

KOMMENTAR **zum „Entwurf eines Positionspapiers zur Friedensethik“**

der Evangelischen Landeskirche Baden (April 2012)
während des Studientages der Landessynode am 7. Juni 2013

© *Fernando Enns*

Zuerst möchte ich Ihnen zu diesem Prozess gratulieren! Ich freue mich, dass sich eine Evangelische Landeskirche auf diesen schwierigen Weg der Konsensbildung zum Gerechten Frieden einlässt, denn er lässt erkennen, dass Sie sich mit den traditionellen Positionen nicht zufrieden geben, und dass Sie Ihrer Verantwortung gerade in diesen so schwierigen Fragen nicht ausweichen. Eine solche Unternehmung als breit angelegten Prozess zu gestalten, in den möglichst viele mit einbezogen werden, und es nicht allein dem Wissen von sog. Experten zu überlassen, halte ich für sich genommen schon für einen Schritt des Gerechten Friedens.

Erlauben Sie mir einige Vorbemerkungen, bevor ich auf inhaltliche Aspekte ihres „Entwurfs eines Positionspapiers zur Friedensethik“ eingehe:

1.

Es geht hier um echte Fragen, auf die es keine einfachen Antworten gibt. Aber gerade weil es Fragen von Leben und Tod, von Schuld und Vergebungsmöglichkeiten, von Menschenwürde und Schutz der Verwundbarsten geht, können wir als Kirche nicht ausweichen, sondern sind herausgefordert, klar Stellung zu beziehen.

2.

Es geht in dem vorliegenden Text um die Klärung des Grundsätzlichen. Freilich vor dem Hintergrund unterschiedlichster Erfahrungen – die können und sollen nicht abgeblendet werden. Dieses Allgemeine muss sich dann je und je in der gegebenen Situation neu bewähren. Dietrich Bonhoeffer unterschied hilfreich zwischen dem allgemeinen Gebot und dem konkreten Gebot. Es ist gerade darum so wichtig, im Grundsatz, im Allgemeinen so klar und deutlich wie nur irgend möglich zu werden, damit wir in den jeweiligen Krisen-Situationen nicht Getriebene sind von Emotionen, medialen Eindrücken, oder politischen Parolen. Je stärker sich die Kirche Jesu Christi des allgemeinen Gebotes Gottes vergewissert,

umso besser wird sie in der Lage sein, in den schwierigen Situationen tatsächlich Orientierung zu finden und zu geben. Dazu ist sie berufen.

3.

Ihr Papier fordert eine „Neuorientierung der evangelischen Friedensethik an den biblischen Kernaussagen des christlichen Glaubens“ (S. 3). Damit ist gesagt, von welchem „Fundament“ her diese Kirche argumentiert, die sich deshalb auch zurecht als „evangelisch“ bezeichnet. „Biblische Kernaussagen“ verstehe ich hier so, dass klar ist, dass die biblischen Zeugnisse (Alten und Neuen Testaments) nicht schlicht als Handlungsanweisungen gelesen werden – das müsste in einen Fundamentalismus bzw. Biblizismus führen – sondern dass stets danach gefragt wird, „was Christum treibet“ (Martin Luther). Dies ist der „hermeneutische Schlüssel“ der Kirchen der Reformation. Aber das soll er dann auch tatsächlich sein für die theologische Ethik im Allgemeinen, nicht nur für den persönlichen, individuellen Glauben.

4.

Es wird zu recht darauf hingewiesen, dass zwischen kirchlichem und staatlichem Handeln zu unterscheiden ist und die Notwendigkeit der Unabhängigkeit der kirchlichen Position wird besonders hervorgehoben – auch vom Militärdekanat. Auch dies ist eine wichtige Weichenstellung, denn damit ist gesagt: hier besteht nicht der Anspruch, dass sich alle Bürgerinnen und Bürger eines Staates mit dieser Position identifizieren können müssen, sondern hier wird aus der spezifischen Perspektive des christlichen Glaubens argumentiert. Die Rationalität mag sich daher nicht allen erschließen, das muss dabei in Kauf genommen werden. Allerdings ist dies dann auch der wahre Grund, warum die Kirche überhaupt Stellung beziehen sollte.

5.

