

Höher als alle Vernunft? Friede als Gabe und Aufgabe: systematisch-theologische Perspektiven

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2012. "Höher als alle Vernunft? Friede als Gabe und Aufgabe: systematisch-theologische Perspektiven." Una Sancta: Zeitschrift für ökumenische Begegnung 67 (1): 65–74.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Höher als alle Vernunft? Friede als Gabe und Aufgabe: Systematisch-theologische Perspektiven

Bernd Oberdorfer (ev.)

Die neuen Konfliktkonstellationen seit dem Ende des „Kalten Krieges“ haben die christlichen Kirchen dazu herausgefordert, ihre friedensethischen Positionen im Horizont ihrer religiösen Friedensbotschaft zu überprüfen und zu aktualisieren. Die Terroranschläge am und seit dem 11.9.2001 und die darauf folgenden Kriege und militärischen Maßnahmen markierten dann eine neue Qualität des Konfliktustrags, die der friedensethischen Deutung bedurfte. Die religiöse Begründung dieser Anschläge (und teilweise auch der amerikanischen Gegenmaßnahmen im „war on terror“!) machte zudem die Religionen selbst gewissermaßen zu einem Teil des Problems. Die konfliktgenerierenden und die friedensstiftenden Potenziale der Religionen wurden zum friedensethischen Thema.¹ Religionstheoretisch wurde die Fragestellung sogar noch verschärft durch die These Jan Assmanns, dass monotheistische Religionen aufgrund ihres die Gottesverehrung je auf ihre Gottheit monopolisierenden Charakters und des damit verbundenen universalistischen Anspruchs per se intolerant und gewalstaffen seien.²

Vor diesem komplexen Hintergrund will ich im Folgenden zunächst Grundlinien des christlichen Friedens-Verständnisses skizzieren. Daraufhin will ich zeigen, warum die reformatorische Unterscheidung von geistlichem und weltlichem „Reich“ oder „Regiment“ zu einem Verständnis innerweltlicher Friedensordnung führte, das die Möglichkeit militärischer Zwangsmaßnahmen einschloss und die Bereitschaft zur Beteiligung daran zur Christenpflicht machte. In einem weiteren Schritt will ich die Entwicklungen andeuten, die im 20. Jahrhundert die klassische Lehre vom „gerechten Krieg“ brüchig werden ließen und die Ausbildung einer neuen Lehre vom „gerechten Frieden“ nach sich zogen. Abschließend will ich aktuelle Herausforderungen der kirchlichen Friedensethik benennen.

- 1) Vgl. Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann (Hg.): *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*, Freiburg i.Br. 2008, und darin meinen Beitrag: *Resakralisierung als Signum der Postmoderne? Chancen und Gefahren für den Frieden*, a.a.O., 377–394.
- 2) Vgl. Jan Assmann: *Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003; ders.: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Wiener Vorlesungen*, Wien 2007.

