

---

Ulrich Kronenberg

---

# GERECHTER FRIEDEN – GERECHTER KRIEG?

---

CHANCEN UND GRENZEN ZWEIER  
FRIEDENSETHISCHER DENKMODELLE

---





Gerechter Frieden – gerechter Krieg?



Ulrich Kronenberg

# **Gerechter Frieden – gerechter Krieg?**

**Chancen und Grenzen zweier  
friedensethischer Denkmodelle**



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Ulrich Kronenberg, Dr. theol., Jahrgang 1965, studierte von 1986 bis 1992 Evangelische Theologie in Bethel und Bonn. Er ist als Gemeindepfarrer, Krankenhauseelsorger, Notfallseelsorger und Militärpfarrer tätig. Der Autor wurde 2018 mit dieser Arbeit an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz promoviert.

Die vorliegende Arbeit wurde zugleich als theologische Dissertation im Fach Systematische Theologie im Sommersemester 2018 unter dem Titel »Zur Kritik der evangelischen Friedensethik – eine Grundlagenreflexion« der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (FB 01) vorgelegt.

Erstgutachter: Prof. Dr. W. Dietz; Zweitgutachter: Prof. Dr. M. Roth (Rigorosum Wintersemester 2018/19)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig

Satz: 3W+P, Rimpär

Druck und Binden: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-374-06196-9

[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Geleitwort

Ulrich Kronenberg hat als Seelsorger bei der Bundeswehr in Afghanistan die Wirklichkeit des Krieges vor Augen gehabt. Dabei ist theologisch reflektierte Seelsorge die eine Seite, die Reflexion auf christlich verantwortbare Ethik die andere, nicht wenig brisante. Der Krieg zeigt heute abgründigere Gesichter als noch vor 100 oder gar 500 Jahren. Asymmetrische Kriegsführung, moderne Kampftechnik z.B. durch Drohnen, Eskalation des Vernichtungspotentials durch ABC-Waffen, moderne Kriegsvarianten wie Cyberwar u.v.a. geben der Rede vom gerechten Krieg einen prekären, fast zynischen Beigeschmack. Wie kann oder soll ein Krieg jemals gerecht sein? Zurecht sagt Erasmus: *Dulce bellum inexpertis* (nach Pindar; sinngemäß: Attraktiv erscheint der Krieg nur denjenigen, die von seiner blutigen Wirklichkeit keine Ahnung haben). Insofern könnte es gerade für eine christliche Ethik durchaus angemessen sein, das Paradigma vom *gerechten Frieden* an die Stelle des vom *gerechten Krieg* zu setzen.

Für die generelle Ächtung des Krieges gibt es gute theologische Gründe. Nach 1945 hat sich – anders als nach 1918 – Deutschland dauerhaft einem friedlichen Miteinander in Europa verschrieben. Der tatsächlich wirklich gewordene politische Friede hat dazu geführt, den Krieg im »Auslandsjournal« auf dem Sofa interessiert mitzuverfolgen und dabei den einheimischen Friedenszustand als beständigen Normalfall zu betrachten. In jenen Zeiten selbstverständlich gewordenen Friedens war der Krieg in angenehme Ferne gerückt. Erst durch die Zerklüftung und Zerrüttung des transatlantischen Bündnisses durch Donald Trump ist Europa aus diesem Schlummerzustand erwacht, auch bedingt durch die prekäre interne Situation der NATO, deren Kampfmittel von einigen fragwürdigen Bündnispartnern (z.B. der Türkei) ganz schamlos für die eigenen nationalistischen Zwecke ausgenutzt werden. Bündnisallianzen z.B. mit dem Baltikum und Polen machen im Fall eines Angriffs durch das sich wieder als Supermacht behauptende Russland einen ausufernden Krieg heute wesentlich wahrscheinlicher als noch vor gut hundert Jahren, als die europäischen Großmächte, fast wie »sleepwalkers« (Schlafwandler, vgl. Chr. Clark), in einen durchaus noch abwendbaren Krieg getaumelt sind, sogar mit zwischenzeitlicher Begeisterung.

Die Begeisterung für das, was Friede eigentlich meinen sollte, ist christlicherseits besonders groß. Wer einmal mit dem Johannesevangelium (Joh 14,27) oder Paulus und seinen Schülern den Frieden Jesu Christi (Eph 2,14) erfasst hat, wird alle politischen Friedenskonzepte als nur vorläufig und unzulänglich ansehen. Durch die Einsicht in die Radikalität menschlicher Sünde und Bosheit wird der Enthusiasmus des Friedens nicht schwächer, sondern nur umso größer; allerdings gewinnt er eine wesentlich eschatologische Dimension. Dass die Kirche

in ihrer Verkündigung diesen theologischen Kern ihrer Botschaft nicht ausblenden und verwässern darf, ist das Kernanliegen Kronenbergs, sei es als Verfasser dieser Dissertation (2018 an der Ev.-Theol. Fakultät in Mainz eingereicht) oder als Prediger, z. B. auf der Kanzel oder am Grabe. Den theologischen Kern unmittelbar in die politische Situation zu übertragen, d. h. ein messianisches Friedensreich auf Erden zu prophezeien (und dabei notfalls auch über Leichen zu gehen), ist das Grundmerkmal des theologischen Enthusiasmus. Kronenbergs Anliegen besteht darin, diesen Enthusiasmus zu kritisieren und zu verwerfen, beides zurecht. Es geht ihm nicht darum, die Rede vom *gerechten Frieden* zu desavouieren, zumal die Rede vom *gerechten Krieg* in der Tat belastet und missverständlich ist (gerecht ist er ja niemals *per se*, sondern stets nur als *in bestimmter Hinsicht* gerechtfertigt: *just war* als *justified war*). Das Konzept des gerechten Friedens hat sein gutes Recht, aber im theologischen Sinn ist es tiefer zu begreifen, d. h. christologisch. Es hat eine theologische Pointe. Als Ersatz für die Rede vom gerechten Krieg taugt es nicht. Im theologischen Sinn wäre das eine Unterbelichtung, im politischen Sinn eine Überforderung.

Sofern das Konzept des gerechten Friedens die *ultima ratio* der Gewalt in bestimmten (sehr begrenzten) Fällen zulässt, koinzidiert es der Sache und dem Ziel nach mit der Lehre vom gerechten Krieg, wie wir sie z. B. von Augustin, Luther und CA 16 her kennen. Allerdings beschreibt es nur ein letztes Teilstück dieser Lehre, nämlich dass Frieden und Gerechtigkeit als Zielbestimmung einer (begrenzten) Kriegsaktion stets mit im Blick sein müssen. Von daher wird man die Frage stellen dürfen, ob der Paradigmenwechsel bzw. Begriffsaustausch wirklich mehr als einen Etikettenwandel darstellt (so z. B. der Wiener Reformierte Theologe U. Körtner). Fragen der politischen Friedenssicherung sind im Horizont des sachlich-nüchternen politischen Kalküls zu beantworten, im Horizont der Vernunft. Kronenberg macht deutlich, dass der Kirche hier sinnvollerweise kein genuines Mitspracherecht zukommt. In diesem Punkt hat sie keinerlei Recht und Auftrag gleichsam als der besserwissende Staat aufzutreten. Und wenn sie sich auf das ihr eigene Programm theologischer Verkündigung und Seelsorge beschränkt, ist das kein Rückzugsgefecht und nicht Ausdruck falscher Bescheidenheit, sondern reflektierte Selbstbestimmung. Der Staat kann und soll der Kirche auch nur insoweit das Recht zum freien Wirken zugestehen, als sie nicht übergreifend in Richtung auf genuine Fragen von Recht und Politik, die sich naturgemäß nicht christologisch, sondern nur politisch im Horizont der Vernunft beantworten lassen. Die weltorientierende Funktion der Vernunft – *ratio* gleichsam als etwas Göttliches – hat vor allem Luther gleich zu Beginn seiner *Disputatio de homine* (1536) hervorgehoben.

Der Kirche kommt somit kein genuin politisches Mandat zu, obgleich sie die Machthaber im Staat durchaus stets mit im Blick hat, gerade auch in ihrer Fürbitte, die den politischen Apparat stets daran erinnert, dass er eine mehrschichtige Verantwortung hat, nicht etwa nur oder gar primär gegenüber be-



stimmten Programmen und Interessen (z.B. von Parteien oder Fraktionen), sondern gegenüber dem eigenen Volk und letztlich gegenüber Gott. An beide Horizonte erinnert auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (1949), das nun seit über 70 Jahren die Grundzüge nicht nur des politischen Handelns, sondern auch des Verhältnisses von Staat und Kirche bestimmt.

Verantwortliches Handeln besteht für die Staatsorgane vor allem in der Wahrung des vernünftigen Kalküls und einer Abkehr von Leidenschaft und Enthusiasmus. Der Enthusiasmus überspringt die Spannung des Noch-nicht, die in der christlichen Eschatologie liegt; mehr noch verzweifelt er an der Wirklichkeit des Bösen und menschlichen Sünde und verklärt die menschliche Friedensfähigkeit.

Kierkegaard hat zu Beginn einer Schrift aus dem Jahr 1844 (BA, Vorwort) betont, dass es für die theologische Ethik unabdingbar ist, zwischen einer ersten und einer zweiten Ethik zu unterscheiden. Die erste behandelt den Menschen im Horizont eines Ideals, das ihn schlechthin fordert: ihn trifft ein unbedingtes Sollen (Kant, Fichte). Der gegenüber steht die zweite Ethik, die auf den wirklichen Menschen reflektiert und so die radikale Sünde und das radikale Böse (Kant, 1793) miteinbezieht. Kronenberg warnt vor einem theologischen Enthusiasmus, der diesen anthropologischen Grundfaktor gleichsam im Blindflug überspringt. In diesem Blindflug wird das menschliche Wesen – auch in seinem Friedenspotential – verklärt. Schluss zu machen mit einer romantisch-idealistischen Verklärung, bedeutet auch, Schluss zu machen mit einer kollektiv überfordernden Friedenspolitik, die das eschatologische Ziel kurzschlüssig ins Hier und Jetzt verlagern will.

Der Enthusiasmus der pazifistischen Gesinnungsethik führt zur Preisgabe der politischen Verantwortung. Politik, als Beruf verstanden, darf sich nicht dem religiösen Enthusiasmus verschreiben, der den Ausgang gesinnungsfanatichen Handelns allein Gott anheimstellt. Radikaler Pazifismus, der sich selbst entwaffnet und sich im Minutentakt auf die Brust klopft, um die eigene und alleinige Schuld zu betonen, dient nicht der Strategie eines verantwortlichen Friedens. Darauf hat in aller Schärfe Max Weber in seiner Münchener Rede über *Politik als Beruf* vor gut hundert Jahren (im Januar 1919) hingewiesen.

Das pazifistische Votum für einen Frieden um jeden Preis, auch den des Unrechts und der Tyrannei, wurde von der theologischen Ethik seit Augustin aus gutem Grund strikt verworfen. Auch politisch betrachtet hat der radikale Pazifismus gerade im Schein seiner moralischen Überlegenheit etwas höchst Zwiespältiges, da er im Endeffekt der Vorherrschaft des Stärkeren dient. Die mächtigen Nationalstaaten wie die USA, vor allem aber Russland und China sind naturgemäß im Vorteil gegenüber pazifistischen Strategien der militärischen Schwäche, noch dazu von unter sich politisch zerstrittenen pazifistischen Nationen, die aufgrund ihrer blutigen Geschichte an ihrer eigenen Nationalstaat-

lichkeit verzweifeln und sie überwinden und loshaben wollen. Dies schafft Ungleichgewichte und wirkt friedenspolitisch destabilisierend.

Kronenberg lässt in seinem Buch offen, wie der Staat sein politisches Handeln gestalten sollte. Militärische Auslandseinsätze wie z. B. in Afghanistan und Mali sind zurecht politisch äußerst umstritten. Nach seiner Auffassung kommt der Kirche an diesem Punkt kein politisches Mitspracherecht zu. Das mag man bedauerlich finden. Mit Kronenberg könnte man darin aber auch die Chance sehen, sich auf die eigene Sache und den eigenen Auftrag zu konzentrieren. Eine Kirche im Status der theologischen Selbstvergessenheit würde nicht nur aus christlicher Sicht, sondern auch politisch sehr bald überflüssig werden.

