, als es eine Grundbewegung radikalisiert, die sich spätestens im 20. Jahrhundert in anderen Ansätzen abzeichnet: der Fokussierung auf Praktiken, die Gerechtigkeit und Frieden fördern und sichern. Konzeptionell unterscheidet sich das Konzept des gerechten Friedenstiftens von den anderen Ansätzen dadurch, dass es nicht den Anspruch erhebt, sämtliche fundamentalen friedensethischen Fragen zu beantworten. *Die Frage, ob gewaltsame Maßnahmen gerechtfertigt sind, wenn die Praktiken des gerechten Friedenstiftens versagen, wird ausdrücklich offen gelassen.* Damit ist hier ein Anschlusspunkt gegeben für Ansätze, die ebendiese Frage – in unterschiedlicher Weise – zu beantworten beanspruchen. Eine wesentliche Stärke dieses Ansatzes ist gerade diese Selbstbescheidung.

Auch die weltanschauliche Begründungsoffenheit empfiehlt diesen Ansatz für einen globalen, plural verfassten Anwendungskontext. Es handelt sich um ein Modell einladender Ethik, die Gemeinsamkeiten auf der Ebene nicht der weltanschaulich-religiösen Prämissen und Prinzipien, sondern auf der Ebene der Praktiken sucht.

Methodisch zu reflektieren ist aus meiner Sicht die fundamentale Abhängigkeit des Ansatzes von den empirischen Einsichten verschiedener – nicht-theologischer – Wissenschaften. So plausibel der Nachweis der Effektivität der einzelnen Praktiken auch sein mag, grundsätzlich muss die Frage erlaubt sein, was denn friedensethisch daraus folgt, wenn die Konfliktforschung einmal die Überlegenheit bestimmter *kriegerischer* Strategien für die Sicherung nachhaltiger Friedensprozesse feststellen sollte. Sind diese dann in die (offenbar doch grundsätzlich offene) Liste friedensstiftender Praktiken aufzunehmen? Hier wohnt dem Ansatz ein Moment unbeherrschter Pragmatik ein, das durch den Rekurs auf methodologische Überlegungen unter Kontrolle gebracht werden muss, ohne dadurch weltanschaulich dogmatisch werden zu müssen.

¹¹³ Ebd., S. 33 (Übersetzung C.R.)

8. Fazit

Ein Überblick über einige – nicht alle – Ansätze der christlichen Friedensethik ist von der These ausgegangen, dass sich ihre Unterschiede bestimmen von dem Ausgangspunkt, den sie biblisch-theologisch nehmen: Die Lehre vom gerechten Krieg argumentiert vom *Anfang* der Geschichte Gottes mit der sich gegen ihn erhebenden Menschheit und damit von seinem gegenwärtigen Erhaltungshandeln her. Daher kommt der Not- (oder Erhaltungs-)Ordnung Gottes in Gestalt der weltlichen Obrigkeit eine Eigenständigkeit gegenüber dem christlichen Begründungszusammenhang der Friedensethik zu. Betont wird die Gebrochenheit menschlicher Existenz unter der Signatur der Sünde, die durch weltliche Mittel – unter bestimmten Bedingungen auch gewalttätiger Mittel – eingedämmt werden muss. Der Pazifismus denkt vom *Ende* der Geschichte und dessen Vorverwirklichung in der Gegenwart her, von Gottes endzeitlichem Friedensreich, das im Kommen Jesu Christi bereits angebrochen ist und in dem das Urteil über Unrecht und Gewalt schon ergangen ist. Hervorgehoben werden die Möglichkeiten, die der Kirche als messianischer Gemeinschaft durch das Kommen Jesu und die Ausgießung seines Geistes zugänglich sind. Nachfolge ist Teilnahme am Weg des gewaltfreien Widerstands, den Jesus, der gewaltlose Befreier, gegangen ist.