1. Frieden als Heilsgabe und als Handlungsziel: Grundlinien des christlichen Friedensverständnisses

„Friede“ (shalom) markiert im Alten Testament den Zustand der Welt, wie sie von Gott aus sein soll, eine umfassende soziale Wohlordnung, die nicht zufällig mit der Gabe des gelobten Landes verbunden ist (vgl. etwa Lev 26,6). Sie schließt innere Sicherheit und Schutz vor äußeren Feinden, Bewahrung der materiellen Ressourcen und Gerechtigkeit ein. Deutlich ist das Bewusstsein davon, dass dieser Friede nicht hergestellt werden kann, sondern Inbegriff des von Gott geschenkten Segens ist (vgl. Num 6,26). Insofern trägt der Friedensbegriff immer auch ideale Züge, dient als orientierende Kontrastfolie, die den defizitären Status der gegenwärtigen Lage offenlegt. Wegen des destruktiven Potenzials der menschlichen Bosheit ist der Friede immer gefährdet, brüchig und unvollkommen. Die Rede vom Frieden ist auch ideologisierbar, kann zur Verschleierung von Ungerechtigkeit verwendet werden (vgl. Jer 6,14: „Sie sagen: ‚Friede! Friede!‘ und ist doch nicht Friede“). Zugleich wird gerade angesichts des ins Exil mündenden völligen Zusammenbruchs der sozialen und kultischen Wohlordnung an der Hoffnung auf Gottes Frieden schenkendes Handeln festgehalten (vgl. etwa Jes 54,10). Frieden wird zum eschatologischen Verheißungsgut. Der erwartete messianische Retter ist „Friede-Fürst“ (Jes 9,5), in dem von ihm herbeigeführten Reich wird „des Friedens kein Ende“ sein (Jes 9,6). Das endzeitlich erneuerte Israel steht im Zentrum eines umfassenden Völkerfriedens (Jes 2,2–4): Die Völker wallfahren zum Zion, um dort „Weisung“ von Jahwe zu empfangen, mit der Konsequenz, dass sie ihre Waffen in Hilfsgeräte zur friedlichen Daseinsvorsorge umwandeln („Schwerter zu Pflugscharen“), ja nicht einmal mehr „lernen werden, Krieg zu führen“ (Jes 2,4). Erwartet wird sogar ein Ausgreifen des Friedens auf die Natur: Nicht nur werden die Tiere keine Gefahr mehr für die Menschen darstellen, sondern auch in der Tierwelt selbst wird die Logik des Fressens und Gefressenwerdens aufgehoben sein (Jes 11,6–8). Allerdings gibt es umgekehrt („Pflugscharen zu Schwertern“!) auch die Vorstellung eines endzeitlichen „heiligen Krieges“, eines Strafkriegs, in dem Jahwe die Völker zur Verantwortung zieht für das, was sie Israel angetan haben (Joel 4). Hier spiegeln sich Ohnmachts- und Unterdrückungserfahrungen, die die Sehnsucht nach Frieden mit dem Wunsch der vergeltenden Wiederaufrichtung der Gerechtigkeit verbinden. Das Ziel ist indes identisch: Das dargestalt von den Feinden befreite Israel wird unbekilligt in seinem Land leben, wo „die Berge von süßem Wein triefen und die Hügel von Milch fließen“ (Joel 4,18).

Die frühen Christen erkannten in Christus das verheiße eschatologische Friedensreich angebrochen. Dabei steht namentlich bei Paulus der „Friede mit Gott“ im Zentrum, der – durch die Sünde zerstört – durch Christi stellvertretendes Sterben wiederhergestellt ist und den gerechtfertigten Sündern im Glauben erneuten Zugang zur göttlichen Gnade verschafft (vgl. Röm 5,1–11). Der Epheserbrief greift das pointiert auf – „Er ist unser Friede“ (Eph 2,14) –, bezieht es aber explizit

auf die durch das „Blut Christi“ bzw. das „Opfer seines Leibes“ vollzogene Aufhebung der „Feindschaft“ zwischen Juden und Heiden; die Versöhnung beider mit Gott ist dabei Voraussetzung für die Beseitigung des „Zaunes“ zwischen ihnen (vgl. Eph 2,11–22). Auch bei Johannes ist der Friede das entscheidende Vermächtnis Jesu: „Den Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden gebe ich euch.“ (Joh 14,27)

Unterscheidet der Jesus der „Abschiedsreden“ diesen Frieden von demjenigen, „wie die Welt ihn gibt“ (ebd.), so betont auch Paulus, der „Friede Gottes“ sei „höher als alle Vernunft“ (Phil 4,7). Der göttliche Friede ist eine menschlich uner-schwingliche und unverfügbare Gabe. Da er auf Christi Tod und Auferstehung gründet, schließt er auch die Überwindung von zerstörerischen Daseinsmächten ein, gegen die kein menschliches Friedensbemühen dauerhaft schützen kann: Schuld und Tod. Gleichwohl ist der geschenkte Friede nicht dergestalt spiritualisiert, dass er indifferent wäre gegen die Lebensführung. Im Gegenteil hebt Paulus in paränetischer Absicht hervor, Gott sei „nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1 Kor 14,33), und ruft dazu auf, „dem nachzustreben, was dem Frieden dient“ (Röm 14,19). Nicht zufällig werden in der Bergpredigt die „Friedensstifter“ seliggepriesen (Mt 5,9). Dem Friedenszuspruch korreliert also ein Friedensethos, eine Friedenspraxis, eine charakteristische Haltung, die sich namentlich in Vergeltungsverzicht, leidensbereiter Selbstzurücknahme und ran-künefreier Nächstenliebe artikuliert (vgl. Mt 5,38–48; Röm 12,1–2.9–21; 1 Petr 3,8–17) – wobei dies durchaus mit der innerweltlichen Verheißung verbunden sein kann, wer so handle, werde „das Leben lieben und gute Tage sehen“ (1 Petr 3,10 [Zitat aus Ps 34,13]). Selbst wenn in apokalyptischen Texten blutige End-kampfszenarien ausgemalt werden, sind dort die Christen selbst nicht als aktive Täter angesprochen, sondern als passiv Betroffene: „Wer aber ausharrt bis ans En-de, der wird gerettet werden.“ (Mk 10,13)