Insofern ist Kronenbergs Buch ein Votum für vernünftige Besinnung und Rückkehr zum eigenen Auftrag. Im Sinn von Barmen V (1934) erkennt die Kirche das Recht und die Pflicht des Staates an, nach Maßgabe der Vernunft sein politisches Handeln zu gestalten und so für Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit Sorge zu tragen. Es ist nicht Aufgabe des Staates, das Reich Gottes auf Erden herzustellen. Er soll es auch gar nicht versuchen. Denn dazu hat er weder Mandat noch Kompetenz. Und es ist nicht Aufgabe der Kirche, die Leitlinien der Politik zu bestimmen. Im totalitären Staat gilt hingegen die Ausnahme, dass sie einen Staat zu kritisieren und zu bekämpfen hat, der in totalitärer Überhebung die – mit T. Rendtorff gesprochen – »Kunst des Unterscheidens« (insbes. der beiden Bereiche staatlichen und kirchlichen Agierens) verlernt hat. Nur in dieser Ausnahmesituation kann und muss es ein Wächteramt der Kirche geben, das prüfend, mahnend und zuletzt auch im Sinn des aktiven Widerstands handelnd aufzutreten hat. Für unsere gegenwärtige politische Situation kann solch eine totalitäre Staatsform nicht im Ernst unterstellt werden. Insofern hat der demokratische Staat auch das Recht, hier den Kampf gegen linke und rechte Wirrköpfe (Antifa, Pegida etc.) aufzunehmen. Die Mittel des demokratischen Rechtsstaats sind beiderseits auszuschöpfen. Dies gilt z. B. auch im Blick auf den Gebrauch des Kirchenasyls für echt politisch oder religiös Verfolgte. Ansonsten ist eben die Kirche nicht dazu berufen, die Leitlinien staatlichen Handelns vorzugeben oder tagesaktuell zu bewerten. Kronenbergs Buch ist ein Versuch, auf diesem Weg der Kirche zu mehr Bescheidenheit zu verhelfen, sie zugleich aber auch zu kräftigerem Selbstbewusstsein zu verleiten.

Die nun für den Druck etwas überarbeitete Dissertation Kronenbergs wird in der heutigen Situation ganz sicher nicht auf viele offene Ohren treffen und vermutlich auch heftige Kritik hervorrufen. Dies war bereits beim fakultätsinternen Verfahren so. Umso mehr wünsche ich mir mit seinem Verfasser, dass es dennoch als ein mutiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion – zumindest als Denkanstoß – freundlich aufgenommen und geduldet wird.

# Inhalt

<b>1. Die Stellung der Friedensethik in der evangelischen Theologie und Kirche seit 1945</b> . . . . .	13
Der Paradigmenwechsel vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden . . . . .	17
<b>2. Die Entstehung und Entwicklung der Lehre des gerechten Friedens</b> . . . . .	29
Exkurs: Karl Barth zum Krieg . . . . .	34
<b>3. Die Entstehung der »Landeskirchen des gerechten Friedens«</b> . . . . .	49
Kirche als Anwältin des Radikalpazifismus? . . . . .	56
<b>4. Zur Kritik am Programm des gerechten Friedens</b> . . .	65
Die Kritik Martin Honeckers . . . . .	65
Die Kritik Ulrich Körtners . . . . .	71
Die Kritik Michael Haspels . . . . .	75
Die gemeinsame Kritik von Honecker, Körtner und Haspel . .	78
<b>5. Zur Unterscheidung des immanenten und des eschatologischen Friedens</b> . . . . .	81
Die Problematik der Gerechtigkeit . . . . .	85
Der doppelte Frieden Luthers . . . . .	89

<b>6. Das im Konzept der ›Lehre des gerechten Friedens‹ zugrunde liegende Menschenbild</b> .....	101
Der auf sich selbst vertrauende Mensch – die moderne Werkgerechtigkeit .....	106
Das Herz des Menschen .....	109
Der friedensethische Pelagianismus .....	110
Die fremde Würde .....	121
Die Gefahr des ›Fortschrittsglaubens‹ .....	123
Die theologischen Grundlagen .....	136
Besinnung auf das <i>sola scriptura</i> .....	142
<b>7. Der Sinn der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und ihre fundamentalen Missverständnisse im Kontext der Friedensethik</b> .....	149
Die unvoreingenommene Wahrnehmung .....	150
Die Grundlage .....	151
Die Gefahr der Vermischung .....	154
Die entscheidende Reduktion .....	157
Die Gefahr der ›Schwärmerei‹ .....	160
Das überdehnte ›Wächteramt‹ .....	164
Die gebotene Zurückhaltung .....	168
<b>8. Die Problematik der Erbsünde im Kontext der Friedensethik</b> .....	173
<b>9. Der Noachitische Bund und seine Folgen für die Friedensethik. Oder: Die Ordnung im »Reich zur Linken«</b> .....	187
Die Geschichte des Bundes .....	188
Die zwei Fluten .....	193

Die Garantie Gottes .....	195
Der »Friede der Angst« .....	201
<b>10. Darstellung des eigenen Lösungsansatzes .....</b>	<b>215</b>
Entideologisierung und Entmoralisierung der friedensethischen Debatte .....	215
Die Besinnung auf die biblische Anthropologie .....	224
Die aktuelle Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre und die Frage des Obrigkeitsegehorsams .....	228
Die Besinnung auf die biblische Grundlage und den kirchlichen Bekenntnisstand .....	236
Des Übels Wurzel .....	240
Die notwendige Unterscheidung von Gesetz und Evangelium .....	243
Die Gefahr des »falschen« Friedens .....	246
Die Gefahr der »eigenen Gedanken« .....	248
Die Relevanz der Zusagen Gottes im Noachitischen Bund für die evangelische Friedensethik .....	248
Die theologisch hinfällige Frage der Gerechtigkeit .....	251
Das neue Hören .....	253
Der unevangelische Sorgengeist .....	255
Der entscheidende christliche Friedensdienst – Zeugendienst .....	260
Die missverstandene Versöhnung .....	262
Die zwei Wege Luthers .....	266
<b>11. Dietrich Bonhoeffer – der missverstandene Pazifist .....</b>	<b>275</b>

<b>12. Friedensethik: das moderne ›Massa und Meriba‹?</b>	
<b>Wie kann dem Streit ein Ende bereitet werden?</b> . . .	293
Die Besinnung auf die Rechtfertigungslehre . . . . .	294
Die Differenzierung: Friede der Welt – Friede Gottes . . . . .	297
Der reformatorische Schnitt . . . . .	301
Die Gefahr der Verabsolutierung von irdischem Krieg und Frieden . . . . .	303
Der Frieden Christi im Heilshandeln Gottes . . . . .	306
Die friedensethische Konsequenz der Rechtfertigung . . . . .	308
Die Bedeutung des <i>sola fide</i> . . . . .	309
Der Friedensplan Gottes . . . . .	310
<b>13. ›Jahwe der rechte Kriegsmann‹ – Die Gefahr der Ideologisierung von Krieg und Frieden anhand von Ex 15,3 – die Verpflichtung zum genauen exegetischen und dogmatischen Hinsehen</b> . . . . .	313
Die Gefahr der ›Sinnverschiebung‹ durch Übersetzung . . . . .	314
Die grundsätzliche Frage des <i>sola scriptura</i> im Kontext der Friedensethik . . . . .	316
Die friedensethischen Folgen und Gefahren der Sinnverschiebung . . . . .	319
Die Frage nach dem geschichtlichen Handeln Gottes . . . . .	321
Die reformatorische Auslegung von Ex 15,3 . . . . .	323
Die friedensethische Gefahr der theologischen Überhöhung von Krieg und Frieden . . . . .	324
<b>14. Das neue Hören und Handeln</b> . . . . .	333
<b>15. Literaturverzeichnis</b> . . . . .	347

# 1. Die Stellung der Friedensethik in der evangelischen Theologie und Kirche seit 1945

Kaum ein ethisches Thema hat seit 1945 die evangelische Kirche stärker bewegt als die Frage nach Krieg und Frieden.<sup>1</sup> In dieser Zeit hat sich eine Friedensethik entwickelt, die die innere Entwicklung von Theologie und Kirche widerspiegelt.<sup>2</sup> Während dieser Entwicklung entstanden zahlreiche kirchliche Initiativen wie die Gründung der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (ASF), Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF), Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) oder die Einrichtung des Amtes eines Friedensbeauftragten der EKD und in den Gliedkirchen der EKD. Sie alle gehören zur Friedensarbeit der EKD. Auch der 1957 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der EKD geschlossene Militärseelsorgevertrag trug dem gewandelten Denken bezüglich der an Bedeutung gewinnenden Friedensethik Rechnung<sup>3</sup> und hat sich in den vergangenen 60 Jahren bewährt.

Nach den leidvollen Erfahrungen der beiden Weltkriege im 20. Jahrhundert begann man in Deutschland nach dem Zusammenbruch 1945, über neue Wege zum Frieden nachzudenken. Die Denkschriften der EKD zum Thema spiegeln diese Entwicklung wider. Die oft unrühmliche Rolle der Kirche in den Weltkriegen<sup>4</sup> führte zu grundsätzlichen Überlegungen in einer Situation, die man als

---

<sup>1</sup> Haspel, Michael: Art. Krieg. EStL Neuausg. (2006), 1340–1345. Pausch, Eberhard: Art. Frieden/Friedensbewegung. EStL Neuausg., 664–673.

<sup>2</sup> Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Göttingen 2011. In der Aufsatzsammlung bezeichnet Claudia Lapp die Beschäftigung mit der Friedensfrage als »Ausdruck eines gewandelten protestantischen Selbstverständnisses« (16). Lapp betont, dass die Evangelische Kirche hierbei oft an den Rand der Spaltung kam (15).

<sup>3</sup> Berlin-Spandau 1957. Bericht über die zweite Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 3. bis 8. März 1957. Hannover 1957. Der Bericht zeugt vom harten Ringen der Synode in dieser Frage, die die Evangelische Kirche zu spalten drohte.

<sup>4</sup> Münkler, Herfried: Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert. Berlin 2015, 91 ff.

Nullpunkt oder Wendepunkt ansehen muss. Interessant sind dabei Aussagen und Analysen der damals führenden Theologen wie Karl Barth, Friedrich von Bodelschwingh, Otto Dibelius, Martin Niemöller, Hermann Sasse, Helmut Thielicke oder Theophil Wurm.<sup>5</sup>

Die Frage nach Krieg und Frieden bewegte Theologie und Kirche immens, als nach den erhofften neuen Möglichkeiten wieder Kriegsgefahr am Horizont auftauchte und die Welt in eine schmerzliche Blockspaltung des Kalten Krieges geriet. Der Einsatz der Atomwaffen in Hiroshima und Nagasaki im August 1945 zeigten die furchtbaren Folgen der modernen Waffentechnik auf, die ein bis dahin unvorstellbares Bedrohungspotential darstellte. Bereits im August 1948, als der Weltkirchenrat in Amsterdam zu seiner ersten Sitzung nach dem Krieg zusammentrat, drohte die Gefahr eines neuen Weltkrieges, und in dieser bedrohlichen Situation wurde der Satz formuliert, dass Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll.<sup>6</sup> Er wurde in den folgenden Jahrzehnten der internationalen Spannungen und der atomaren Hochrüstung zu einer Art ›Grundgesetz‹ der Friedensethik und wird bis heute vielfach verwendet.<sup>7</sup>

In der Frage der deutschen Wiederbewaffnung spielte die Friedensethik der Kirche eine wichtige Rolle.<sup>8</sup> In der Zeit der Kubakrise, der Studentenunruhen und des Vietnamkrieges wurde die Frage erneut aufgeworfen und es kam in Theologie und Kirche zu Auseinandersetzungen.<sup>9</sup> In der Zeit des Nachrüstungsbeschlusses wurde die Frage nach Krieg und Frieden zur Bekenntnisfrage<sup>10</sup> erhoben und

---

<sup>5</sup> Auch heute weniger bekannte Theologen wie Heinrich Vogel oder Karl von Schwartz haben damals die Ereignisse in einer theologischen Abgeklärtheit und Nüchternheit betrachtet, die uns heute weithin abgeht. Vgl. exemplarisch: Vogel, Heinrich: Selig sind ... – Kurze Auslegung der Seligpreisungen. Berlin 1948, 31 ff. über οἱ εἰρηνοποιοί.

<sup>6</sup> Lüpsen, Focko (Hg.): Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948. Bethel 1948, 64.

<sup>7</sup> Kronenberg, Ulrich: Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein? Von der Phantasie für den Frieden zur Phantasterei – und zurück in die Realität. In: DtPfrBl 8/2014, 439–444.

<sup>8</sup> Einen guten Einblick in die Situation geben die Erinnerungen von Kurt Scharf: Widerstehen und Versöhnen. Rückblicke und Ausblicke. Stuttgart 1988<sup>2</sup>, 46 ff. Trutz Rendtorff hat auf die Analogie der Wiederbewaffnungs- und der Nachrüstungsdebatte hingewiesen. Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 2<sup>2</sup>. Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 193.