In den Ansätzen christlicher Friedensethik wird das Verhältnis zwischen der Zielvorstellung des irdischen Friedens und der Vision des göttlichen *Schalom* unterschiedlich interpretiert. Die Lehre vom gerechten Krieg unterscheidet deutlich zwischen dem Handeln Gottes einerseits und dem menschlichen Tun andererseits. Der göttliche *Schalom* ist die endzeitliche Gabe Gottes, die menschlichem Bemühen nicht verfügbar und auch innergeschichtlich nicht erreichbar ist. Das schließt jedoch nicht aus, wie das Konzept des gerechten Friedens unterstreicht, den *Schalom* Gottes zur regulativen Idee menschlichen Tuns zu machen, der sich der von Menschen bewirkte Friede annähern kann. Das Problem des Ansatzes vom gerechten Frieden liegt jedoch darin, verdeutlichen zu wollen, dass der göttliche Friede mehr ist als die Abwesenheit von Gewalt, dabei aber die Linien zwischen endzeitlichem *Schalom* und gerechtem Frieden verschwimmen zu lassen. Der christliche Pazifismus akzentuiert (nicht: isoliert) den Aspekt des gewaltfreien Widerstands, wie er modellhaft im Leben und Sterben Jesu vorgebildet ist, ohne freilich zu behaupten, Gewaltlosigkeit sei eine dem Menschen zur Verfügung stehende *natürliche* Möglichkeit. Vielmehr ist der Weg des gewaltlosen Widerstands nur in einer narrativen Gemeinschaft lebbar, die Jesus Christus als Herrn und gewaltlosen Befreier

bekannt. Dennoch: Gewaltlosigkeit ist möglich, weil Gottes Reich in dieser Welt angebrochen ist. Welche Praktiken des Friedensstiftens sich in der Geschichte tatsächlich als konfliktvermeidend (oder zumindest konfliktvermindernd) erwiesen haben, will vor allem der Ansatz des *Just Peacemaking* herausarbeiten.

Unterschiedlich bestimmt wird in den Ansätzen auch, wie sich die – begrenzte – menschliche Friedensfähigkeit und der – gegebenenfalls – unbändige Machtwille des Menschen zueinander verhalten. Die Konzepte des gerechten Friedens und des gerechten Friedensstiftens setzen darauf, dass die Friedensfähigkeit von Menschen und menschlichen Gemeinschaften durch die Ausrichtung auf und das Einüben von Praktiken der Friedensförderung gestärkt wird. Implizit fällt damit aber die – vom Pazifismus der messianischen Gemeinschaft betonte – Unterscheidung zwischen Menschen, die Christus als Herrn bekennen, und solchen, die das nicht tun. Der breiter angelegte, und von einem eher optimistischen Menschenbild getragene Rekurs auf „alle Menschen guten Willens“ (wie er sich auch in der römisch-katholischen Soziallehre findet) kann von manchen theologischen Vertretern der Lehre vom gerechten Krieg nicht nachvollzogen werden. Im Anschluss an die reformatorische Anthropologie ist der Mensch als Sünder ein nicht zu dauerhaftem Frieden fähiges Wesen. Deshalb muss der unbändige Machtwille des Menschen, der Ausdruck seiner Verstrickung in die Sünde ist, gebunden werden, als letzte Möglichkeit auch durch gewaltsame Mittel. Entsprechend wird hier der Fokus auf die Kriterien gelegt, nach denen sich die Legitimität eines Krieges bestimmt.

Für alle Ansätze hat der *Rekurs auf die Würde des Menschen* und die darin gründenden Menschenrechte argumentative Bedeutung erlangt. Hier wird im Übrigen auch ein konfessionsverbindendes Element greifbar. Ansatzübergreifend wird heute die Unteilbarkeit der Menschenrechte anerkannt. Zugleich ist die Differenzierung zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Menschenrechten im Blick auf die Verhältnismäßigkeit der für ihren Schutz einzusetzenden Mittel außerordentlich hilfreich. Dass ein Maß an sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit Voraussetzung für und Bedingung der Bewahrung des Friedens ist, wird heute kaum noch bestritten. Allgemein anerkannt wird auch, dass das Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen, auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren kann, Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen. Im Unterschied zu den anderen Ansätzen schließt der Pazifismus jedoch aus, dass es für den hypothetischen Fall einer massiven Menschenrechtsverletzung vorab der Festlegung bedarf,

welche Maßnahmen in einem solchen Fall ergriffen werden müssen. Der Krieg als *ultima ratio* darf nicht „institutionalisiert“ werden. Die anderen Ansätze halten gerade diese Institutionalisierung auf der Ebene völkerrechtlicher Sicherheitssysteme für friedensförderlich. Zwar differenziert sich der Sprachgebrauch hier aus vom „gerechten Krieg“ über die „humanitäre Intervention“ bis hin zur „rechtserhaltenden Gewalt“, gemeinsam ist den hinter diesen Begriffen stehenden Ansätzen jedoch die völkerrechtliche Anbindung von Maßnahmen, durch die die Souveränität eines Staates verletzt wird.