Meine Aufgabe als Theologe sehe ich hier vor allem darin, die theologische Grundlegung der Aussagen kritisch zu kommentieren. Es sollte hierbei bewusst sein, dass ich selbst aus einer friedenkirchlichen Tradition komme (Mennoniten). Als *mennonitischer* Theologe setze ich mich seit mehr als 15 Jahren dem internationalen ökumenischen Diskurs aus, lasse mich in Frage stellen und ringe mit anderen gemeinsam um Positionen, die einerseits theologisch-ethisch zu rechtfertigen sind, andererseits eine ökumenische Konsensbildung zu Fragen des Gerechten Friedens sucht. Die Badische Landeskirche ist mit ihrem Papier ganz auf der Höhe der Zeit! Denn es geht jetzt, nach einer „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ und einer Internationalen Friedenskonvokation (Jamaika 2011) um das explizieren dessen, was mit diesem Paradigmenwechsel vom „gerechten Krieg“ zum „Gerechten Frieden“ tatsächlich gemeint und wie das theologisch begründet wird.

6.

Die Hauptfrage lautet: „ob aus christlicher Perspektive nicht für die Gewaltfreiheit als einziger Option eingetreten werden müsste?“ (S.3) Es muss uns bewusst bleiben, dass diese Fragestellung eine Zuspitzung und eine sehr starke Verengung des Verständnisses vom Gerechten Frieden darstellt, geht es doch gerade nicht (allein) darum, die „Lehre vom gerechten Krieg“ zu ersetzen, sondern die genannte Frage im größeren Kontext einer theologische begründeten Ethik zu beantworten zu suchen.

Im Weiteren greife ich einige Aspekte des knappen, aber präzisen Dokuments auf. Bitte verstehen Sie meine Anmerkungen vor allem als Ausdruck eines sehr interessierten Mitdenkens.

Zu 2.1. Biblische Orientierung

1. Dass Frieden und Gerechtigkeit sich küssen (Ps 85:11)

Der hebräische Begriff „Schalom“ umfasst den untrennbaren Zusammenhang von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

a.

Wie wird dieser Gerechte Friede? Es ist gut, dass das Papier die Vision des Jesaja in Blick nimmt: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird Frieden sein und der Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit auf immer“ (Jes 32:17). Das ist zunächst kein Rezept, wie Frieden hergestellt wird. Es ist eine Erinnerung daran, das Friede verheißen ist, wenn der Weg der Gerechtigkeit beschritten wird. Wer also Frieden will, wer den Schutz der Verwundbarsten will, muss sich zuerst für gerechte Verhältnisse einsetzen. Damit ist ein Weg aufgezeigt, dem die Verheißung der Sicherheit innewohnt. Diese Vision der hebräischen Bibel richtet sich gegen den Versuch, durch die Anwendung von ungerechten Mitteln – und dazu würde ich militärische Gewalt zählen – Frieden erzwingen zu wollen. Dies ist der Gegensatz zwischen einem menschlich hergestellten Frieden, der Befriedung, der „*pax romana*“, und dem Vertrauen auf den Gerechten Frieden, der sich einstellen wird – so die Verheißung der Bibel – wenn der Weg der Gerechtigkeit beschritten wird.

Wer meint, solche Eschatologie sei nicht für das gegenwärtige politische Geschäft zu gebrauchen, dem sei – mit der Schrift – entgegen gehalten: In der Vision des Jesaja geht es

nicht um eine Vorhersage der Zukunft, sondern um eine Interpretation eben jener politischen Gegenwart, aus der Perspektive einer erinnerten Verheißung an das Volk Gottes.

Das Neue Testament interpretiert Jesus Christus als den ganz konkreten Anbruch eben dieser Realität – ein Gegenentwurf zu all jenen politischen Stimmen, die meinen, dass der Zweck des Friedensmachens auch die ungerechten Mittel rechtfertigt. Dem widerspricht das AT wie das NT eindeutig.

b.

Nur als Fußnote und dort auch nur als Bibelstellenangabe findet sich Jak 3:18 „Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird gesät in Frieden für die, die Frieden stiften.“ Hier wird erkennbar, dass der biblische Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit nicht einer Vor- oder Nachordnung entspricht, sondern das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Gerechtigkeit bringt Frieden hervor, und Frieden bringt Gerechtigkeit hervor. Bei Jakobus ist das Friedenstiften die Saat und die Gerechtigkeit die Frucht. Das heißt doch: es ist ein Trugschluss zu meinen, man könne durch gewaltsames Eingreifen Gerechtigkeit herstellen. Gerechte Verhältnisse werden sich im besten Sinne dort einstellen, wo auf Gewalt gerade verzichtet wird zugunsten von Beziehungs- und Vertrauensbildung.

c.