<sup>9</sup> Thielicke, Helmut: Zu Gast auf einem schönen Stern. Hamburg 1984<sup>4</sup>, 400 ff. Dietzfelbinger, Hermann: Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen. München 1984, 313 ff.

<sup>10</sup> Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes (1982). [http://www.reformiert-info.de/side.php?news\\_id=230&part\\_id=0&part3\\_id=56&navi=3](http://www.reformiert-info.de/side.php?news_id=230&part_id=0&part3_id=56&navi=3) (Zugriff: 23.04.2019). Es muss heute daher grundsätzlich das unterschiedliche Bekenntnisverständnis herausgearbeitet werden, das die lutherische und reformierte Sichtweise berücksichtigt. In der oft verworren wirkenden Lage der Friedensethik ist die Besinnung auf die Bekenntnisgrundlage von



wichtige kirchliche Foren wie der Evangelische Kirchentag befassten sich in teilweise sehr erhitzten Debatten mit dieser Problematik.<sup>11</sup> Die Hochrüstungspolitik der Supermächte und das Bedrohungspotential der Massenvernichtungswaffen atomarer, biologischer und chemischer Art führten zu fast apokalyptischen Weltuntergangsszenarien.<sup>12</sup>

Nach der Entspannungspolitik von Bundeskanzler Brandt, den Ostverträgen, den Ostermärschen für den Frieden und gegen den Nato-Doppelbeschluss, dem Ende der Ära des Kalten Krieges, dem Zusammenbruch des Warschauer Paktes, dem Untergang der DDR und der deutschen Wiedervereinigung wurde die Frage nach Krieg und Frieden erneut laut. Mit dem Ende der Blockspaltung und der atomaren Hochrüstung verbanden sich viele Hoffnungen auf eine friedlichere Zukunft ohne das gewaltige Bedrohungspotential der Supermächte. In Politik und Kirche sprach man von einer Hoffnung auf eine ›Friedensdividende‹. Es war ähnlich wie nach dem Kriegsende 1945. Jedoch wurden diese aufkommenden Hoffnungen rasch zunichte, als man mit ansehen musste, wie der Jugoslawienkrieg, die Irakkriege und der Krieg in Afghanistan und die damit zusammenhängenden Folgekriege des sog. Arabischen Frühlings diese Erwartung zunichtemachten. Der Krieg in seiner gewandelten Form gewann ein neues Gesicht und stellt die Welt vor völlig neue Herausforderungen. Die Revolutionierung des Kriegsbildes ist ähnlich wie die Entwicklung durch den Einsatz von Atomwaffen am Ende des Zweiten Weltkrieges bzw. durch die atomare Bedrohung seit dieser Zeit durch die ständige technische Verbesserung der Massenvernichtungswaffen seit den 50er Jahren.

Seit 1993 werden deutsche Streitkräfte in Auslandseinsätzen eingesetzt. Besonders das ISAF-Mandat der Bundeswehr in Afghanistan stellte die Friedensethik vor neue Herausforderungen. Wenn nicht alles täuscht, ist dieser politisch eingeschlagene Weg der internationalen Militärinterventionen noch lange nicht zu Ende und die deutsche Politik wird auch in Zukunft deutsche Streitkräfte in internationale Krisengebiete entsenden.<sup>13</sup> Die Beschlüsse des

---

grundlegender Bedeutung. Es geht um die Frage, ob dies grundsätzlich oder relativierend aktuell verstanden werden soll. Der lutherische Theologe Hermann Sasse hat darauf verwiesen, dass man diese grundsätzliche Frage zuerst beantwortet werden muss. Sasse, Herrmann: Kirche und Bekenntnis. In: In statu confessionis I, 13–25.

<sup>11</sup> Äußerst kritisch hierzu: Ziegert, Karl Richard: Zivilreligion. Der protestantische Verrat an Luther. München 2013, 273–280: Der Aufstieg des Linkspostextantismus ab 1983.

<sup>12</sup> Der 1983 veröffentlichte Film ›The Day After‹ führte einem breiten Publikum die potentiellen Folgen eines Atomkrieges drastisch vor Augen.

<sup>13</sup> So lässt es die Rede des Bundespräsidenten vom 31.01.2014 auf der 50. Sicherheitskonferenz in München erwarten. [www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joaachim-Gauck/Reden/2014/01/140131-Muenchner-Sicherheitskonferenz.html?nn=1891550](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joaachim-Gauck/Reden/2014/01/140131-Muenchner-Sicherheitskonferenz.html?nn=1891550) (Zugriff: 23.04.2019).

Bundestages zum Syrieneinsatz bestätigen aktuell diese Erwartung. Seit dieser Zeit ist der Rahmen der Friedensethik wesentlich erweitert, denn bis zum Ende des Kalten Krieges beschränkten sich die Einsatzräume auf das Territorium Deutschlands: Gegenwärtig sind deutsche Streitkräfte in 18 Auslandseinsätzen weltweit im Einsatz: Der Rahmen der Friedensethik ist damit globalisiert und nicht mehr auf die reine Landesverteidigung beschränkt, wie dies bis 1990 der Fall war. Auch die Bündnisverpflichtungen der Bundesrepublik Deutschland haben sich in dieser Zeit gewandelt und die deutsche Politik hat dem in vielfältiger Weise Rechnung getragen.

Die EKD hat in dieser Zeit immer wieder grundsätzlich und aktuell in Denkschriften zu den Entwicklungen Stellung genommen und auf die gewandelten politischen Rahmenbedingungen reagiert.<sup>14</sup> Die Denkschriften spiegeln die Entwicklung der evangelischen Friedensethik deutlich wider. Im Grunde genommen zeichnete sich bereits 1948 in Amsterdam die bis heute anhaltende Entwicklung ab, dass sich keine einheitliche Linie finden ließ, da die Voraussetzungen zu unterschiedlich waren.<sup>15</sup> Der 1959 unter Federführung von Carl Friederich von Weizsäcker in den Heidelberger Thesen formulierte Kompromiss, dass es verschiedene Wege für den Christen gibt, dem Frieden zu dienen, besteht im Grunde genommen bis heute fort. Zieht man den Horizont weiter, so durchzieht die Frage nach der Kriegs- bzw. Friedensethik die gesamte Geschichte des Christentums.<sup>16</sup> Die Formen der sog. »neuen Kriege«<sup>17</sup> werfen theologisch die Frage auf, wie die Evangelische Kirche auf diese Entwicklung antworten kann

<sup>14</sup> Arnulf von Scheliha hat die Denkschriften der EKD als einen »völlig neuen Theologie-Typus« bezeichnet. Er nennt diesen »eine unter breiter Mitwirkung von Nichttheologen ausgearbeitete kirchliche Konsensethologie, die bis dato im Protestantismus völlig unbekannt war und die sich schwerpunktmäßig auf Fragen der Ethik des Politischen bezieht. Die politisch-ethische Rolle der akademischen Theologie wird dadurch erheblich relativiert«. Von Scheliha zeigt, dass der »politische Protestantismus sukzessive pluralismusfähig« wurde. Scheliha, Arnulf von: *Protestantische Ethik des Politischen*. Tübingen 2013, 197 f.

<sup>15</sup> Hermann Sasse hat im September 1948 den Zusammenschluss der EKD als »häretisch und [...] mit dem lutherischen Bekenntnis unvereinbar« bezeichnet. Er zog persönliche Konsequenzen, indem er seinen Erlanger Lehrstuhl verließ und einem Ruf nach Australien folgte. Sasse, Herrmann: *In statu confessionis*. Berlin/Hamburg 1966, 303.

<sup>16</sup> Fundiert und ausführlich zeigt Geert Jan Heering dies im ersten Kapitel seiner Schrift »Der Sündenfall des Christentums« (Gotha 1930, 1–49). Er sieht die konstantinische Wende als den entscheidenden Angelpunkt, als das zur Staatsreligion erhobene Christentum seine pazifistische Grundhaltung der neuen Verbindung von Staat und Kirche opferte. Er sieht in den Lehren Augustin, Luthers und Calvins »Synthesen«, die die unüberbrückbaren Gegensätze miteinander verbinden sollten. Das zwischen den Weltkriegen erschienene Buch ist eine Gegenschrift gegen Dibelius (*Friede auf Erden?* Berlin 1930) und wurde durch den Gang der Geschichte ad absurdum geführt.

<sup>17</sup> Münkler, Herfried: *Die neuen Kriege*. Reinbek 2010<sup>4</sup>.

und was man zu dieser Thematik zu sagen hat. Der Politologe Herfried Münkler hat darauf verwiesen, dass nach dem Ende des klassischen zwischenstaatlichen Krieges die Formen des Krieges gewechselt haben und sich das Wort von Carl von Clausewitz, dass der Krieg sich hier wie ein Chamäleon verhalte, das in neuer Form aber in alter Stärke gewandelt auftrete, traurig bewahrheitet.<sup>18</sup> Als wesentliche Merkmale der neuen Kriege nennt er die Erweiterung der Akteure (Privatisierung), die kriminelle Gewaltökonomie und die veränderten Gewaltmotive.

## Der Paradigmenwechsel vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden

Von besonderer Bedeutung ist nach den traumatischen Kriegserfahrungen des 20. Jahrhunderts der Terminus des ›gerechten Krieges‹ geworden. Bereits 1948 in Amsterdam war dies eine wichtige Frage der zuständigen Sektion IV, die sich mit der internationalen Unordnung dieser Welt befasste.<sup>19</sup> Die Theorie des gerechten Krieges war und ist vielen ein Dorn im Auge (Num 33,55) und ein Pfahl im Fleische (2 Kor 12,7). Mit dem Terminus Krieg wird weithin nur Negatives verbunden und kann mit dem Begriff ›gerecht‹ nicht verbunden werden. Die leider oft missverständlich gebrauchte Formulierung kann den Anschein erwecken, als rechtfertige sie theologisch den Krieg und heiße ihn damit gut. Dies kann so nicht gesehen werden, denn fraglos bringt Krieg in all seinen Nuancen großes Elend, Unglück und Not über die Menschheit. Die Geschichte des Krieges liefert hier reichlich Beispiele und zeigt, dass der entfesselte Mensch zu fast jeder Grausamkeit und Untat fähig ist. Die 1995 verübten Massaker von Srebrenica hatte man bis dahin im modernen Europa für unmöglich gehalten. Auch die in der Bibel beschriebenen Kriege zeugen von den Schrecken des Krieges. Jedoch geht es bei dem Begriff des ›gerechten Krieges‹ keinesfalls um die Rechtfertigung des Krieges, sondern vielmehr um die Tatsache, dass es unter bestimmten Gegebenheiten und Voraussetzungen unabdingbar ist, einen Krieg zu führen. Die Voraussetzungen dafür sind klar definiert und m.E. unstrittig.<sup>20</sup> Hilfreich er-

<sup>18</sup> Clausewitz, Carl von: Vom Kriege. Bonn 1980<sup>19</sup>, 212.

<sup>19</sup> Eine gute Einschätzung der geistigen Lage 1948 bietet Heinrich Vogel – kurz nach dem Krieg rechnete man mit dem Unheil eines neuen Krieges. Vogel, Heinrich: Gott ist größer. Berlin 1952, 277–283: In einer Predigt zum Bußtag 1948 über Lk 13,6–9 sieht er die vergangenen und aufkommenden Kriegsgräuere im Herzen des Menschen begründet. Vogel hielt auf der Spandauer Synode der EKD eine stark debattierte Ansprache zum Thema, die den gleichen Duktus hat. Berlin-Spandau 1957, 189–193.