Dieses Ethos des Gewaltverzichts hat sich – auch über einprägsame Narrationen wie die Gethsemane-Szene („Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen“, Mt 26,52) – dem kulturellen Gedächtnis der Christenheit tief ein-geprägt. Es hat auch das Verblassen der sog. „Naherwartung“ überstanden. Die-ses nötigte die Christen zwar zur Entwicklung längerfristiger Perspektiven für das Leben in dieser Welt. Durch ihre unsichere Rechtsstellung und ihre faktische ‚Staatsferne‘ waren sie aber noch von der Frage dispensiert, ob und ggf. unter wel-chen Maßgaben Christen sich an staatlichen Zwangsmaßnahmen beteiligen dürf-ten. Dass der Staat eine legitime – von Gott eingesetzte! – Ordnungsmacht dar-stellte, war indes von Anfang an unbestritten (vgl. Röm 13; Mt 22,21).

Daran konnte man anknüpfen nach der offiziellen Anerkennung der Christenheit und ihrer sukzessiven Integration als tragende Säule von Staat und Gesellschaft seit Konstantin. Jetzt übernahmen Christen politische Verantwortung. Konzeptionen wie Augustins Unterscheidung und Zuordnung von *civitas Dei* und *civitas terrena* legitimierten und limitierten zugleich die Autorität staatlicher Obrigkeit und regulierten die Mitwirkung von Christen an deren Aufgaben.

Heiligung (Lutheraner). Im Dialog mit Katholiken und Reformierten wählte man einen anderen Weg, indem man sich vornahm, „von dem auszugehen, was uns gemeinsam ist, und es dann so zu entfalten, dass wir von innen her und schrittweise alle die Punkte angehen, in denen wir nicht übereinstimmen“.²⁷ So befasste sich die orthodox-katholische Dialogkommission zunächst mit der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre, während im Dialog mit dem Reformierten Weltbund Gemeinsame Erklärungen über das Verständnis der Trinität und der Christologie den Ausgangspunkt bildeten. Ob nun der Ansatz bei den Differenzen oder der Ausgangspunkt von den Gemeinsamkeiten der fruchtbarere Weg ist, lässt sich derzeit noch nicht beurteilen, da keiner der betreffenden Dialoge - mit Ausnahme des Dialogs mit der Alt-Katholischen Kirche, der jedoch, wie bereits erwähnt, aus anderen Gründen noch nicht rezipiert ist - bisher abgeschlossen werden konnte. Eine auffällige Gemeinsamkeit aller Dialoge auf Weltebene ist jedenfalls, dass sie sich auf theologische Themen konzentrieren, während ethische Fragestellungen gar nicht oder nur am Rande (in der „Dublin-Erklärung“ der orthodox-anglikanischen Dialogkommission) angesprochen werden. Dies entspricht dem Grundtenor der oben zitierten panorthodoxen Dokumente, die sich vom ökumenischen Dialog eine „möglichst rasche und objektive Klärung der ganzen ekklesiologischen Frage“ erhoffen, „besonders aber auch ihrer Lehre über die Sakramente, die Gnade, das Priestertum und die apostolische Sukzession“.²⁸ Die Konzentration auf die Theologie entspricht also durchaus der Intention der Orthodoxen.

Im merkwürdigen Kontrast dazu stehen jedoch die Wortmeldungen orthodoxer Kirchenführer in den letzten Jahren, bei denen sehr häufig ethische Fragestellungen im Vordergrund stehen. Das Ökumenische Patriarchat hat sich als ein weltweit geachteter Wortführer der christlichen Kirchen in ökologischen Fragestellungen profiliert und das Moskauer Patriarchat hat als weltweit erste orthodoxe Kirche ein offizielles Dokument zur Soziallehre der Kirche approbiert.²⁹ Während die Initiativen des Ökumenischen Patriarchats von den anderen Kirchen größtenteils positiv aufgegriffen wurden und im vergangenen Jahr zur Einführung eines Ökumenischen Gebetstags für die Bewahrung der Schöpfung in Deutschland geführt haben, sind einige Passagen der Soziallehre der Russischen Orthodoxen Kirche im Westen sehr kritisch rezipiert worden. In den Mittelpunkt rückte dabei recht bald die Frage nach dem Verständnis der Menschenrechte, weshalb das Moskauer Patriarchat im Jahr 2008 eine ausführlichere Erklärung über „Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Rechte des Men-

27) Zitat aus der Einleitung des ersten Dokuments der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission (München 1982), in: DwÜ II, 531.