Welche Gerechtigkeit meint die Bibel? Gerechtigkeit wird als „die Mitte“ des Alten Testaments angesehen, als „roter Faden“ der hebräischen Bibel, ja Grundmotiv einer Theologie des Alten Testaments.¹ Dabei muss sich der Begriff der Gerechtigkeit von der Sache her neu erschließen, denn die Bedeutung der hebräischen Begriffe für Gerechtigkeit sind so vielfältig (aus der die juristische Verwendung nur einen schmalen Ausschnitt bildet): ein gerechter, richtiger Zustand; ein Recht schaffendes Handeln, ein aufrechter Charakter. Es geht um „ausgeglichene, wohltuend geordnete, lebensfreundliche Verhältnisse: im menschlichen Zusammenleben wie in der Gottesbeziehung“ (ebd.). Wenn wir wahrnehmen, dass die jesuanische Rede vom Reich Gottes im Neuen Testament in der messianischen Prophetie des Jesaja wurzelt, dann ist unschwer zu erkennen: *zedapah* (Gerechtigkeit) und *mishpat* (Recht) sind die zentralen und am meisten diskutierten Begriffe der hebräischen Bibel wie des NT.

Vor diesem Hintergrund wird dann auch der Gedanke einer „besseren Gerechtigkeit“ in der Bergpredigt Jesu des Matthäusevangeliums (Mt 5-7) verstehbar. In den bekannten Antithesen „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ... ich aber sage Euch“ kommt es zu einer Radikalisierung alttestamentlicher Gesetzgebungen: es folgt das absolute Tötungsverbot bis

¹ Walter Dietrich in EvTh 3/1989, 232-250.

hin zum Gebot der Feindesliebe. Ulrich Luz kann in seinem umfassenden Matthäus-Kommentar zeigen, dass es gerade nicht um ein Ersetzen dessen geht, was im „Alten Bund“ gesagt wurde, sondern dass „Matthäus die Mitte des Alten Testaments in der Liebe sieht. Die Liebe ist die Erfüllung, nicht die Abschaffung von Gesetz und Propheten“.² Hier wird deutlich, dass sich Gerechtigkeit im Sinne der biblischen Weisheit nicht an der *Retribution* (Vergeltung) ausrichtet, schon gar nicht im Einhalten der Gesetze erschöpft, sondern in der Motivation der Liebe zum Nächsten – auch zum Entferntesten, ja selbst gegenüber dem Feind – seine Bestimmung findet. Alles zielt auf die (Wieder-) Herstellung von gerechten Beziehungen, auf *Restoration*. Neuere exegetische Studien (mennonitischer) Neutestamentler illustrieren, dass eine solche Interpretationen von Gerechtigkeit in den unterschiedlichsten Schriften des NT zu finden sind.³ Dass diese „bessere Gerechtigkeit“ als realistische Möglichkeit überhaupt gedacht werden kann, findet seine eigentliche Begründung in der vorausgehenden Rechtfertigung der Sünder durch das Christusgeschehen (der Neue Bund). Das zentrale Moment aller reformatorischen Theologie ist in diesem Ermöglichungsgrund gerechter Beziehungen beschrieben: die Rechtfertigung, d.h. gerechtmachung oder Zurechtbringung allein aus Gnade durch den Glauben.⁴ Hierin erkenne ich die tiefste theologische Grundlegung der Feindesliebe: dass zwischen Person und Tat zu unterschieden ist. Keiner darf auf seine Taten reduziert werden, die Würde der Person, des Sünders bleibt unantastbar, auch wenn die Sünde an sich auf das Schärfste zu verurteilen ist. – Vor diesem Hintergrund frage ich nach dem verräterisch klingenden Satz S. 4: „So wurden zwar Saddam Hussein, Muammar al Gaddafi und Osama bin Laden getötet und die Taliban von der Macht vertrieben...“ Abgesehen davon, dass Letzteres ernsthaft bezweifelt werden muss, darf doch nicht der Eindruck geweckt werden, als sei die gezielte Tötung dieser Personen – ohne jedes gerichtliche Verfahren – eine Rechtfertigung für militärisches Eingreifen.

Insofern ist dann im Blick auf eine theologische Friedensethik auch nicht allein auf das Ethos der Bergpredigt zu verweisen. Eine evangelische Friedensethik, die nicht vorrangig nach einer letzten Begründung für militärisches Eingreifen fragt, sondern tatsächlich von den biblischen Zeugnissen her zu argumentieren sucht, findet Wegweisung auch im Zentrum der

² Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus 1-7, Zürich/Köln 1985, 250.