<sup>20</sup> Als Kriterien gelten heute allgemein: 1. Krieg ist immer ultima ratio. 2. Ausschöpfung aller diplomatischen und politischen Mittel. 3. Schonung der Zivilbevölkerung. 4. Verbot der

scheint mir der Blick auf die Ethik Martin Luthers, denn anhand seiner Stellung zum Krieg wird m.E. besonders deutlich, dass dies keine Entdeckung unserer Tage ist.<sup>21</sup> Theologisch ist es unmöglich von einem gerechten Krieg (*bellum iustum*) zu sprechen, da die Welt im *status corruptionis* keine Gerechtigkeit für sich in Anspruch nehmen kann und auch kein Mensch durch sein Tun und Lassen vor Gott gerechtfertigt werden kann. Nach evangelischem Verständnis kann die Gerechtigkeit des Menschen (*simul iustus et peccator*) nur durch die Annahme der vergebenden Liebe Gottes durch Wort und Sakrament erfolgen. Da kein Mensch vor Gott gerecht ist und alle als Sünder der Erbarmung Gottes in Jesus Christus bedürfen,<sup>22</sup> ist die Formulierung ›gerecht‹ in Bezug auf Krieg und Frieden generell problematisch: Wenn man stattdessen von einem ›notwendigen‹ oder ›unabwendbaren‹ Krieg spricht, ist dies theologisch weniger missverständlich. Dies gilt auch für den politisch gerecht genannten Frieden. An diesem Punkt muss man theologisch sehr vorsichtig sein, da man im Zusammenhang einer Begründung eines Krieges diesen Begriff auf politischer Seite gern gebraucht. Um die Bevölkerung auf einen Krieg einzustimmen, wird nach Begründungen gesucht, die die zu erbringenden Opfer rechtfertigen und die Notwendigkeit der Kriegsführung herausstellen. Dies hat mit Rechtfertigung oder Gerechtersprechung (δικαίωσις, δικαίωμα, δικαίω) <sup>23</sup> im theologischen Sinne nicht das mindeste zu tun, sondern ist eine Frage der politischen Führung. Daher wird sichtbar, dass man den Gebrauch theologischer Vokabeln wie Rechtfertigung, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Gnade (χάρις), Schuld (ὀφείλημα) oder Vergebung (ἄφεσις) sehr vorsichtig beurteilen muss, wenn er im weltlich-politischen Sinn verwendet wird. Historisch besonders deutlich wurde dies in der religiös verbrämten Sprache der Nationalsozialisten, wenn man z. B. vom tausendjährigen Reich sprach und damit den politischen Staat meinte und nicht das endzeitliche Reich von dem die Bibel spricht (Off 20,2–7). Adolf Hitler sprach in seiner sog. ›Friedensrede‹ am 19. 7. 1940 vor dem Reichstag von der ›Gnade der Vorsehung‹<sup>24</sup> oder der ›Bundeslade des alliierten Hauptquartiers‹ und gebrauchte biblische Termini wie den des Glaubens für seine Zwecke der Kriegsrechtfertigung.<sup>25</sup> In dieser ›Sprachver-

---

Folter von Kriegsgefangenen. Vermeidung von Kolateralschäden. 5. Prinzip der Proportionalität.

<sup>21</sup> Kunst, Hermann: Martin Luther und der Krieg. Stuttgart 1968. Stümke, Volker: Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik. Stuttgart 2007.

<sup>22</sup> Röm 3,23.

<sup>23</sup> Apg 13,38 f; Röm 3,20–28: 4,25; 5,18; 1 Kor 6,11; Gal 2,16 f; 3,8.11.24; Tit 3,7.

<sup>24</sup> Domarus, Max: Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945 (1962/1963), Leonberg 1988<sup>4</sup>. 1556.1558.

<sup>25</sup> Auch die moderne Werbeindustrie bedient sich gern biblischer Termini wie der ›zar-  
testen Versuchung seit es Schokolade gibt‹: diese hat nichts mit der Versuchung (πειρασμός,

wirrung« muss klar geschieden werden, wenn es nicht zu grundsätzlichen Missverständnissen kommen soll. So wird auch der »gerechte Krieg« im theologischen Sinne immanent nicht gerecht sein können, da es sich um den sündigen Menschen handelt, der der fremden Würde (*dignitas aliena*) Christi bedarf, um gerechtfertigt vor ihm zu stehen: Auch hier gilt entsprechend die Erkenntnis, dass das menschliche Tun und Lassen nicht rechtfertigt im theologischen Sinne der Glaubensgerechtigkeit. Heute ruft der Terminus des »gerechten Krieges«, wenn er öffentlich verwendet oder festgestellt wird, sofort massiven Widerspruch hervor.<sup>26</sup> In Theologie und Kirche ist er daher zu einem »enfant terrible« geworden. Es ist daher unbedingt notwendig, hier sehr sorgsam den allgemeinen Gebrauch vom theologischen Gebrauch zu trennen, wenn man nicht Verwirrung stiften will. *Iustitia coram Dei* hat mit *iustitia coram homini* in diesem Sinne nichts zu tun. Das staatliche Handeln würde religiös überhöht, wenn es in praktisch politischem Sinne christliche Rechtfertigung sucht. In der Frage nach Krieg und Frieden ist es deshalb unbedingt notwendig, hier sehr sorgsam zu trennen. Die Glaubensgerechtigkeit ist mit keinem menschlichen Handeln, Tun oder Lassen zu erzielen oder zu erreichen. Diesem Missverständnis ist mit aller Entschiedenheit zu wehren. Es ist mehr als gefährlich diese Vertauschung der Inhalte zu ignorieren, denn weder kann der Krieg verdammt noch gerechtfertigt werden. Wenn er aus politischer Sicht notwendig oder unumgänglich geworden ist, kann der Kriegführende sich nicht auf Gerechtigkeit im christlichen Sinne berufen oder sie für sich in Anspruch nehmen. Theologisch ist und bleibt er auf der Stufe des schuldig gewordenen Sünders, der nur um die vergebende Gnade bitten kann: Über das »Gott, sei mir Sünder gnädig« (Lk 18,13) kommt er nicht hinaus. Das »Kyrie eleison« in der christlichen Liturgie zeugt davon. Auch der Begriff des Friedens und des Krieges kann demnach ein völlig anderes Verständnis bergen, das leicht zu Missverständnissen führen kann, wenn es nicht sorgsam geschieden wird. Der gewandelte Kriegsbegriff kann hierzu beitragen, dass man zwar terminologisch das gleiche Wort gebraucht jedoch völlig unterschiedliche Dinge meint. Insofern bedarf es einer klaren theologischen Definition, von welcher Art Krieg und Frieden man spricht. Luther hat – ganz im Sinne seiner Zwei-Reiche-Lehre – von der *pax duplex* gesprochen und den Frieden der Sünder (*pax pec-*

---

πειράζω) im biblischen Sinn zu tun (Mk 14,38). Ein anderes Beispiel eines solchen Missverständnisses ist ein Automobil, für das mit dem Slogan »made in paradise« geworben wird. Es hat mit dem Begriff des Paradieses (παράδεισος) im biblischen Sinne (Lk 23,43; 2 Kor 12,4; Off 2,4) nicht das Entfernteste zu tun, sondern dient allein kommerziellen Zwecken.

<sup>26</sup> Die Reaktion auf den Zeit-Online-Artikel »Dieser Krieg war gerecht« vom 30.1.2011 von Jochen Bittner und Andrea Böhm in Zeit-Online waren binnen Stunden hunderte erregte Kommentare: <http://www.zeit.de/2011/44/Libyen-Intervention/komplettansicht> (Zugriff: 23.04.2019).

catorum) vom dem der Gerechten (*pax iustorum*) klar geschieden.<sup>27</sup> Insofern ist der angestrebte Perspektivwechsel vom *bellum iustum* zur *pax iusta* m.E. nur unter der Prämisse zu vollziehen, dass eine genaue Klärung und Scheidung in der Begrifflichkeit durchgeführt wird.<sup>28</sup> Sonst besteht die Gefahr, dass es sich lediglich um eine Novellierung der Begrifflichkeit handelt, die dazu führen kann, dass ein falscher Friedensbegriff etabliert wird und ein »falscher Frieden« (1 Thess 5,3; Jer 6,14) angestrebt wird, der mit dem christlichen Frieden wenig zu tun hat. An dieser Stelle ist es hilfreich, das Entstehen dieser Entwicklung zu betrachten: der Paradigmenwechsel vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden vollzog sich in verschiedenen Schritten:

Als Geburtsstunde des gerechten Friedens gilt die Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR.<sup>29</sup> Sie tagte vom 12. bis zum 15. 2. 1988 in Dresden und verabschiedete 12 Beschlüsse. Unter Punkt 7 beschloss man, »Kirche des Friedens« zu werden.<sup>30</sup> Diese Vorlage wurde in der weiteren Arbeit des ÖRK aufgenommen und gewissermaßen »globalisiert«. Die unter Punkt 7.4. erwogenen »Praktischen Schritte« lassen den immer wieder erhobenen Vorwurf der Inhaltslosigkeit dieses Konzeptes erkennen, denn die 7 ausgeführten »Schritte« zeugen m.E. von der theologischen Umstrittenheit des Vorhabens.

In der Denkschrift »Schritte auf dem Weg des Friedens«<sup>31</sup> von 1994 taucht der Begriff des gerechten Friedens erstmals offiziell auf. In der Zwischenbilanz »Friedensethik in der Bewährung«<sup>32</sup> aus dem Jahr 2001 wurde der gerechte Friede als sog. »Leitbegriff christlicher Friedensethik« verwendet bevor er 2007

<sup>27</sup> WA 3, 478, 16–29. Auslegung von Ps 73,3.

<sup>28</sup> Darauf hat Arnulf von Scheliha verwiesen: Er sah 2007 in der damals neuen Denkschrift eine »unmissverständliche friedensethische Position«. Scheliha, Arnulf von: Abschied vom »Gerechten Krieg«. Eine fällige Positionierung der EKD, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit 12, Leipzig 2008, 17.

<sup>29</sup> Huber, Wolfgang: Ethik, die Grundfragen unseres Lebens. München 2013, 232. Das ganze Kapitel über »Krieg und Frieden« (228–240) verzichtet auf jegliche biblische Grundlegung.

<sup>30</sup> [www.oikoumene.net/home/regional/dresden/index.html](http://www.oikoumene.net/home/regional/dresden/index.html) (Zugriff: 23.04.2019). Dort vollständiger Text.

<sup>31</sup> Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD.T 48, 1994 (3. erweiterte Ausgabe 2001).

<sup>32</sup> Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Gewaltsame Konflikte und zivile Intervention an Beispielen aus Afrika – Herausforderungen auch für kirchliches Handeln, EKD.T 72, 2002.

als Überschrift der EKD-Denkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen«<sup>33</sup> diente.

Der in der EKD gebräuchliche Begriff des ›Paradigmenwechsels‹ wird nicht nur in der Friedensethik verwendet, sondern wird auch auf anderen kirchlichen Arbeitsfeldern in den letzten Jahren favorisiert. Er soll Fortschrittlichkeit und Wandlungsfähigkeit der Kirche dokumentieren. So fand er sich im Jahr 2017 im EKD-Internet-Archiv der vorigen Jahre 254-mal.<sup>34</sup> Es seien an dieser Stelle exemplarisch Ausländerpolitik, demographischer Wandel, Toleranz, Klimagerechtigkeit, Jugendkriminalität, soziale Sicherungssysteme, Pflegeversicherung, Weltmarktorientierung, Gesundheitspolitik und Familienpolitik als Schlagworte genannt. Gerade auf dem Gebiet der Familienpolitik hat der angestrebte Paradigmenwechsel 2013 für Verwirrung und innerkirchlichen Streit gesorgt. Es stellt sich in Hinblick auf die Friedensethik die Frage, wohin der angestrebte Paradigmenwechsel führen kann. Für die Frage der theologischen Ethik insgesamt hat der Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes, Hermann Barth,<sup>35</sup> dies 1999 wie folgt formuliert: »In der theologischen Ethik der Gegenwart vollzieht sich ein fundamentaler Methodenwechsel: Weg von einer Ethik, die sich auf das Gesetz oder das Gebot Gottes richtet, also auf eine durch die Autorität Gottes gegebene normative Setzung, die unseren Gehorsam fordert, hin zu einer argumentierenden Ethik, die auf die vernünftige Einsicht und darum auf die freie Überzeugungs- und Gewissenbildung zielt [...] Symptomatisch für diesen Paradigmenwechsel der theologischen Ethik ist der Wandel vom Stichwort ›Gehorsam‹ hin zu dem der ›Verantwortung‹ und damit verbunden der Appell an die Verantwortlichkeit.«<sup>36</sup> Hiermit hat Barth die entscheidende Wende definiert: Das Gesetz Gottes und sein Gebot verlieren so letztlich ihre normative Geltung. Der Gehorsam des Glaubens wird durch Argumentation und vernünftige Einsicht ersetzt. In politischen Fragen ist dies fraglos legitim und hilfreich. In Fragen des Glaubens ist es umstritten. Es kann an diesem Punkt der Vorwurf erhoben werden, es sei faktisch ein Rückfall in den Rationalismus und den Vernunftglauben, da das Denken des Menschen und seine Einsicht zum Maßstab gemacht werden. Der von Barth aufgezeigte Wandel ist in der evangelischen Theologie

---

<sup>33</sup> Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2007.

<sup>34</sup> [www.ekd.de](http://www.ekd.de), Suchmaschine (Zugriff: 28.02.2017).

<sup>35</sup> Hermann Barth war von 1993 bis 2006 Leiter der EKD-Hauptabteilung »Theologie und öffentliche Verantwortung«. Von 2006 bis 2010 war er Präsident des EKD Kirchenamtes.