28) A. Basdekis (Hg.), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 379.

29) Eine deutsche Übersetzung dieses Dokuments wurde von der Konrad-Adenauer-Stiftung veröffentlicht: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. v. J. Thesing u. R. Uertz, Sankt Augustin 2001.

schen“ publizierte.³⁰ Auch diese Erklärung führte im Westen zu kontroversen Diskussionen, vor allem zwischen protestantischen und katholischen Gegnern und Befürwortern, sodass das Thema im Dialog weiterhin virulent ist. Ein grundlegendes Problem besteht offenbar darin, dass orthodoxe Ohren beim Stichwort „Menschenrechte“ in erster Linie assoziieren, dass durch die Berufung auf sie die Durchführung von „gay parades“ in orthodoxen Metropolen durchgesetzt werden könnte. So entwickelt sich der Umgang mit Homosexualität im Dialog zwischen Orthodoxen und Protestanten immer mehr zu einer Nagelprobe für die ökumenischen Beziehungen, was beispielsweise zu einem Abbruch der Kontakte der Russischen Orthodoxen Kirche mit der Lutherischen Kirche von Schweden geführt hat. In diese Gemengelage mischen sich dann schnell die Stimmen jener orthodoxen Hierarchen, die in westlichen Kirchen nur den schädlichen Einfluss des Säkularismus, Indifferentismus und Relativismus wahrnehmen und vor parallelen Entwicklungen in der Orthodoxen Kirche warnen. Da aus Rom oft ähnliche Töne zu hören sind, liegt der Ruf nach einer „orthodox-katholischen Allianz“ nicht mehr fern, wie er vor allem aus Russland zu vernehmen ist. Hier entsteht nicht nur das Problem, dass eine Ökumene, die auf einer wie auch immer gearteten Allianz gegen bestimmte moderne Strömungen basiert, nach allen Erfahrungen der Geschichte vermutlich relativ kurzlebig sein dürfte. Es besteht darüber hinaus die Gefahr einer Dogmatisierung der Ethik, bei der nicht nur die Grundprinzipien der christlichen Ethik, sondern auch ihre Anwendung und Auslegung als unveränderlich gelten. Wenn Antworten auf bestimmte ethische Fragen damit zum Maßstab der Rechtsgläubigkeit werden, droht der ökumenische Dialog in eine Abhängigkeit von Gegenwartsfragen zu geraten, die nicht zielführend ist. Die Lösung kann nicht darin bestehen, den umstrittenen ethischen Fragen auszuweichen, sondern im Spannungsfeld von Theologie und Ethik die theologischen Grundlagen der Ethik verstärkt in den Blick zu nehmen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK hat dieses Problem bereits erkannt und ein Studienprojekt zur ethischen Urteilsbildung in den Kirchen initiiert. Es wäre dringend erforderlich, dass auch in den bilateralen Dialogen diesem Problemkomplex stärkere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Ein weiterer Bereich, in dem Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Denken sich als Hindernis für den ökumenischen Dialog erweisen, ist die Wahrnehmung der Geschichte. Dies zeigt sich zum einen bei der Beurteilung historischer Konflikte. Die westlichen Kirchen sind eher dazu bereit, die menschlichen Faktoren anzuerkennen, die zur Trennung der Kirchen geführt haben, und können auf dieser Basis auch eigene Schuld bekennen, wie es beispielhaft Papst Johannes Paul II. im Jubiläumsjahr 2000 getan hat. Orthodoxen Christen fällt es viel schwieriger.