³ vgl. Elaine Enns / Ched Myers: *Ambassadors of Reconciliation Vol. II: New Testament Reflections on Restorative Justice and Peacemaking*. New York 2009.

⁴ Röm 1:17 gilt als *summa* dieser Erkenntnis: „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: »Der Gerechte wird aus Glauben leben.«“

paulinischen Theologie: das Böse (das Unrecht und die Gewalt) soll mit Gutem – des Tuns der besseren Gerechtigkeit als dem Frieden stiften – überwunden werden (Röm 12:21). Der Vorwurf, eine Verweigerung militärischer Intervention käme dem Nichtstun gleich, geht denn auch ins Lehre, wenn das nicht gemeint und begriffen ist. Das eindeutige „Nein“ zu militärischen Interventionen wird dann glaubwürdig sein, wenn sich gleichzeitig Verantwortung für die Nächsten und für die Entferntesten im *Tun* der besseren Gerechtigkeit äußert.

Zu 2.2. Ethos der Bergpredigt versus Lehre vom Gerechten Krieg

Ich will auf dieses Kapitel kurz eingehen, weil sich hieraus Parallelen zur Diskussion um das UN-Konzept der „Verantwortung zum Schutz“ („*Responsibility to Protect*“) ergeben: Dass die Lehre vom „gerechten Krieg“ obsolet geworden ist, liegt nicht allein an ihrer unbiblischen Verengung auf die Frage: wann denn Krieg gerechtfertigt wäre und der Suggestion, es könne – aus der Perspektive des christlichen Glaubens – überhaupt so etwas wie einen „gerechten Krieg“ geben. Es hat sich vor allem gezeigt, dass diese Lehre – entgegen ihrer ursprünglichen Intention – Kriege nicht eingedämmt hat, sondern stets Legitimationen – durch Politik *und* Kirche – Vorschub leistete. Sie wurde missbraucht. Aber sie war auch nicht realistisch, ging schon immer an den harten politischen Realitäten vorbei. Nie waren alle erforderlichen Kriterien erfüllt.

Die große Gefahr in der gegenwärtigen Debatte ist nun, dass dieses Schicksal auch dem so anspruchsvoll ausgearbeiteten Konzept der „Verantwortung zum Schutz“ (R2P) widerfährt. Zwar haben wir in der ökumenischen Diskussion deutlich machen können, welche wertvollen Verschiebungen sich hier für die internationale Gemeinschaft ergeben: von der unantastbaren Souveränität nationalstaatlicher Regierungen hin zu einer unmittelbar bedrohten Bevölkerung, von der Entscheidungsgewalt Einzelner hin zum solidarischen Handeln als internationale Gemeinschaft, von der militärischen Konzentration hin zur weiten Friedensbildung (*Responsibility to Prevent, to Protect, to Rebuild*) u.v.m. Doch im Spiel politischer Macht- und Eigeninteressen ist (spätestens seit dem Eingreifen der NATO in Libyen) deutlich: es ist unrealistisch zu meinen, dass Regierungen solchen hehren Intentionen folgen und die aufgezeigten ethischen Leitplanken konsequent einhalten. Wer militärische Gewalt weiterhin als legitimes Mittel der Politik ansieht und also stets mit ins Kalkül zieht, bleibt letztlich in den Gewaltlogiken der Ungerechtigkeit gefangen.⁵

⁵ Dies betrifft auch die Argumentation der EKD-Denkschrift von 2007, vgl. Zitat S. 8.

Zu 2.4. Diskussionen in der Ökumene: Die notwendige Unterscheidung zwischen militärischer Gewalt (*violentia*) und polizeilichem Zwang (*coercion*)