<sup>36</sup> Rat geben – nicht bevormunden. Bad Herrenalb, 1999. Referat beim Dialogforum »Die Zukunft der Energieversorgung«. Der Beitrag der evangelischen Kirche zur ethischen Orientierung. <https://www.ekd.de/19987.htm> (Zugriff: 23.04.2019). Die Befürchtung, man könne etwa jemanden als Kirche bevormunden, findet sich heute wieder in der fast manischen Furcht der EKD, jemand könne »sich ausgegrenzt fühlen«.

nicht neu: Dorothee Sölle hat<sup>37</sup> die bewusste Abwendung vom Gehorsam<sup>38</sup> (ὄπακοή) des Glaubens (πίστις) hin zur Phantasie (φαντασία bzw. φαντάζω)<sup>39</sup> des Menschen bereits vor vielen Jahren gefordert. Sölle wandte sich gegen das Prinzip des blinden »Führergehorsams«, auf den sich Kriegsverbrecher wie der Lagerkommandant des KZ Auschwitz, Rudolf Höß, oder der Organisator des Holocaust, Adolf Eichmann, zu ihrer Verteidigung beriefen. Damit ist das klassische reformatorische Schriftprinzip, das nach der Mitte der Schrift fragt, infrage gestellt worden. Ethik gerät damit möglicherweise in die Gefahr der Beliebigkeit. Martin Honecker hat auf die Entstehung von »Bereichsethiken« hingewiesen,<sup>40</sup> deren Gebrauch er als »inflationär« bezeichnet. Dieses Feld der Bereichsethiken ist mittlerweile unüberschaubar geworden. Bereichsethisch muss dann in Hinblick auf die Friedensethik gefragt werden, wieweit die Zuständigkeit der Kirche reicht und wann eine Grenze überschritten wird, für die Kirche und Theologie nicht zuständig sind und die der Politik überlassen werden muss. Hier ist auch die Frage nach der Kompetenz zu stellen, denn das komplexe Geflecht in sicherheitstheoretischen Fragen ist selbst für politische und militärische Funktionsträger schwer zu durchdringen, da sich die Fragestellung vollkommen geändert hat. In Bezug auf die »neuen Kriege« ist hier die völlig geänderte Fragestellung zu berücksichtigen, die in den vergangenen Jahren entstanden ist.

So ist die Frage zu stellen, ob es sich bei terroristischen Anschlägen, wie in Paris, Brüssel oder Berlin, um Kriegereignisse handelt oder nicht. Diese Frage wird von verschiedenen Nationen völlig unterschiedlich bewertet und hat sehr verschiedene Bewertungen und Handlungsweisen zur Folge. Nach den Anschlägen des 11. 9. 2001 sprach Präsident Bush am 20. 9. ganz selbstverständlich von kriegerischem Handeln der Angreifer und der entsprechenden amerikanischen Reaktion.<sup>41</sup> Nach den Anschlägen islamistischer Terroristen in Paris (2015) und Brüssel (22. 3. 2016)<sup>42</sup> war es für den französischen Präsidenten Hollande völlig eindeutig, dass es sich bei diesem Handeln der Terroristen nur um einen kriegerischen Akt handeln könne, dem man mit Mitteln des Kriegsrechtes

<sup>37</sup> Sölle, Dorothee: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart 1968.

<sup>38</sup> Röm 16,26.

<sup>39</sup> Verb und Substantiv kommen als Hapaxlegomenon in Apg 25,23 und Hebr 12,21 vor.

<sup>40</sup> Honecker, Martin: Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung. Berlin 2010, 22 f.

<sup>41</sup> <https://usa.usembassy.de/etexts/docs/ga1-092001d.htm> (Zugriff: 23.04.2019) <http://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911addresstothetation.htm> (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>42</sup> <http://www.zeit.de/politik/ausland/2016-03/reaktionen-bruessel-anschlaege> (Zugriff: 23.04.2019)



entgegenzutreten müsse.<sup>43</sup> Die Reaktion erfolgte umgehend durch ein Bombardement der syrischen IS-Hochburg Rakka. Nach dem Anschlag in Berlin (2016) hat in deutschen Regierungskreisen niemand von einem Krieg gesprochen.<sup>44</sup> Bundeskanzlerin Merkel sprach von einer »unseligen Tat« bzw. einem »terroristischen Anschlag« – jedoch nicht von einem kriegerischen Akt. Dieser Begriff wurde bewusst vermieden.<sup>45</sup> Eine theologische Bewertung politischer Einschätzungen und Entscheidungen kann angesichts unklarer Definitionen die Frage aufwerfen, welche Zuständigkeit und Kompetenz Theologie und Kirche auf diesem Gebiet haben kann und wo eine Grenze zu ziehen ist.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des Leitbildes, den man häufig in vielen ethischen Bereichen, die die EKD behandelt, findet. Neben dem gerechten Frieden wurden Leitbilder entwickelt für: Nachhaltigkeit, soziale Marktwirtschaft, gerechte Gesellschaft, Integration, Migration, Klimawandel, Teilhabeberechtigung, Informationsgesellschaft, gottoffene Humanität usw. So wird eine Mitsprache der Kirche auf allen Gebieten der Gesellschaftspolitik möglich.<sup>46</sup> Man bezeichnet das oft als das »Wächteramt der Kirche«.<sup>47</sup> In Bezug auf die aktuelle Flüchtlingsdebatte hat der Kirchenpräsident der EKHN, Volker Jung, es auf den Punkt gebracht: »Wir brauchen ein neues Leitbild«.<sup>48</sup> Der ethischen Frage liegt folglich eine zutiefst dogmatische zugrunde.<sup>49</sup> In Hinblick auf die Friedensethik

---

<sup>43</sup> <http://www.spiegel.de/politik/ausland/paris-francois-hollande-spricht-von-krieg-a-1062828.html> (Zugriff: 23.04.2019) <http://www.n-tv.de/politik/IS-droht-mit-weiterem-Terror-article16354166.html> (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>44</sup> <http://www.sueddeutsche.de/politik/terror-in-berlin-hass-auf-das-leben-1.3302838> (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>45</sup> <https://www.shz.de/deutschland-welt/panorama/merkels-rede-im-wortlaut-ein-ganzes-land-in-trauer-vereint-id15643341.html> (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>46</sup> Die Vielschichtigkeit dieser ständigen Forderung nach »Einmischung« zeigt die Verwendung auf der Homepage der EKD: 247-mal wurde dies (lt. Suchmaschine EKD) ange-mahnt. <http://www.ekd.de/service/suche.php?q=einmischung&cmd=EKD-Suche> (Zugriff: 28.02.2017)

<sup>47</sup> Huber, Wolfgang: Art. Staat und Kirche. EKL 4, 449–461. Herms, Eilert: Art. Obrigkeit. TRE 24 (1994), 723–759. Ders.: Art. Staat und Religion. RGG<sup>4</sup> 7 (2004), 1637–1644. Merkel, Friedemann: Art. Kirche und Staat – praktisch-theologisch. RGG<sup>4</sup> 4 (2001), 1050f. Schuck, Martin: Art. Kirche und Staat. Systematisch-theologisch. RGG<sup>4</sup> 4 (2001), 1051 f.

In der Suchmaschine der EKD-Homepage fand sich das Stichwort im Jahr 2017 76-mal in Bezug auf verschiedene gesellschaftspolitische Bereiche. <http://www.ekd.de/service/suche.php?q=W%E4chteramt&cmd=EKD-Suche> (Zugriff: 28.02.2017).

<sup>48</sup> EKD-Dossier Nr. 2; EKD-Newsletter Nr. 2 November 2013.

<sup>49</sup> So hat es die koreanische Theologin An Kye Jung in ihrer Dissertation 2010 sehr sorgfältig herausgearbeitet. Jung, An Kye: Der christliche Glaube und dessen Verantwortung bei Helmut Thielicke. <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netathtml/HSS/Diss/AnKyeJung/diss.pdf> (Zugriff: 23.04.2019). 77 f. Bochum 2010.

stellen sich m.E. daher aktuell die Fragen, wie diese Entwicklung mit den klassischen evangelischen Prinzipien von Schriftbindung und Bekenntnisstand zu verbinden ist und welche Gefahren diese Entwicklungen bergen.

Wolfgang Huber hat mit Recht vor der Entwicklung der Kirche zu einer »Bundesagentur für Werte«<sup>50</sup> gewarnt. Die Gefahr einer solchen Entwicklung ist von außen kritisiert worden<sup>51</sup> und keineswegs generell von der Hand zu weisen.<sup>52</sup> In jüngster Zeit haben die Politiker Johannes Singhammer und Markus Söder sich klar gegen diesbezügliche Entwicklungen gewandt.<sup>53</sup>

Auf diesem gefährlichen Gebiet der Vermischung von Staat und Kirche, von Politik und Glauben befindet sich auch die evangelische Friedensethik. An diesem Punkt muss exakt definiert werden, wofür Kirche und Theologie zuständig sind und wofür sie nicht zuständig sind. In Bezug auf die Fragestellung nach dem angestrebten Perspektivwechsel muss definiert werden, von welchem Frieden (שָׁלוֹם, εἰρήνη, *pax*) Kirche spricht und von welchem Frieden Politik spricht. Es muss definiert werden, welcher Begriff der Gerechtigkeit (צְדָקָה, δικαιοσύνη, *iustitia*) verwendet wird. Der Gebrauch dieser Begriffe bei durchaus unterschiedlicher Intention kann nicht nur verwirrend, sondern auch schädlich werden, wenn man diesen Schritt der Definition übergeht oder unklar lässt. Der gewandelte Anspruch der Kirche hat auf diesem Gebiet heute meist rein immanente Ziele, die Transzendenz ausblenden und zu einem Ausfall der Eschatologie führen können. Es erhebt sich die Frage, ob das eschatologische Ziel rein innerweltlich reduziert werden kann und dem biblischen Friedensanspruch gerecht wird oder ob ein solches Verständnis nicht zu kurz greift. Das angestrebte

<sup>50</sup> [https://www.ekd.de/080106\\_huber\\_neubrandenburg.html](https://www.ekd.de/080106_huber_neubrandenburg.html) (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>51</sup> Facius, Gernot: Das überdehnte Wächteramt und die entmündigte Gemeinde. 14. 5.1998. [www.welt.de/article623619](http://www.welt.de/article623619) (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>52</sup> Ein Beispiel für das Wächteramt der Kirche sind die Äußerungen der Vizepräsidentin der EKIR, Petra Bosse-Huber: »So laut und eindringlich sollen wir klagen, jammern, bitten und schreien, als ob Gott ohne unser Lamento tatsächlich die Not der Welt und die Sehnsucht seiner Menschen verschlafen würde. »Die ihr den Herrn erinnern sollt, ohne euch Ruhe zu gönnen, lasst ihm keine Ruhe [...]« Als Wächterinnen und Wächter sollen wir lernen unser kleines Leben, unsere enge Welt mit den großen Verheißungen Gottes zu verknüpfen. Nerven dürfen wir ihn, unserem Gott in den Ohren liegen, an seine Worte gedenken und ihn immer und immer wieder an seine Versprechen erinnern bis er seine Zukunftsverheißungen endlich einlöst. So nervenzerfetzend wie jene Witwe in den Evangelien, die mit ihren nicht enden wollenden Bitten sogar einen ungerechten Richter überwand und so unverschämt wie jene syrophönizische Frau, bei der selbst Jesus klein beigeben musste«. In: [www.ekir.de](http://www.ekir.de). Pressemitteilung Nr. 173 / 2007: <http://www.ekir.de/www/service/7660.php> (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>53</sup> <http://www.idea.de/politik/detail/bundestagsvize-deutschland-braucht-keine-politisieren-kirchen-99917.html> (Zugriff: 23.04.2019); <http://www.zeit.de/2016/47/markus-soeder-kirche-glauben-engagement> (Zugriff: 23.04.2019).