30) Eine deutsche Übersetzung dieses Dokuments wurde vom Moskauer Büro der Konrad-Adenauer-Stiftung publiziert: Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, hg. v. R. Uertz u. L.P. Schmidt, Moskau 2008.

welchen wir vor Gott für fromm gerechnet werden, auch neben sich leiden könne, dass ich ein Kriegsmann sei, Krieg führe, würgen und steche, raube und brenne, wie man dem Feinde in Kriegszeiten nach Kriegsrecht tut“ (53) – und Luther antwortet mit einem unzweideutigen Ja. Er vergleicht das Kriegshandwerk mit der Kunst eines guten Arztes, der, um den Leib zu retten, notfalls „Hand, Füße, Ohr und Augen abhauen oder verderben muss.“ (54) Ebenso ist es mit dem „Kriegsamt“: Wenn es „die Frommen schützt, Weib und Kind, Haus und Hof, Gut und Ehr und Friede damit erhält und bewahrt, so findet sich's, wie köstlich und göttlich das Werk ist“ (54). Dann ist „die Hand, die solch Schwert führt und tötet, (...) nicht mehr Menschenhand, sondern Gotteshand, und nicht der Mensch, sondern Gott hängt, rädert, enthauptet, tötet und führt Krieg. Es sind alles seine Werke und seine Gerichte.“ (55)

Ungeachtet dieser – alles andere als unproblematischen – provokativen Zuspitzung war auch für Luther nicht jeder Krieg berechtigt. Er warnte sogar eindringlich vor dem Leiden, das der Krieg mit sich bringt. Akzeptabel war für ihn einzig der Verteidigungskrieg. In der Tradition der Lehre vom „gerechten Krieg“ schärfte er der Obrigkeit deren Kriterien zur Vermeidung unrechtmäßiger Kriege ein. Trotzdem gehörte es für Luther zu den Pflichten der Untertanen, sich an einem von der Obrigkeit begonnenen Krieg zu beteiligen. Ein aktives Widerstandsrecht oder gar eine Widerstandspflicht lehnte Luther emphatisch ab. Ein prinzipielles Recht auf Kriegsdienstverweigerung im modernen Sinn kannte Luther ohnehin nicht. Pazifismus galt im Luthertum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als Ausdruck eines „Schwärmertums“, das die Augen verschließt vor dem Bösen in der Welt, und als verantwortungslose Unsolidarität, die sich weigert, aktiv zum Schutz der bedrohten Nächsten beizutragen.

3. Transformationen kirchlicher Friedensethik im 20. Jahrhundert

Für die Beurteilung des Kriegsführrens bedeutete erst der II. Weltkrieg eine einschneidende Zäsur. Dass Kriege sozusagen zu den normalen Mitteln der Weltgestaltung gehören, die Gott den Menschen aufgetragen hat, wurde zunehmend zweifelhaft. Auslöser war natürlich zunächst die Kriegserfahrung selbst. Der II. Weltkrieg mit seinen umfassenden Verwüstungen machte überdeutlich, dass Kriege die Ordnung zerstören, die sie zu schützen beanspruchen. Die erste Vollversammlung des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ in Amsterdam 1948 formulierte deshalb den Grundsatz „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“ und leitete damit einen Paradigmenwechsel der christlichen Friedensethik ein; dass Gott selbst „hängt, rädert, enthauptet, tötet und Krieg führt“, lässt sich unter diesem Vorzeichen kaum mehr sagen.

Für die weitere Entwicklung spielte in Deutschland ein Faktor eine Rolle, der heute fast vergessen ist: Angesichts der deutschen Teilung, die an der innerdeutschen Grenze die beiden feindlichen Blöcke aufeinander prallten ließ, hätte eine

kriegerische Auseinandersetzung dazu geführt, dass – wie damals gesagt wurde – „Deutsche auf Deutsche schießen“. Diese Einsicht machte es erstmals denkbar, das Aufstellen einer Armee nicht mehr als selbstverständliches Element von Staatlichkeit zu verstehen (Wiederbewaffnungsdebatte!), und Kriegsdienstverweigerung erschien jetzt nicht mehr ausschließlich als egozentrischer Verstoß gegen das Nächstenliebegebot, sondern konnte als christlich mögliche, vielleicht sogar gebotene Verhaltensoption wahrgenommen werden.