Um die polarisierten Diskussionen im Blick auf militärische Interventionen die letzte Option zu überwinden, haben Mennoniten und Katholiken gemeinsam das hilfreiche und weiterführende Verständnis des „*just policing*“ entwickelt und in die ökumenischen Debatten eingeführt.⁶ Es hat sich nämlich gezeigt: würden die besten Argumente einer „pazifistischen Haltung“ ernst genommen, dann würden viele – im äußersten Falle – doch den polizeilichen Einsatz zum Schutz der von unmittelbarer Gewalt Bedrohten als legitim ansehen können, wenn bestimmte Kriterien beachtet bleiben. Und würden die besten Argumente der Vertreter einer „ultima ratio“ Position ernst genommen, dann wird erkennbar, dass es auch ihnen letztlich um nichts anderes als um solchen Schutz geht – also eigentlich um Polizeifunktion, nicht notwendiger Weise um militärische Intervention. Stimmen also die jeweiligen Motivationen derart überein, dann kann man sich weiterführend über die Legitimation und Grenzen polizeilichen Zwanges austauschen – und gegenüber der militärischen Gewalt sauber trennen. In der politischen Praxis und ethischen Diskussion ist es gerade die Vermischung dieser verschiedenen Dimensionen, die eine sorgfältige Abwägung aus christlicher Perspektive so schwierig macht.

Grundpfeiler der Idee des „*just policing*“ sind: eine solche internationale Polizeikraft wäre „rechtstaatlich“ kontrolliert durch die internationale Gemeinschaft, gebunden an die unbedingte Einhaltung der Menschenrechte. Sie erhebt nicht den Anspruch, einen Konflikt zu lösen, sondern die Verwundbarsten vor unmittelbarer Gewalt zu schützen. Sie darf nicht als Partei oder Aggressor eingreifen und wahrgenommen werden, sondern zielt allein auf Gewalt-Deeskalierung und -minimierung und übt daher selbst so wenig Zwang wie möglich aus. Sie sucht nicht den Sieg über andere, sondern strebt danach, gerechte „win-win-Lösungen“ möglich zu machen. Das erfordert eine völlig andere Ausstattung aus Ausbildung, als die eines Militärs. Massenvernichtungswaffen haben hier keinen Raum. Wenn irgend möglich, soll auf Waffenanwendung ganz verzichtet werden. Schulungen in gewaltfreier Streitschlichtung, vertrauensbildenden Maßnahmen, Kultursensibilität, Selbstverteidigung ohne zu töten u.v.m. sind nur einige wenige Aspekte. Und: ein solches Eingreifen verfolgt keine eigenen politischen Ziele als allein dieses, Menschen zu schützen und Recht und Gerechtigkeit – wie die Betroffenen es selbst definieren – eine Chance zu verleihen.

⁶ Vgl. hierzu Gerald Schlabach, „Just Policing“ – Die Frage nach (De-)Legitimierung des Krieges muss nicht kirchentrennend bleiben. Lernerfahrungen aus dem mennonitisch-katholischen Dialog; in: Ökumenischer Rundschau 1-2011, 66-79.

Wenn man nun meint, das sei unrealistisch, dann muss gefragt werden: ist es tatsächlich realistischer, die Legitimation zu einem gemeinsamen militärischen Eingreifen dieser internationalen Gemeinschaft zu vertrauen, die im Ernstfall eine solche Entscheidung und das militärische Handeln dann strikt an ethische Kriterien binden lassen wird?

Zu 3. Konkretionen

Konkretionen des gewaltfreien Friedentiftens sind notwendig. Es sind die Alternativen zu militärischen Interventionen, die letztlich überzeugen werden, nicht die theologischen Richtigkeiten – das sage ich bewusst als Theologe! Und es sind gerade die Menschen inmitten von grausamen Konflikten, die selbst Opfer werden, die uns von dieser Notwendigkeit und Möglichkeit überzeugen – nicht unsere Grundsatzpapiere. Deshalb müssen wir – müssen die Kirchen – diese Geschichten sammeln und weitersagen.

Frieden lernen

Für die Kirchen ist hier insbesondere die spirituelle Dimension dieses Weges zu entdecken und zu vertiefen. Ich hoffe sehr, dass sich die Kirchen der Ökumene in der bevorstehenden Vollversammlung des ÖRK in Busan gemeinsam auf einen „Pilgerweg des Gerechten Friedens“ begeben werden, wie wir es im ÖRK-Zentralausschuss empfohlen haben. Zur Vergewisserung auf dem Weg des Gerechten Frieden brauchen wir Gebet, Gesang, Gottesdienst und das Bewusstsein, diesen Weg als internationale ökumenische Gemeinschaft zu beschreiten. Das unterscheidet uns von all den anderen gesellschaftspolitischen „Playern“.

„Friedenstheologie sollte bereits im Theologiestudium angeboten werden“ (S. 11).