Paradigma des gerechten Friedens soll sich in vier Dimensionen realisieren lassen: 1. Vermeidung von Gewaltanwendung, 2. Förderung von Freiheit, 3. Förderung von kultureller Vielfalt und 4. Abbau von Not durch mehr Zugangs- und Verteilungsgerechtigkeit.<sup>54</sup> Hierbei handelt es sich um rein immanente Ziele, die mit politischem Handeln sehr eng verbunden sind. Karl Barth hat 1948 in Amsterdam die Kirche vor einem »christlichen Marschallplan«<sup>55</sup> gewarnt, der sich im Diesseits erschöpft und keineswegs mit dem Heilsplan Gottes verwechselt werden darf. Die Mütter und Väter des Weltkirchenrates in Amsterdam waren sich 1948 in dem Punkt theologisch einig: »wir werden es nicht sein, die diese böse Welt in eine gute verwandeln«.<sup>56</sup> Der Anspruch des gerechten Friedens muss demnach relativiert werden und theologisch hinterfragt werden. Die Argumentation der Befürworter des gerechten Friedens<sup>57</sup> bedarf einer klaren theologischen Definition. Wolfgang Huber<sup>58</sup> hat betont, dass diese Arbeit des friedensethischen Perspektivwechsels im Wesentlichen von Eva Senghaas-Knobloch und Hans-Richard Reuter geleistet wurde. Huber, der sich als EKD-Ratsvorsitzender und Bischof von Berlin sehr für die Weiterentwicklung der Friedensethik eingesetzt hat, hat in zahlreichen Vorträgen dafür geworben, diesen Paradigmenwechsel zu vollziehen.<sup>59</sup> Huber hat wiederholt darauf hingewiesen, dass der Terminus »gerechter Friede« wie der des »gerechten Krieges« bei Augustin zu finden ist und sich auf Bibelstellen wie Ps 85,11 oder Jes 32,17

<sup>54</sup> [https://www.wikipedia.org/wiki/Gerechter\\_Friede](https://www.wikipedia.org/wiki/Gerechter_Friede) (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>55</sup> Lüpsen, Focko: Amsterdamer Dokumente, 142.

<sup>56</sup> A.a.O., 150.

<sup>57</sup> Maßgebliche Vertreter der Lehre vom gerechten Frieden sind: Wolfgang Huber, Geiko Müller-Fahrenholz, Konrad Raiser, Hans-Richard Reuter, Horst Scheffler, Dieter Senghaas, Eva Senghaas-Knobloch und Dieter Wellershof.

<sup>58</sup> Huber, Wolfgang: Art. Frieden. TRE 11 (1983), 599–646.

<sup>59</sup> »Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden – Die Friedensethik der EKD in den letzten 25 Jahren« – Vortrag anlässlich der 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung in Münster am 6.6.2008. [https://www.ekd.de/080606\\_huber\\_muenster.htm](https://www.ekd.de/080606_huber_muenster.htm) (23.04.2019).

– Grußwort zum 50-jährigen Jubiläum von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste in Berlin. 02. Mai 2008 [https://www.ekd.de/080502\\_huber\\_berlin\\_suehnezeichen.htm](https://www.ekd.de/080502_huber_berlin_suehnezeichen.htm) (23.04.2019).

– Die Verantwortung der Religionen für Frieden in Europa. 15. März 2007. [https://www.ekd.de/070315\\_huber\\_verantwortung\\_religionen.htm](https://www.ekd.de/070315_huber_verantwortung_religionen.htm) (Zugriff: 23.04.2019).

– Ansprache bei der Gedenkfeier auf den Seelower Höhen. 16. April 2005. [https://www.ekd.de/050416\\_huber\\_gedenkfeier\\_seelower\\_hoehe.html](https://www.ekd.de/050416_huber_gedenkfeier_seelower_hoehe.html) (Zugriff: 23.04.2019).

– Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik. Vortrag Potsdam 28.04.2004. s.a. ZEE 49, 2005, 113–130. [https://www.ekd.de/vortraege/huber/040428\\_huber\\_friedensethik.html](https://www.ekd.de/vortraege/huber/040428_huber_friedensethik.html) (23.04.2019).

– Religion, Politik und Gewalt in der heutigen Welt«. Vorlesung am 30.6.2009 im Rahmen der Johannes-Gutenberg-Stiftungsprofessur 2009 in Mainz. [https://www.ekd.de/090630\\_huber\\_mainz.htm](https://www.ekd.de/090630_huber_mainz.htm) (Zugriff: 23.04.2019).

gründet. Huber hat gezeigt, dass dieser Begriff erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiterentwickelt wurde: »Es geht darum, etwas historisch Neues, in die Zukunft Weisendes zu entwerfen, das so bisher nicht existiert hat. Dabei steht der Gedanke einer konstitutiven Interdependenz von Frieden, Gerechtigkeit und Recht (δικαιοσύνη, κρίμα, *iudicium*) im Vordergrund.«<sup>60</sup> Diese Begriffe müssen genau untersucht und differenziert werden: der Begriff der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) kommt in der BHS 157-mal in 150 Versen vor. In der LXX wird er zumeist mit δικαιοσύνη übersetzt und in der Vulgata mit iustitia. Im NT graece wird 27-mal von der Gerechtigkeit Gottes (δικαιοσύνη θεοῦ) gesprochen, die nichts mit dem menschlichen Gerechtigkeitsbegriff zu tun hat: Die klassische Scheidung von göttlicher (τὰ τοῦ θεοῦ) und menschlicher (τὰ τῶν ἀνθρώπων) Gerechtigkeit,<sup>61</sup> die grundlegend für das reformatorische Denken ist (Röm 1,17; 3,21.25), hat eminente Bedeutung und muss von menschlichem Gerechtigkeitsempfinden im Sinne von Gleichbehandlung<sup>62</sup> strikt geschieden werden. Das menschliche (ἀνθρώπινος)<sup>63</sup> Denken darf keinesfalls mit dem geistlichen (πνευματικός) Denken vermischt werden, denn hier entstehen sonst grundlegende Missverständnisse. Das geoffenbarte Evangelium ist gerade nicht gemäß des menschlichen Denkens: »das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht von menschlicher Art ist« (Gal 1,11). Hier muss zwischen dem Geistlichen (κατὰ πνεῦμα) und Fleischlichem (κατὰ σάρκα) geschieden werden. Nach dem reformatorischen Denken ist genau das der Weg zum Leben und zum Frieden (τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη).<sup>64</sup> Deshalb ist es im Folgenden unerlässlich, die Scheidung von Immanenz und Transzendenz zu vollziehen und hier klar zu bezeugen, für welchen Frieden Kirche und Theologie zuständig sind. Im Rahmen einer möglichen »Weltverbesserung« können Aussagen auf das Reich Gottes hin nicht legitim verwendet werden. Eschatologische Aussagen über das Sein nach dem »lieben jüngsten Tag« können nicht unreflektiert in das Diesseits hineinprojiziert werden und als politisches Handlungsschema verwendet werden: Es ist hier der alte und doch immer neue Punkt der Scheidung verlangt, die Immanenz und die Transzendenz zu trennen. Luthers Differenzierung der zwei Reiche ist hier von hochaktueller Brisanz. Ich möchte es an dieser Stelle auf die Gleichnisse

<sup>60</sup> Huber, Rückkehr zur Lehre, 6 f.

<sup>61</sup> Mt 16,23 stellt diesen Unterschied klar heraus.

<sup>62</sup> Mt 20,1–16. Das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg zeigt, dass man mit menschlichem Denken und Empfinden nicht weiterkommt.

<sup>63</sup> Röm 6,19: »Ich muss menschlich davon reden um der Schwachheit eures Fleisches willen: Wie ihr eure Glieder hingegeben hattet an den Dienst der Unreinheit und Ungerechtigkeit zu immer neuer Ungerechtigkeit, so gebt nun eure Glieder hin an den Dienst der Gerechtigkeit, dass sie heilig werden«.

<sup>64</sup> Röm 8,6: »Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede«.

Jesu übertragen: Kein Mensch wird in der Welt so handeln können oder dürfen, wie Jesus es im Gleichnis beschreibt. Ein Landwirt, der handelt wie der Sämann im Gleichnis (Mt 13,3–9) und drei Viertel seines Saatgutes vergeudet, wird seinen Hof so nicht führen können. Ein Arbeitgeber, der handelt wie der Hausherr im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) wird keinen sozialen Frieden bei seinen Angestellten haben. Jesus hat seinen Jüngern klar gesagt, warum er zu den Menschen in Gleichnissen sprach: nicht, um sie über Verhalten im Alltag zu belehren, sondern um ihnen die Geheimnisse des Himmelreiches zu zeigen (τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; Mt 13,11). Deshalb wird es im Folgenden zu zeigen sein, dass evangelische Friedensethik hier sehr sorgsam zu differenzieren und zu scheiden hat. Paradiesische Zustände oder eine Überwindung des Krieges sind nicht in diesem Äon zu erwarten. Deshalb möchte ich den ›Spieß der Phantasie‹ herumdrehen und ausgehend von biblischen Aussagen fragen, welche friedensethischen Schritte der Schrift gemäß und zu erwarten sind. Dabei sollen die Aussagen der Bibel der Maßstab sein – nicht das menschlich Wünschenswerte. Die Kirche des Wortes ist auf die Aussagen der Bibel gewiesen und nicht auf das eigene Denken und Hoffen. Angesichts der theologisch oft unklaren friedensethischen Situation halte ich den Versuch für hoffnungsvoll, wieder neu nach den Aussagen der Bibel zu fragen und sie zum Maßstab zu machen, an dem die Lehre vom gerechten Frieden geprüft wird. Die entscheidende hebräische Vokabel ist diesbezüglich *הַצְּחֵמָה*. Sie kann mit *gedanken*, *Vorhaben*, *Plan* übersetzt werden und kommt 56-mal in der BHS vor. In der LXX wird zumeist mit *διαλογισμός* und in der Vulgata mit *cogitatio* übersetzt. Die folgenden Textstellen belegen m. E. eindeutig, dass der Mensch *post lapsum* in seinem Denken und Handeln nicht friedensfähig ist, wenn er seinen eigenen Überlegungen und Begierden folgt: Gen 6,5; Jes 55,7–9; 59,7; 65,2; 66,18; Jer 4,14; 18,12; Mi 4,12; Ps 33,10f.; 65,6; 94,11; Spr 19,21; 20,18. Im NT wird ebenfalls vor dem zu großen Vertrauen auf eigenes Denken und Planen gewarnt: Hier sind die Stellen Mt 15,19; Mk 7,21; Lk 5,22; 6,8; 9,46f.; 24,38; Röm 1,21; 1 Kor 3,20 (zitiert Ps 94,11), Phil 2,14; 1 Tim 2,8; Jak 2,4 zu untersuchen. Alle Belege sind m. E. eine klare Warnung, menschliches Denken, Planen und Hoffen nicht absolut zu setzen. Sie sind vielmehr ein Verweis auf Gottes Wege, die über allem menschlichen Planen und Denken stehen. Grundsätzlich wäre zu fragen, ob und inwieweit es die Aufgabe des Christen wie der christlichen Gemeinde ist, in einer sehr unfriedlichen Welt (πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, Mk 13,7) den Frieden Gottes (εἰρήνην τὴν ἐμὴν, Joh 14,27; ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil 4,7) zu bezeugen und auch vorzuleben. Die christliche Gemeinde hat den bleibenden Auftrag Gottes, diesen Frieden als Inseln des Friedens in einem Meer des Unfriedens (ἔσσεθέ μου μάρτυρες, Apg 1,8) zu bezeugen. Es besteht hier möglicherweise die Gefahr, den immanenten Weltfrieden mit diesem christlichen Frieden gleichzusetzen und so diesen theologisch zu überhöhen. Dieser Frage bzw. Gefahr soll im Folgenden nachgegangen werden.



## 2. Die Entstehung und Entwicklung der Lehre des gerechten Friedens

Die Entwicklung des Konzeptes des gerechten Friedens reicht bis in das Jahr 1988 zurück. Die Vorbereitung dieser Weiterentwicklung der Friedensethik ist jedoch bereits weit vorher begonnen worden. Sie hängt untrennbar mit dem ehemaligen Berliner Bischof und EKD-Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber zusammen, der der namhafteste Vertreter der Theorie des gerechten Friedens in der EKD ist. Anhand seiner Veröffentlichungen<sup>1</sup> zum Thema ist die theologische Entwicklung am besten nachzuvollziehen.

1971 stellte Huber fest, dass das »Problem des Weltfriedens« nicht zu den viel verhandelten Themen evangelischer Theologie gehöre.<sup>2</sup> Er beklagte, dass man Friedensethik weithin als »Beschäftigung mit Allotria«<sup>3</sup> ansehe. Er setzte Friedensethik in bewussten Gegensatz zur »Bekehrung von Menschen« als missionarische Aufgabe der Kirche.<sup>4</sup> Die Verschärfung der Weltprobleme habe zur Folge, dass man anstatt der klassischen Mission vielmehr den »Dienst der Versöhnung« als produktive Lösung der bestehenden Konflikte wahrnehmen müsse.<sup>5</sup> Die zwingende Notwendigkeit der Friedensforschung sah Huber damals in drei Punkten begründet: 1. Er sieht das atomare Droh- und Abschreckungssystem der Vergangenheit als instabil an. Dadurch verschärft sich 2. der Nord-Süd-Gegensatz in der Welt, was 3. zur Folge hat, dass die Krise des Menschen zu seiner Umwelt wächst.