Ungleich gravierendere Konsequenzen hatte die militärtechnische Entwicklung von atomaren Massenvernichtungsmitteln. Ihr Einsatz widerspräche entscheidenden Grundregeln der Lehre vom „gerechten Krieg“: Eine Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten, von Soldaten und Zivilisten ist nicht mehr möglich, und das Zerstörungspotenzial dieser Waffen führt jeden mit ihrem Einsatz verbundenen positiven Zweck ad absurdum: Alles was dadurch geschützt werden soll, wird durch sie zerstört. In der Ablehnung eines Atomkriegs herrschte daher im deutschen Protestantismus völliger Konsens. Strittig blieb hingegen, ob die Herstellung und Aufstellung von Atomwaffen zur Abschreckung friedensethisch verantwortbar sei. Die paradoxe Logik bestand eben darin, diese Waffen bereit zu halten und mit ihrer Anwendung zu drohen – zu dem einzigen Zweck, sie nicht anwenden zu müssen.

Hier standen sich in den evangelischen Kirchen zwei Positionen gegenüber: Die einen hielten die Logik der Abschreckung angesichts der konkreten Bedrohung für vertretbar, ja im Sinne einer Verantwortungsethik sogar für geboten und unterstellten den Gegnern verantwortungslose Gesinnungsethik. Die anderen wiederum verworfen das Abschreckungstheorem wegen der mit der Aufstellung dieser Waffen verbundenen prinzipiellen Bereitschaft, sie auch anzuwenden, argumentierten aber durchaus auch pragmatisch-verantwortungsethisch, wenn sie betonten, die Spirale des Wettrüstens erhöhe kontinuierlich die Gefahr einer Entladung der Gewalt und binde zudem ökonomische und technologische Kapazitäten, die dringend nötig wären, um die Armut in der Welt zu bekämpfen. Kirchliche Stellungnahmen in den Jahrzehnten des „Kalten Krieges“ versuchten, beiden Positionen gerecht zu werden und sie auszubalancieren. Je länger je deutlicher geschah dies dadurch, dass dem System der Abschreckung nur noch eine zeitlich beschränkte Berechtigung zugesprochen wurde, während seine Überwindung in Richtung auf eine Friedensordnung die Leitperspektive politischen Handelns bilden sollte.

Einigkeit bestand dabei darin, dass die Lehre vom „gerechten Krieg“ im Atomzeitalter obsolet geworden sei. Eine theologische Rechtfertigung von Kriegen könne und dürfe es nicht mehr geben. Theologen wie Wolfgang Huber forderten, es gelte stattdessen eine Lehre vom „gerechten Frieden“ zu entwickeln. Das „rechte Kriege führen“ aus CA 16 erschien angesichts dessen als revisionsbedürftig.

4. Friedensethische Herausforderungen der Gegenwart

Das Ende des „Kalten Krieges“ erzeugte indes völlig neue Konstellationen. Das Auseinanderbrechen Jugoslawiens und die damit verbundenen gewaltsamen Konflikte führten drastisch vor Augen, dass begrenzte Kriege selbst in Europa jetzt wieder führbar geworden waren. In Deutschland stellte sich erstmals wieder die Frage eines konkreten Einsatzes deutscher Soldaten. Die Anschläge des 11. September 2001 konfrontierten die Welt mit einer neuartigen Dimension der Gefährdung.

Auch für die Kirche bedeuteten diese Entwicklungen eine enorme Herausforderung. Zu klären war, inwieweit der mühsam errungene friedensethische Konsens der Nachkriegszeit tragfähig blieb, genauer: ob die kategorische Ablehnung, militärische Mittel anzuwenden, weiterhin verantwortet werden konnte.

Dem Dilemma, dass es Situationen zu geben scheint, in denen der Einsatz militärischer Gewalt nötig ist, um Gewalt zu beenden oder zu verhindern, kann man sich natürlich radikalpazifistisch verweigern und fordern, die Kirche dürfe sich nicht auf ‚realpolitische‘ Differenzierungen einlassen, sondern müsse sich um der Klarheit ihres Friedenszeugnisses willen unzweideutig gegen jeden Militäreinsatz aussprechen. Wer diesen Weg nicht gehen möchte, braucht allerdings Kriterien, wann militärisches Eingreifen allenfalls ethisch legitim sein könnte.

Diese Kriterien bot klassischerweise die Lehre vom „gerechten Krieg“, die aber in den Diskussionen um die atomare Rüstung für obsolet erklärt worden war. Zwar betonen kirchliche Stellungnahmen zu den aktuellen Konflikten weiterhin nahezu unisono, an der Abkehr von dieser Lehre müsse festgehalten werden.⁷ Faktisch werden jedoch die in der Lehre vom „gerechten Krieg“ entwickelten Kriterien für die Legitimität von Kriegen weiterhin umstandslos zur Beurteilung militärischer Maßnahmen herangezogen.