Es ist noch lange keine Selbstverständlichkeit, dass die Friedensethik den ihr gebührenden Platz in den Curricula Evangelischer Fakultäten einnimmt. In Hamburg haben Mennoniten in der Mitte der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ die „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen“ im Fachbereich Ev. Theologie einrichten können. Das ist bisher einmalig! Friedenstheologie steht hier im Zentrum von Forschung und Lehre. Und die Suche nach Orientierung bei den angehenden ReligionslehrerInnen und PfarrerInnen ist groß. Im Unterschied zu allen anderen Lehrstühlen müssen wir die Mittel hierfür als kleine Minderheitskirche allerdings selbst aufbringen. Das illustriert, wie weit unser gemeinsamer Weg noch sein wird...

Zur Stellungnahme des Militärdekanats (S. 13f.)

Zuerst möchte ich hier meine Anerkennung dafür aussprechen, dass die Militärseelsorge mit einbezogen wird in diesen Prozess „Kirche des Friedens werden“, und dafür, dass sie sich an diesem Prozess beteiligt. Ich bin dankbar, dass wir in Deutschland ein Militär haben, dass sich den ethischen Herausforderungen fortwährend stellt und sich den Prinzipien von „Bürgern in Uniform“ und der „inneren Führung“ verpflichtet weiß. Das ist keinesfalls selbstverständlich und es ist sorgsam darauf zu achten, dass dies nicht verloren geht.

Denn: Wir erleben zurzeit in Deutschland einen inzwischen ungeschminkten Umbau von einer Verteidigungsarmee zu einer Interventionsarmee. Ist das wirklich vereinbar mit den eben genannten Prinzipien – ganz abgesehen von der Frage, ob dies eigentlich mit dem Geist des Grundgesetzes vereinbar ist. Für die Kirche stellt diese grundsätzliche Wende von der reinen Verteidigung hin zur Interventionsbereitschaft eine grundsätzliche Herausforderung dar. Und die Militärseelsorge muss sich dieser Herausforderung in ganz besonderer Weise kritisch stellen, zum Wohle der Soldatinnen und Soldaten. Die überkommenen Argumente allein werden hier nicht ausreichen.

Ich gehe im Folgenden (allein aus Zeitgründen) nicht auf die Punkte ein, in denen auch von Seiten der Militärseelsorge Einigkeit signalisiert wird, sondern konzentriere mich auf die Punkte, an denen ich Probleme sehe:

Zu I.3.

Durch „rechtserhaltende Gewalt“ soll noch größerer Schaden verhindert werden. Was ist mit „rechtserhaltender Gewalt“ gemeint? Meint man tatsächlich eine militärische Intervention wie in Afghanistan? Oder wie in Libyen? Oder die Atalanta-Mission gegen die „somalischen Piraten“? Wessen Recht wird hier jeweils durchgesetzt? Und welche Grundrechte werden gerade bei militärischen Einsätzen stets außer Kraft gesetzt, weil diese einer Logik kriegerischer Gewalt folgen? Am Ende steht ein Kriegsrecht, gerechtfertigt allein durch die Umstände, die das militärische Eingreifen selbst mitgeschaffen hat.

Wenn tatsächlich eine „rechtserhaltende Gewalt“ für die jeweils betroffenen Bevölkerungen gewollt ist, dann ist zu fragen, nach wessen Rechtsverständnis hier geurteilt werden soll. Wenn es um den Schutz der unmittelbar Betroffenen geht – und also um den Schutz der universal geltenden Menschenrechte – dann kann es nur um polizeilichen Zwang gehen, gerade nicht um militärische Einsätze. Kriegsrecht und Kriegslogik setzen die Menschenrechte gerade außer Kraft.

Zu II.1. (vgl. auch II.2. und 3.)

„Aus christlicher Sicht macht die Anwendung von Gewalt allerdings grundsätzlich schuldig. Dabei ist es unerheblich, welche Form von Gewalt ausgeübt wird – und sei es auch nur verbale Gewalt.“ Hierzu ist m.E. zweierlei zu sagen:

a. Es ist im höchsten Maße unverantwortlich, in dieser indifferenten Weise von Gewalt zu sprechen. Natürlich macht die Anwendung von Gewalt (*violencia*) immer schuldig. Aber es ist doch – im Sinne der christlichen Ethik – ein großer Unterschied zu konstatieren zwischen verbaler Gewalt, Gewalt gegen Sachen (vgl. Jesus' Tempelaustreibung), Gewalt zur Selbstverteidigung, tötender Gewalt, vorsätzlicher Gewalt, oder Folter. Gerade die Seelsorge an denen, die im Auftrag der Allgemeinheit – also stellvertretend – Gewalt anwenden sollen, muss hier eine klare Differenzierung anstreben. Gewalt ist nicht gleich Zwang, militärische Gewalt nicht gleich polizeilichem Zwang.