Diese Probleme sieht er als international und innergesellschaftlich an, so dass eine »verschärfte Diskussion«<sup>6</sup> unausweichlich sei. Die Frage des Weltfriedens

---

<sup>1</sup> Veröffentlichungen zum Thema siehe: <http://www.wolfganghuber.info/publikationen/diverses.html> (Zugriff: 23.04.2019).

<sup>2</sup> Huber, Wolfgang: Theologische Probleme der Friedensforschung. In: EvTh 31, 1971, 559–575.

<sup>3</sup> A.a.O., 559.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> A.a.O., 560.

<sup>6</sup> A.a.O., 562.

dens sah er in diesem Zusammenhang als untrennbar mit dem sozialen Frieden in den einzelnen Gesellschaften an. Er beruft sich auf den Philosophen Immanuel Kant und seine Schrift »Zum ewigen Frieden«<sup>7</sup> und verwirft die Ansicht, Friede sei nur der Zustand der Abwesenheit des Krieges.<sup>8</sup> Der klassische Kriegsbegriff als Auseinandersetzung einzelner Völker wurde von ihm damit erweitert und neu gefasst. An diesem Punkt ist zu fragen, ob der Begriff des Friedens durch diese Erweiterung nicht überhöht wird. Frieden erhält so einen Anspruch, der sehr viel von Menschen verlangt. Zudem ist an dieser Stelle die biblische Friedensdefinition zu hinterfragen: Es ist problematisch dies zu definieren, da zuerst gefragt werden muss, inwieweit Theologie und Kirche für die Erhaltung des Weltfriedens überhaupt zuständig sind, da ihr Macht und Mittel, diesen anzustreben oder zu erhalten, nicht gegeben sind. Da politische Entscheidungsfindungen in die politischen Gremien des »weltlichen Regiments« gehören, ist zudem die Frage, ob dies seitens dieser Gremien gewünscht wird und welche Zuständigkeiten eine Kirche dann konkret haben kann. Exemplarisch ist hier die Evangelische Militärseelsorge, die sich an der sensiblen Schnittstelle zwischen Politik und Kirche befindet. Seit Aufstellung der Militärseelsorge kam es immer wieder zu kritischen Auseinandersetzungen in Kirche und Politik. Sie symbolisiert nach Ansicht vieler Kritiker in Staat und Kirche die Problematik eventuell zu großer Staatsnähe der Kirche, da die organische Verzahnung in dieser Symbiose sehr eng ist. Deshalb ist die Arbeit der »Seelsorge unter den Soldaten« sehr umstritten. Häufig wurde die Abschaffung der Militärseelsorge oder eine grundlegende Änderung ihrer Struktur gefordert. Die Übernahme des Militärseelsorgevertrages nach der deutschen Wiedervereinigung war ein sehr heikler Punkt in den damaligen Beratungen und schuf innerkirchliche Kontroversen, die sich auch in den politischen Debatten widerspiegelten, denn auch dort war man nicht uneingeschränkt bereit, den Vertrag von 1957 direkt auf die damals fünf neuen Bundesländer zu übertragen. So kam es bis zur endgültigen Regelung 2004 zu einer Zwischenlösung: Es wurde die Seelsorge unter den Soldaten zunächst durch nebenamtliche Militärggeistliche versehen, die erst nach der Interimslösung von 1990 bis 2004 in den vollzeitlichen Dienst des Staates übernommen wurden. In diesem friedensethisch hochsensiblen Bereich verdichtet sich die grundlegende Problematik in einem äußerst spannungsreichen Arbeitsbereich der Kirche. Insofern ist angesichts der Feststellung, dass Friede mehr sei als die Abwesenheit

<sup>7</sup> Kant, Immanuel: Zum Ewigen Frieden. 1795.

<sup>8</sup> Diese Berufung auf Kants Friedensschrift findet sich durchgängig in den verschiedensten Publikationen. Vgl. exemplarisch: Huber, W.: Historische Beiträge zur Friedensforschung. Stuttgart 1970, 239; hier auch der Ruf nach interdisziplinärer Arbeit. Oder ZEE 28, 1984, 137. Honecker, M.: Gerechter Friede, 261. Vgl. dazu Hörner, R.: Kants Idee eines Ewigen Friedens, 2005. Hörner, R.: Hobbes Menschenrechtskonzeption, Kants Idee des Friedens und heutige Menschenrechtsproblematiken. Standpunkte. 2012, bes. 128–172.



von Krieg, nüchtern zu fragen, ob man damit nicht einem überhöhten Friedensbegriff folgt, der realiter in Kirche, Staat, Politik, Bildung und Theologie schwer umzusetzen sein dürfte. In der heftig umstrittenen Frage<sup>9</sup> der Atomrüstung hat Helmut Thielicke 1958 eine bis heute m. E. bedenkenswerte Schrift<sup>10</sup> verfasst, die die Thematik auf die grundsätzliche anthropologische und ekklesiologische Fragestellung zurückführt: Thielicke warnte vor ›falschen Verabsolutierungen‹ und ›indoktrinieren Alternativen‹ und mahnte unter Berücksichtigung des genuinen kirchlichen Auftrages, nie das entweder ›schwärmerisch oder schauerlich Absolute‹ anzustreben. Er warnte ausdrücklich vor den großen Programmen, die wie ein Scheinwerfer ›Riesenstrecken übersehbar machen wollten‹, da es dem christlichen Glauben nicht aufgegeben sei, ›Absoluta eines Weltfriedens oder eines totalen Verzichts auf Atomwaffen‹ zu fordern. Vielmehr sah er die Aufgabe der christlichen Kirche darin, dass die Fußleuchte des Wortes Gottes (Ps 119,105) nur den nächsten Schritt erhellt aber eben keine Fernplanung als ›futuristischer Scheinwerfer‹ ermögliche. Diese reduzierte Fragestellung erscheint auch nach vielen Jahren als sinnvoll angesichts des hohen Anspruches der entfaltenen Lehre vom gerechten Frieden, der an den eigenen Ansprüchen zu scheitern droht.

Als Ausgangspunkt aller Friedensforschung sah Huber 1971 eine »negative Definition des Friedens« an, die er dem norwegischen Mathematiker, Soziologen und Politologen Johan Galtung<sup>11</sup> entlehnt. Durch strukturelle Gewalt sei der Frieden in gleichem Maße gefährdet wie durch personelle. Daher müsse, so Huber weiter, Friede nicht mehr als Zustand, sondern als Prozess<sup>12</sup> verstanden werden.<sup>13</sup> Huber erweiterte eine These zur Theorie des Friedens von Georg Picht<sup>14</sup> und benannte vier Dimensionen dieser erweiterten Friedensethik: 1. Minimie-

<sup>9</sup> Niemeier, Gottfried: Evangelische Stimmen zur Atomfrage. Hannover 1958.

<sup>10</sup> Thielicke, Helmut: Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik. Tübingen 1958, 44 f.

<sup>11</sup> Galtung (\*1930) ist norwegischer Mathematiker, Soziologe und Politologe. Er gilt als ›Vater der Friedens- und Konfliktforschung‹.

<sup>12</sup> Gegen diese vermeintliche Überhöhung der Friedensdefinition wehrten sich die Vertreter des Luthertums, wie etwa Erwin Mülhaupt: »Friede kann nie mehr sein und werden als, wie auch die Herren vom Heidelberger Institut für Friedensforschung zugeben, Minderung (Minimierung) von Gewalt, Not, Unfreiheit und Angst, aber nicht Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft«. In: Mülhaupt, Erwin: Muss man Luthers Zweireichelehre überholen? Bretten 1979, 9.

<sup>13</sup> Huber, Theologische Probleme, 563.

<sup>14</sup> G. Picht (1913–1982) war Philosoph, Altphilologe, Theologe und Religionssoziologe. Er war Schüler von Heidegger und eng mit Carl-Friedrich von Weizsäcker befreundet. Von 1958 bis 1982 leitete er die Forschungsstätte FEST in Heidelberg. Er prägte den Begriff der »Bildungskatastrophe«.

rung von Gewalt. 2. Minimierung von Not. 3. Ermöglichung von sozialer Gerechtigkeit. 4. Ermöglichung von Freiheit.<sup>15</sup>

Hieraus ergaben sich für Huber vier Fragen: 1. Welches sind die Ursachen des Unfriedens? 2. Welches sind die Strukturen einer friedlichen Weltgesellschaft? 3. Was sind die Strategien des Übergangs vom Status quo zu solchen Friedensstrukturen? 4. Wer sind die sozialen Trägergruppen für einen solchen Übergang?

Huber führte weiter aus, dass die Polarisierung in der Friedensfrage zur Bildung einer Gruppe von »Realisten« und einer Gruppe von »Utopisten« geführt habe. Huber wandte sich gegen die »Realisten«, da ihr Denken auf der falschen Basis beruhe, Frieden sei die Abwesenheit des Krieges.<sup>16</sup> So schloss dieser Teil seiner Ausführungen mit der Frage, welche sozialen Institutionen Träger von Friedensverantwortung im erweiterten Sinn sein können. Es wird in dieser ersten grundlegenden Veröffentlichung Hubers zur Friedensethik deutlich, dass er sich nichttheologischer Argumentation bedient und damit neue Sichtweisen und Arbeitsformen in die Theologie »importierte«. Diese konnten in dieser Form bis dahin so in der Lehre der Kirche keine Geltung beanspruchen. Huber verließ damit das klassische Terrain der christlichen Sozialethik und eröffnete der Theologie neue Sichtweisen und Zugänge zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Zugleich wurde damit das klassische protestantische Prinzip des *sola scriptura* aufgegeben, das ohnehin seit geraumer Zeit sich in einer Umformungskrise befand. Es erhielten andere Fachrichtungen ein Mitspracherecht in der Evangelischen Theologie. Man muss an diesen Punkt die Chance auf Weiterentwicklung gegen den möglichen Verlust des theologischen Fundamentes sorgsam abwägen, da sich der theologische Maßstab an diesem Punkt wesentlich verschiebt: Es ist dies konsequenterweise der von Dorothee Sölle eingeleitete Wechsel in der Theologie, der weitreichende Folgen nach sich gezogen hat, wie man heute mit einem zeitlichen Abstand von über 50 Jahren feststellen muss.

So wird im zweiten Abschnitt von Hubers Ausführungen die konsequente Frage aufgeworfen, ob Kirchen und christliche Gruppen diese Träger sein könnten. Huber sah dies 1971 angesichts der kirchlichen Realität als »gesellschaftliche Institutionen« als gefährlich an. Erst im ökumenischen Horizont lassen sich seiner Ansicht nach »Handlungsstrategien für kirchliches Friedenshandeln entwickeln«.<sup>17</sup> Huber definierte dann eine völlig neue Rolle der Theologie: Man könne Theologie nicht mehr länger »als die kontinuierliche Weiterentwicklung einer zweitausendjährigen Tradition«<sup>18</sup> verstehen, sondern müsse zu einer neuen These greifen: »Die Reflexion auf das Problem des Friedens hat konstitutive Bedeutung für die Entwicklung der Theologie als ganzer. Die realen

<sup>15</sup> Huber, Theologische Probleme, 564.

<sup>16</sup> A.a.O., 565.

<sup>17</sup> A.a.O., 566.

<sup>18</sup> Ebd.

Probleme der Welt haben heute Rückwirkung für die Theologie, die diese stärker verändern als innertheologische Entwicklungen. Diese Veränderungen betreffen nicht nur inhaltliche Aussagen der Theologie im Einzelnen, sondern sie betreffen Konzeption und Struktur der Theologie als ganzer.<sup>19</sup> Das bedeutet in letzter Konsequenz, dass Theologie den Problemen der Welt angepasst wird und dann von diesen bestimmt wird. So verliert Theologie ihre traditionelle Eigenständigkeit gegenüber den anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Damit ist die Tatsache, dass das Wort Gottes in die Zeit hineinspricht, relativiert und man kann dies als einen theologischen Vorzeichenwechsel bezeichnen, der völlig neue Horizonte und Zugangsweisen ermöglicht. Zugleich birgt diese fundamentale Grundentscheidung und Neuausrichtung die Gefahr, dass eine nichttheologische Sichtweise zum maßgeblichen Entwicklungsfaktor der weiteren theologischen Arbeit und des kirchlichen Lebens wird.

Huber betonte 1971, dass diese von ihm geforderte Entwicklung zum damaligen Zeitpunkt »Zukunftsmusik« sei. Er warf der Theologie vor, sie stehe zur ökumenisch-kirchlichen Praxis in einer weiten Distanz.<sup>20</sup> Dies müsse geändert werden: Theologie soll nach Huber sich als »Konsensus stiftende Theorie für einen bestimmten, partikularen sozialen Träger von Friedensverantwortung«<sup>21</sup> artikulieren. Interdisziplinäre Kooperation<sup>22</sup> sei dafür unerlässlich. Huber ging

---

<sup>19</sup> A.a.O., 567.