Vielleicht ist aber die Alternative zwischen „gerechtem Krieg“ und „gerechtem Frieden“ falsch gestellt. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ hatte nie die Funktion, Kriege religiös zu erklären; sie diente immer der Absicht, die Gründe zum Kriegführen möglichst eng zu definieren, und war dem Ziel der Friedenssicherung verpflichtet. Umgekehrt schließt die Rede vom „gerechten Frieden“ nicht grundsätzlich die Möglichkeit aus, dass es nötig sein könnte, zur Sicherung bzw. Gewinnung eines „gerechten Friedens“ militärische Gewalt anzuwenden. Deshalb hat m.E. eine ausformulierte Lehre vom „gerechten Krieg“ im Rahmen des Konzepts vom „gerechten Frieden“ durchaus ihr begrenztes Recht.

Lässt man die kirchlichen friedensethischen Diskussionen der letzten Jahre Revue passieren, so fällt auf, dass sich die dort vertretenen Positionen nicht wesentlich von den gesamtgesellschaftlichen Debatten unterscheiden. Das ist wenig überraschend.

7) So auch die neue Friedensdenkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“ von 2007, vgl. bes. Abs. 102: „Im Rahmen des Leitbilds vom gerechten Frieden hat die Lehre vom *bellum iustum* keinen Platz mehr.“

schend; denn den Kirchen steht in weltlichen Fragen kein übernatürliches Sonderwissen zur Verfügung, das es ihnen ermöglichte, im Gestus des Prophetischen besser als andere zu wissen, was richtig ist. Deshalb wird den Kirchen von wohlmeinenden oder weniger wohlmeinenden Beobachtern immer wieder nahegelegt, bei ihrem religiösen ‚Kerngeschäft‘ zu bleiben und zu politischen Fragen besser zu schweigen. Wenn aber – wie es die Reformatoren sahen – die Weltgestaltung Ausdruck der in der Nächstenliebe gründenden Verantwortung ist, dann lässt sie sich kaum aus dem kirchlichen ‚Kerngeschäft‘ auslagern. Dennoch muss sich die Kirche immer fragen, was sie denn Spezifisches zu den Diskussionen um politische und gesellschaftliche Fragen beizutragen hat, damit kirchliche Stellungnahmen nicht einfach verdoppeln, was ohnehin alle sagen. Dazu abschließend vier Anmerkungen:

Erstens: Angesichts der religiös begründeten Terroranschläge am und seit dem 11.9.2001 mussten sich die Religionen – gewollt oder ungewollt – als Akteure auf dem Feld der globalisierten Konflikte erkennen. Sie mussten sich der Frage stellen, inwieweit sie an der Entstehung von Konflikten beteiligt waren und sind und was sie zur Befriedung und Überwindung dieser Konflikte beitragen könnten. Deshalb gehört zum kirchlichen Friedenszeugnis an erster Stelle so etwas wie Selbstaufklärung und Selbstprüfung im Blick auf die eigene Tradition. Dabei muss überhaupt nicht bezweifelt werden, dass die christliche Botschaft in ihrem Kern friedlich ist und eine schon in die Gegenwart hereinragende Hoffnung auf einen universalen, unverbrüchlichen „ewigen Frieden“ verkündet. Dieser „Frieden, der höher ist als alle Vernunft“, ist allerdings von allen innerweltlichen Friedensbemühungen und Friedenszuständen unterschieden. Idischer Friede ist grundsätzlich unvollkommen, begrenzt, prozesshaft, ebenso fragmentarisch wie fragil. Auch das Streben nach Frieden ist dieser Dynamik nicht entnommen. ‚Friedfertigkeit‘ kann unbeabsichtigt konfliktfördernde Effekte nach sich ziehen, kann missbraucht werden etc. Dies gilt natürlich auch für die Verkündigung und das Handeln der Kirche selbst. Das zu wissen, muss dann aber das Reden und Handeln der Kirche prägen. Stellungnahmen zu innerweltlichen Konflikten setzen daher aus sachlichen wie aus Glaubwürdigkeitsgründen eine kritische Selbstprüfung der Kirche voraus, ja schließen diese ein. Die Kirche wird glaubwürdiger vom Frieden reden können, wenn sie sich und ihren Adressaten die heilvollen ebenso wie die unheilvollen Dimensionen ihrer eigenen Geschichte transparent macht. Sie wird realistischer vom Frieden reden können, wenn sie aus ihrer eigenen Geschichte lernt und in der Gegenwart sensibel wird für die möglichen Wirkungen ihres eigenen Redens und Handelns.