Auch im Sinne des schuldig Werdens ist eine solche Differenzierung unbedingt notwendig, wenn man nicht in die Falle der „billigen Gnade“ gehen will, vor der Bonhoeffer so eindrücklich warnte.

b. Auch die immer wiederholte Aussage, man werde auch durch das Nichts-Tun schuldig, ist unverantwortlich, weil sie weder Polizisten noch Soldaten irgendwelche Unterscheidungskriterien für ihre schwerwiegenden Entscheidungen an die Hand gibt. Wenn diese Aussage pauschal als Vorwurf an jene gerichtet sein soll, die militärischen Interventionen grundsätzlich als ethisch ungerechtfertigt ansehen, dann geht das ins Leere. Denn den Menschen, die aktiv gewaltfrei für den Schutz und den Rechtserhalt eintreten, geht es nicht primär um die eigene Schuldvermeidung, sondern sie fragt zuerst, inwiefern wir am Zustandekommen der Konflikt-Situation schon mit schuldig sind und was wir daraus lernen. – Die Fixierung auf die Schuldfrage verengt den Blick zu sehr auf das individuelle Gewissen und hilft nicht zur Klärung des allgemeinen Gebots. Zentral ist aber die Frage: was braucht der Nächste, was sind wir „schuldig“, was können wir verantworten?

Zu II.1. Die Rede von der „Verantwortung in der noch nicht erlösten Welt“.

Dieses theologische Argumentationsmuster ist ein Relikt aus der Zeit, in der man noch an den „gerechten Krieg“ als Christenpflicht glaubte. Spätestens seit den Erfahrungen des 2. WK ist gerade in der deutschen Theologie klar geworden: Die Unerlöstheit der Welt legitimiert

gerade nicht unser unerlöstes Handeln, sondern fordert gerade das erlöste Handeln der Christen heraus. Kein Zweifel: diese Welt harret noch ihrer Vollendung, der Neuschöpfung durch die Gnade Jesu Christi. Aber die, die tatsächlich an die geschehene Erlösung in Christus glauben, partizipieren bereits an dieser erlösten Wirklichkeit, die mit Christus in die Welt kam – um diese zu transformieren. Wer die Unerlöstheit der Welt zum Argument nutzen will, ein unerlöstes Leben als Christ zu führen, stellt damit nicht weniger als die Erlösung in Christus selbst in Frage.

Dass wir mit der Realität des Bösen konfrontiert sind, dass wir – als diejenigen, die die Erlösung glauben – mitten in *diese* Welt gestellt sind, dafür ist uns das Kreuz Christi das eindrücklichste Zeichen. So wie Jesus dem Bösen der Welt nichts ausgewichen ist, so können auch wir ihm nicht ausweichen. Daraus wird aber kein Argument, das Töten zu lernen, sondern wächst ja gerade Herausforderung, das eigene Erlöstsein mitten in den Konflikten dieser Welt zu bezeugen – so bruchstückhaft und kläglich wie das auch immer gelingen mag. Das ist die *Verantwortung*, von der hier zu reden ist. Es ist ein Festhalten an der zugesagten und im Christusgeschehen vollbrachten Gnade Gottes, die uns zu einem solchen Zeugnis von der Wahrheit der Erlösung befreit. Gerade die unerlöste Welt braucht dieses leuchtende Zeugnis der Kirche – niemals umgekehrt: kirchliches Handeln und Argumentieren geleitet zu wissen vom Dunkel der unerlösten Welt.

Zu II.3.

„Der Auffassung des Positionspapiers, dass Krieg weder als *normales* (Hervorhebung FE) Mittel der Politik betrachtet, noch theologisch gerechtfertigt werden kann, ist daher ausdrücklich zu folgen“. Auf den ersten Blick scheint hier ein weitgehender Konsens zu bestehen. Doch bei genauerem Hinsehen fallen zwei Aspekte auf:

a. Die badische Landessynode sprach in ihrer Erklärung von 1990 nicht davon, dass Krieg nicht als „*normales* Mittel der Politik“ anzusehen sei, sondern dass Krieg *überhaupt* als Mittel der Politik ausscheide (siehe Zitat S. 7). Das ist ein wichtiger Unterschied, denn darum geht es ja: ist der Krieg als Mittel der Politik – aus der Perspektive des christlichen Glaubens – illegitim, oder gehört er einfach nur nicht zu den „normalen Mitteln“, d.h. er bliebe als außergewöhnliches Mittel durchaus im Repertoire der ethisch gerechtfertigten Handlungsoptionen – aus der Sicht der evangelischen Kirche!