<sup>20</sup> Wobei man fragen muss, ob sich das bis heute wesentlich geändert hat!

<sup>21</sup> Huber, Theologische Probleme, 568.

<sup>22</sup> Aus heutiger Sicht ist die Frage zu stellen, ob nicht gerade das Spezifikum der christlichen Ethik verloren geht, wenn man die Grundlagen der christlichen Ethik derart umgestaltet: Christliche Ethik kann den Menschen *coram Deo* nur als *peccator* im *status corruptionis* sehen. Dies ist der grundlegende und entscheidende Unterschied zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen, die genau diesen theologisch-hamartiologischen Aspekt der Anthropologie ausblenden. »Die reformatorische Sicht der Sünde gehört zu den theologischen Voraussetzungen der Ethik«. Honecker, Einleitung, 59. Für Theologen der älteren Generation ist es undenkbar, ohne den Friedensschluss mit Gott, Frieden auf Erden zu denken vgl. z. B. Lilje, Hanns: Kirche und Welt, 154: »Die äußere Friedlosigkeit der Welt kann eigentlich nur deutlich machen, dass es auf sie nicht mehr ankommt: Zu den wesentlichsten Erkenntnissen des Glaubens gehört, dass dieser Friede, den Gott geschlossen hat, von außen gar nicht bedroht werden kann. Es wäre nicht unbillig, daran zu erinnern, dass ja nicht nur der Krieg den Frieden in der Welt bedroht, sondern dass alle Gewalttat, jede Ungerechtigkeit, jeder Erweis von Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit, ja im Grunde schon jeder Mangel an Mut und jede Gedankenlosigkeit, eine elementare Bedrohung des Friedens in der Welt darstellt. Wo aber der Friede Gottes regiert, da haben diese Bedrohungen des Friedens grundsätzlich ihre Gewalt verloren [...] Da ist der Friede Gottes nicht ein Wunschbild oder ein theoretisches Ideal, sondern eine alles umspannende Wirklichkeit, eine Gabe Gottes an eine arme Welt«. Es zeigt sich in diesem Verständnis die vollzogene fundamentale Umwandlung im ethischen Denken.

dann auf die Bedeutung der Eschatologie für das innerweltliche Handeln des Christen ein und sah den Weltfrieden als Grundvoraussetzung für christlich-eschatologisches Denken an: »Das Ziel eines sozialen und menschenwürdigen Weltfriedens stellt für die Gegenwart ein solches Gleichnis des Reiches Gottes dar«. <sup>23</sup> Den universalen Charakter dieses Auftrages sah Huber unter Berufung auf Karl Barth und Leonhard Ragaz <sup>24</sup> in der universalen Bedeutung der Versöhnung durch Christus.

### Exkurs: Karl Barth zum Krieg

Barth behandelt den Krieg in KD III, 4, 515–538 im Rahmen der Lehre von der Schöpfung. Die damals gewonnenen Einsichten aus dem Zweiten Weltkrieg lassen für Barth den Krieg in einem neuen Licht erscheinen (516). Er offenbart den »chaotischen Charakter« des Menschen in seinem Wollen, Streben und Schaffen (517). Krieg ist – so Barth – »die Offenbarung der notorischen Lebensunfähigkeit, des Gerichtes, das der Mensch schon im Frieden auf sich zu ziehen dauernd im Begriff steht« (517). In der ihm eigenen schroffen Art sieht er hier die tieferen Ursachen des Krieges in der Unfähigkeit des unerlösten Menschen. An die Stelle der alten »Römerweisheit« *si vis pacem para bellum!* will er »vernünftigerweise« durch *si non vis bellum, para pacem!* setzen (517) also eine bessere Organisation des Friedens. Er sieht die entscheidende theologische Problematik in der »nachkonstantinischen Kriegstheologie« (527), die in der Geschichte für manche Fehlentwicklung verantwortlich war. Nach zwei von seiner Generation erlebten Weltkriegen will Barth dem Krieg ohne »optimistische Täuschungen« ins Gesicht sehen (519): Er weiß, dass der Krieg die Menschen nicht besser macht, sondern eher eine Anfechtung ist und kann von daher eine

---

<sup>23</sup> Huber, Theologische Probleme, 570.

<sup>24</sup> Der religiöse Sozialist Ragaz (vgl. den Art. von D. Rostig: TRE 28 (1997), 106–110) entfaltet den christlichen Pazifismus u. a. in seiner Schrift »Die Bergpredigt Jesu: Er erstrebt eine »Revolution der Gesellschaft« (145), sieht sich als »bescheidenen Handlanger Gottes« (195) und wendet sich von daher vehement gegen die seiner Ansicht nach im Protestantismus besonders verkehrt verstandene Auslegung der Bergpredigt – er sieht sie durch den Protestantismus herabgewürdigt »auf das Niveau einer edleren bürgerlichen Moral« (7): Ragaz sieht die Bergpredigt als »einzig wahren Realismus (8), eben die Magna Charta des Reiches Gottes. In seiner Kritik am Protestantismus und am Dogma – hier folgt er Harnack – wird natürlich alle biblische Anthropologie und Soteriologie ausgeklammert und dem Prinzip der Machbarkeit gefolgt: In der aufgezeigten Art und Weise bildet er für die nachfolgenden Generationen den Boden einer völligen Entdogmatisierung und Pazifizierung von Theologie und Kirche. Ragaz sah in der konsequenten Anwendung der Bergpredigt die wahre »Weltrevolution«.

generelle Rechtfertigung des Krieges nicht vertreten (520). Er sieht hier in der kriegführenden Gewalt des Staates ein *opus alienum*, das allerdings nur nach sorgfältiger Prüfung durch die Frage nach der *ultima ratio* getan werden darf, wenn es keine andere Möglichkeit gibt. Er sieht daher Distanz der Kirche und Theologie zum Staat geboten (522), da man sonst eine *carte blanche* ausstelle, die den Krieg generell legitimiere. Es drückt sich hier die ekklesiologische Hybris aus, die sich bis heute beobachten lässt, als ob es kirchliche Aufgabe sei, das Tun des Staates zu legitimieren oder zu verbieten. *Cura prior* muss der Ruf zum Frieden sein, ohne in Pazifismus zu verfallen: Barth warnt hier vor dem »Fanatismus der Pazifisten« (526), da Kirche in diesem Äon lebt: Folglich kann sie nicht predigen, dass Krieg vermeidbar ist, darf aber im Gegensatz nicht der »satani-schen Lehre« verfallen, dass Krieg »prinzipiell unvermeidlich« ist. Kirche soll, so Barth weiter, nicht den Pazifismus predigen, sondern die »Stimme der ruhigen Vernunft« zu Gehör bringen (526f.). Barth warnt ausdrücklich vor der »allgemeinen Aufregung«. Für seine eigene Situation und seine Heimat sieht er es als notwendig an, dass bei einem Angriff auf die Neutralität und Unabhängigkeit er auch entsprechend aktiv handeln würde. Barth behandelt dann die Frage nach dem »gerechten Krieg« (530f.) und kommt zu der Einsicht, dass man ggf. »sehr schweren Herzens« im Glauben gezwungen sein kann, Krieg zu führen, da dies nicht nur eine Gehorsamsfrage, sondern auch eine Glaubensfrage ist. Barth warnt vor einem »faulen Frieden«, der sich die Frage zu billig macht: Er sieht hier die Notwendigkeit, sehr genau hinzusehen: Der gerechte Krieg wird, so Barth, sehr selten sein (531), kommt aber durchaus vor. Hier sieht er auch das Gewissen des Einzelnen gefordert. Kriegsfrage ist für Barth eine »persönliche Frage«. Hier kann es sich nicht um allgemeine Weisheiten handeln: »Was tatest und ließest du bis jetzt in dieser Sache? Was tust und lässtest du eben jetzt? Und was gedenkst du in dieser Sache in Zukunft zu tun und zu lassen? Töten ist ein sehr persönliches Werk und getötet werden eine sehr persönliche Erfahrung. Es dürfte darum der Sache angemessen sein, wenn sie gerade in der staatlichen Form, die sie im Kriege hat, zum Gegenstand höchst persönlichen Fragens und Antwortens gemacht wird« (534). Abschließend setzt Barth sich mit der Dienstverweigerung auseinander und warnt auch hier wieder vor den Radikalismen, die der Pazifismus wie der Militarismus predigt. Der Christ muss in dieser Frage tiefer sehen. Die Frage nach dem Frieden entfaltet Barth in seiner Lehre von der Versöhnung (KD IV, 2, 350 ff.), weil für ihn Friede im genuin christlichen Kontext »Kraft des Heils« ist: »dieser Friede ist offenbar in Jesu Christi Auferstehung von den Toten. Und so ist deren Kraft die Kraft, Frieden zu verbreiten: Auf Erden den im Himmel beschlossenen, vom Himmel auf die Erde gekommenen und auf der Erde schon geschlossenen Frieden. Wir könnten sie dem biblischen Begriff von »Frieden« entsprechend auch einfach die Kraft des Heils nennen. Aber das Heil besteht ja im Geschehen der Versöhnung und also in einer Heilung: Der Heilung des Risses, der Schießung der Todeswunde, an der die Menschheit – offen oder heimlich jeder

Mensch leidet. Sie besteht in der Aufhebung der Gegensätze: Des Menschen zu Gott zuerst, damit aber auch des Menschen zum Menschen und nicht zuletzt des Menschen zu sich selbst.<sup>25</sup>

Darauf aufbauend folgert Huber, dass diese »inspirierende Kraft christlicher Hoffnung« zu einer »Entfatalisierung der Geschichte« führen muss. Er wandte sich damit gegen die Sichtweise der »Realisten« mit dem Hinweis, dass Vertröstung auf das Jenseits zugunsten der »Hoffnung auf den irdischen Frieden«<sup>26</sup> theologisch unredlich sei und man unter »Handlungsdruck« stehe. Nur durch die Herstellung gerechter Verhältnisse und durch das Schaffen eines Weltfriedens könne dieser Prozess ermöglicht werden. Es sei im Kreuz Jesu vorgezeichnet, dass man rasch und entschieden handeln müsse. Hier verlagert sich theologisch fundamental das Wirken des Christen in der Welt, der nun nicht mehr als letztes Ziel das Reich Gottes und das ewige Leben nach der Auferstehung im Auge hat, sondern aktiv an einer besseren und gerechteren Welt mitarbeitet im Hinblick auf das Eschaton. Hier wird ein Prozess angestrebt, vor dem Karl Barth unter dem Aspekt der Zeitgeistgebundenheit allen menschlichen Handelns gewarnt hat: »es ist nun einmal ein Anderes, ob dieselben weltlichen Dinge unter dem Aspekt des Reiches Gottes oder ob sie unter dem einer ihr angeblich innewohnenden Logik, Metaphysik und Ethik gesehen werden: ein Anderes, was von dort, ein Anderes, was von hier her zu ihnen zu sagen ist. Und nun ist das prophetische Zeugnis der christlichen Gemeinde ihrer jeweiligen Zeitgenossenschaft gegenüber zwar auch nur ein menschliches, in allen seinen Urteilen und Anwendungen irrtumsfähiges, es ist aber gegenüber Allem, was von menschlichen Standorten her vertreten wird, freies Zeugnis«.<sup>27</sup>

Im dritten Abschnitt wendet sich Huber der Wahrnehmung neuer Handlungsziele zu. Er sieht diese durch »traditionsvermittelnde Sinnentwürfe und Verhaltensregeln« des Christentums verhindert oder erschwert. Daher sei Aufklärung und Kritik diesen gegenüber angebracht. Er benennt folgende Traditionen: 1. Kirchlicher Nationalismus; 2. Partikularismus kirchlicher Strukturen; 3. Christlicher Rassismus; 4. Verbindung der Erbsündenlehre<sup>28</sup> mit einem geschichtlichen Fatalismus;<sup>29</sup> 5. Lehre vom gerechten Krieg; 6. Bündnis der Kirche mit den konservativen Kräften.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> KD IV, 2, 350 f.

<sup>26</sup> Huber, Theologische Probleme, 571.

<sup>27</sup> KD III, 4, 585.

<sup>28</sup> Honecker hat dagegen aufgezeigt, welche Aktualität diese Lehre wieder gewonnen hat. Honecker, Martin: Einführung in die theologische Ethik, 58. Er zeigt, dass man diese geschichtlich verstehen muss und eben nicht biologisch.

<sup>29</sup> Huber, Wolfgang: Frieden als Problem der Theologie. In: Jörg Bopp/ Hans Bosse/ Wolfgang Huber: Die Angst vor dem Frieden, Stuttgart 1970, 124-126.