Zweitens: Dies ist auch wichtig für den Umgang mit jenen Formen eines religiösen Fundamentalismus innerhalb und außerhalb des Christentums, die den Kampf gegen die säkularen Gesellschaften des ‚Westens‘ als Kampf gegen den Unglauben verstehen und legitimieren. Die christlichen Kirchen haben in einem jahrhundertlangen Prozess weithin gelernt, die neuzeitliche Unterscheidung von Politik und

Religion aus religiösen Gründen zu bejahen. Es gehört dann aber zu den friedensethisch relevanten Aufgaben der Kirche, in den innerkirchlichen Diskursen und im Dialog mit anderen Religionen ihre geschichtlich gewachsenen Erfahrungen mit der neuzeitlichen Religionsfreiheit und Religionstoleranz so zu kommunizieren, dass die Differenz von religiösen Wahrheitsansprüchen und ihrer politisch-gesellschaftlichen Durchsetzung als eine für die Religion selbst heilsame erkennbar wird. Die Kirche kann so dazu beitragen, dass auch andere Religionen ähnliche Formen einer nicht-entfremdenden Selbstzurücknahme zu entwickeln vermögen, die ein friedliches Zusammenleben von Menschen und Völkern mit unterschiedlicher Weltanschauung allererst möglich macht. Eingedenk der Tatsache, dass auch die christlichen Traditionskirchen Jahrhunderte voller tiefgreifender Kontroversen brauchten, um diese Einsicht zu internalisieren, hat die Kirche dann auch die Verantwortung, im kulturell-gesellschaftlichen Diskurs dafür einzutreten, dass den Entwicklungen in anderen Religionen Zeit eingeräumt wird.

Drittens folgt aus der christlichen Friedensbotschaft m.E. zwingend ein Primat der gewaltvermeidendem Friedenssicherung. Die lange (und auch im Protestantismus lange Zeit dominante) Tradition, den Krieg zu einem bedauerlichen, aber unvermeidlichen Signum menschlicher Existenz in dieser Welt zu erklären und damit zu einem gleichsam ‚normalen‘ Mittel der Politik zu stilisieren, ist nach dem II. Weltkrieg zurecht abgebrochen und darf nicht – in wie auch immer gewandelter Form – wieder auferstehen. Dasselbe gilt übrigens im Blick auf neue Kriegsbegrundungen, die vor apokalyptischem Hintergrund Kriege im Zusammenhang eines endzeitlichen „Kampfes gegen das Böse“ legitimieren, bei dem die Christen nicht beiseite stehen dürfen. Einer solchen religiösen Aufladung von Kriegen ist aus religiösen Gründen zu wehren.

Viertens lehrt das biblische Zeugnis, wie gezeigt, einen fundamentalen Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit. „Friede“ ist ein umfassender Begriff, der sich nicht auf die Abwesenheit von Krieg einschränken lässt. Dies bringt der Ausdruck „gerechter Friede“ in gelungener Weise zur Darstellung. Vielleicht gehört es zu den genuinen friedensethischen Aufgaben der Kirche, die ja eine allen Menschen geltende, sogar die ganze Schöpfung einbeziehende, universale Gerechtigkeit verkündet, in der Öffentlichkeit das Bewusstsein lebendig zu halten für diejenigen Menschen und Menschengruppen, die (noch) keinen Frieden haben, und für diejenigen Wirklichkeitsbereiche, die für einen umfassenden Frieden relevant sind. Dies hat im Übrigen nichts zu tun mit jenem teils griesgrämigen, teils besserwisserischen Gutmenschentum, als das es häufig karikiert wird. Im Gegenteil könnte sich diese Haltung einer umfassenden ‚Vorsichtigkeit‘ angesichts der Konflikträchtigkeit von globaler Ungerechtigkeit oder angesichts der Selbstgefährdung der Menschheit durch die Rückwirkungen verdrängter Zerstörungspotenziale (Umwelt!) längerfristig als eine Art Realismus höherer Ordnung herausstellen, mit dem die Kirche jene Verantwortung für die Welt angemessen wahrnimmt, zu der CA 16 die Christen aufgerufen sieht.