b. Wenn Einigkeit darüber besteht, dass es keine theologische Legitimation für den Krieg gibt, dann sind die ethischen Konsequenzen von der Kirche auch entsprechend zu ziehen. Tut sie das nicht, dann drückt sie damit aus, dass ihre Theologie im Grunde keine Relevanz für die Gestaltung des christlichen Lebens hat. Eine solche Theologie – und mit ihr die theologische Ethik – kann dann in den gesellschaftlichen Diskussionen auch nicht ernsthaft berücksichtigt werden, geschweige denn in irgend einer Weise hilfreich Orientierung bieten, denn die Kirche, die sie vertritt, folgt ja selbst ihren eigenen Grundlagen nicht. Auf diese Weise wird die Stimme der Kirche irrelevant für die politische Meinungsbildung. Nicht weniger als die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses steht hier auf dem Spiel.

Pkt. II.4.

Zum Problem der Feststellung der „ultima ratio“. Aus mindestens zwei Gründen ist gerade diese Argumentation obsolet geworden:

a. Im Allgemeinen ist zu fragen, wer denn entscheidet, dass alle anderen Mittel zur Konfliktlösung ausgeschöpft sind, so dass das Töten anderer gerechtfertigt werden könnte? Für Christen, die – neben den paulinischen Möglichkeiten der Überwindung des Bösen durch das Gute – auch an der Kraft des Gebets, der Vergebung, ja sogar der Feindesliebe festhalten wollen, ist schwer vorstellbar, dass eine solche Situation jemals eintritt. Wiederum: Der Schutz vor unmittelbarer Gewaltbedrohung ist eine Situation, die ein Eingreifen erfordert, zur Notabwendung womöglich auch durch polizeilichen Zwang – nicht aber eine militärische Intervention.

b. In der besonderen Situation einer Parlamentsarmee in Deutschland ist – aus kirchlicher Sicht – ernsthaft zu fragen: Kann eine Regierung, die Waffenexporte im großen Umfang erlaubt, die selbst über ein großes Waffenarsenal verfügt und mit dem Einsatz auch droht, die neue Technologien zum Töten entwickelt, ohne gleichzeitig das Internationale Recht begleitend für die Regulierung solche Technologien vorantreibt, die im Vergleich zu zivilen Konfliktlösungsmechanismen und Friedendiensten ein Vielfaches in die militärische Rüstung investiert, die auch nicht ihr Versprechen hält, wenigstens 0,7% des Bruttoinlandsprodukts für Entwicklungshilfe (Gerechtigkeit) auszugeben, kann eine solche Regierung tatsächlich glaubhaft mit dem Kriterium der „ultima ratio“ argumentieren? Ist das nicht eine Verschleierung der ethischen Diskussion, die gerade von der Kirche aufgedeckt werden muss – zum Schutz der Soldatinnen und Soldaten, wie zum Schutz der Zivilbevölkerung? Die

Kirchen müssen den Mut haben, diese Wahrheit zu sagen, gerade auch der eigenen Regierung. *Das* ist ihr Wächteramt. Hier muss sich die Unterscheidung zwischen kirchlichem und staatlichem Handeln bewähren.

Zum Schluss:

Eine persönliche Bemerkung möchte ich hier unbedingt anfügen: ich spreche niemandem sein ernsthaftes Bemühen für ein Leben in der Nachfolge Jesu ab, schon gar nicht den Soldatinnen und Soldaten, die bereit sind, ihr eigenes Leben zu riskieren, um anderen zu helfen. Es muss hier um ein gemeinsames Ringen gehen, zu verstehen, wie unsere Glaube, der uns in Christus offenbar und erlösend zuteil geworden ist, in dieser Welt zu leben und glaubhaft zu bezeugen ist. Wir sollten nicht ablassen, uns gegenseitig dazu herauszufordern und zu ermutigen. Möge dieser Prozess „Kirche des Gerechten Friedens werden“ Ausdruck einer solchen Aufrichtigkeit sein. Ich bin dankbar, dass dies auch und gerade in der Gemeinschaft der weltweiten Ökumene möglich ist.