Aus christlich-ethischer Sicht kann eine Entwicklung begrüßt werden, durch die der Mensch – als Ebenbild Gottes – in das Zentrum gestellt und zum schutzwürdigen Subjekt des Völkerrechts erklärt wird. Christen können gemeinsam Schritte auf dem Weg des Friedens gehen, indem sie auch angesichts divergierender Prinzipien ihre Kräfte für Praktiken des Friedensstiftens bündeln. Der Friede, der sich – angefangen von der Familie bis auf die Ebene zwischenstaatlicher Beziehungen – durch ihren Einsatz und dank der Gnade Gottes ausbreiten kann, ist nicht der für menschliches Tun uneinholbare *Schalom* Gottes. Aber er ist ein Abglanz dessen, was diese Welt erwartet, wenn sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit erlöst sein wird, und er ist Frucht des Gehorsams gegenüber dem Gebot Jesu, der unser Friede ist.

Aufgaben zur Vertiefung

1. Wie würden Sie Analogien, wie Unterschiede zwischen dem Menschen möglichen Frieden einerseits und dem *Schalom* als Gabe Gottes andererseits bestimmen?
2. Formulieren Sie, was Sie an den vier im Text genannten Ansätzen christlicher Friedensethik (a) überzeugt und (b) nicht überzeugt.
3. Welche Bedeutung kommt Ihrer Meinung nach einer biblisch-theologischen Begründung christlichen Friedensengagements in einer pluralistischen Bedeutung zu?
4. Welche Möglichkeiten sehen Sie für sich persönlich (und für Ihre Gemeinde etc.), Praktiken des Friedensstiftens einzuüben und zu kultivieren?

Weiterführende Literaturhinweise:

- Clouse, Robert* (Hrsg.): Der Christ und der Krieg : vier Standpunkte. – Nürnberg 2003
- Die Deutschen Bischöfe*: Gerechter Friede. – Bonn 2000
- Die Deutschen Bischöfe*: Gerechtigkeit schafft Frieden. – Bonn 1983
- Dietrich, Walter*: Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen : theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. – Stuttgart 2004
- Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés*: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel. – Zürich 2005
- Fonk, Peter*: Frieden schaffen – auch mit Waffen? : theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik. – Stuttgart 2003
- Haspel, Michael*: Friedensethik und humanitäre Intervention : der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik. – Neukirchen-Vluyn 2002
- Hinsch, Wilfried / Janssen, Dieter*: Menschenrechte militärisch schützen : ein Plädoyer für humanitäre Interventionen. – München 2006
- Hofheinz, Mirco / Plasger, Georg* (Hrsg.): Ernstfall Frieden : biblisch-theologische Perspektiven. – Wuppertal 2002
- Hoppe, Thomas*: Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums. – In: Adel Theodor Khoury u. a. (Hrsg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. – Freiburg i. Br. 2003. – S. 25-43
- Huber, Wolfgang*: Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? : aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik. – In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49 (2005). – S. 113-130
- Imbusch, Peter / Zoll, Ralf*: Friedens- und Konfliktforschung : eine Einführung. – Wiesbaden 2010
- Joest, Wilfried*: Der Friede Gottes und der Friede auf Erden. – Neukirchen-Vluyn 1990
- Körtner, Ulrich H.J.*: „Gerechter Friede“ – „gerechter Krieg“ : christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen. – In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100 (2003). – S. 348-377
- Lienemann, Wolfgang*: Frieden. – Göttingen 2000
- Meiß, Klaus*: Die Achse des Bösen : gibt es den gerechten Krieg? – Marburg 2003
- Münkler, Herfried*: Die neuen Kriege. – Reinbek 2004
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*: Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen : eine Denkschrift. – Gütersloh 2007
- Reuter, Hans-Richard* (Hrsg.): Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert : 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung Juni 2008 in Münster. – Münster 2009
- Stassen, H. Glen*: Just peacemaking : the new paradigm for the ethics of peace and war. – Cleveland, OH 2008
- Stassen, H. Glen / Gushee, David P.*: Kingdom ethics : following Jesus in contemporary context. – Downers Grove 2003, Kap. 7 und 8
- Steinen, Ulrich von den*: Unzufrieden mit dem Frieden? : Militärseelsorge und Verantwortungsethik. – Göttingen 2006
- Strub, Jean-Daniel*: Der gerechte Friede : Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs. – Stuttgart 2010
- Stümke, Volker*: Das Friedensverständnis Martin Luthers : Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik. – Stuttgart 2007
- Thielicke, Helmut*: Theologische Ethik. – Bd. II/2. – Tübingen 1966

- Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius*: Gerechter Krieg - gerechter Frieden : Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten. – Wiesbaden 2009
- Yoder, John Howard*: Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes. – Maxdorf 1972
- Ders.*: The war of the lamb : the ethics of nonviolence and peacemaking, – Hrsg. von H. Glen Stassen u. a. – Grand Rapids, MI 2009