



Gerd Theißen

Christliche Friedensethik - neuzeitliches Konstrukt oder Fortsetzung der biblischen Geschichte?¹

Zusammenfassung

Das charakteristische Merkmal der gegenwärtigen christlichen Friedensethik ist die „Komplementarität“ von Militärdienst und Gewaltlosigkeit mit dem gemeinsamen Ziel des „gerechten Friedens“, einem Leitbild, das die Lehre vom „gerechten Krieg“ abgelöst hat.

Diese Friedensethik ergibt sich nicht direkt aus der Bibel. Sie beruht



Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Gerd Theißen ist Professor Emeritus für Neutestamentliche Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, Deutschland

¹ Einige Thesen dieses Aufsatzes habe ich zum ersten Mal auf einem Studientag des Kirchenbezirks Kraichgau am 22.10.2012 in Sinsheim vorgetragen und seitdem weiterentwickelt. Ich danke Sylvia Thonak für viele Anregungen.

auf einer Kombination von Friedenssehnsucht im AT mit einer Ethik der Feindesliebe im NT. Erst der Leser der Bibel vollzieht diese Kombination, die sachlich berechtigt ist: Die alttestamentliche Friedenssehnsucht hat politische Dimensionen, die neuzeitliche Feindesliebe schließt politische Dimensionen nicht aus und steht unvermittelt neben der faktischen Akzeptanz von Soldaten. Wenn man heute Gewaltlosigkeit und Militärdienst als „komplementäre“ Ergänzung versteht, so ist das daher eine legitime Fortsetzung der biblischen Geschichte, auch wenn die Synthese von AT und NT Erfahrungen der Reformationszeit, der Aufklärung und der Situation seit 1945 verarbeitet und daher erst aus einer modernen Perspektive plausibel ist.

Schlüsselwörter

Friedensethik, Bergpredigt, Feindesliebe, Kriegsdienst, Komplementarität

1 Einführung

Christen sind dem Frieden verpflichtet. Das war nie umstritten. Dabei war fast immer bewusst: Es gibt gute Gründe, in manchen Situationen um des Friedens willen zu den Waffen zu greifen. Erst nach 1945 wurde dieser Widerspruch auf den Begriff gebracht: Die protestantischen Kirchen erkannten an, dass beim Kriegsdienst „komplementäre“ Entscheidungen unvermeidlich sind, d.h. dass ein Friedensdienst mit und ohne Waffen sich widersprechen, aber auch ergänzen.² Dabei galt der Friedens-

² Vgl. die „Heidelberger Thesen“ zur Frage gegensätzlicher Gewissensentscheidungen zum Dasein von Atomwaffen verabschiedete, verfasst von Carl Friedrich von Weizsäcker; vgl. G. HOWE (Hg.), Atomzeitalter –

dienst mit Waffen als befristet. Denn im atomaren Zeitalter war es eine Frage des Überlebens, zwischenstaatliche Kriege ganz zu überwinden. Der aus der Kernphysik stammende Begriff der „Komplementarität“³ war in den 50er Jahren neu. War aber deshalb auch die Sache neu? Wenn man die Vorgeschichte der heutigen christlichen Friedensethik betrachtet, findet man entgegengesetzte Haltungen zum Krieg, die nebeneinander akzeptiert werden, schon früher.⁴ Erst auf dem Hintergrund dieser Vorgeschichte wird das Neue erkennbar, das die Konzeption einer „komplementären Friedensethik“ nach 1945 brachte. Wir stellen im Folgenden (I) zunächst das Problem christlicher Friedensethik durch eine Skizze bisheriger Friedens- und

Krieg und Frieden, Frankfurt/Berlin ³1959. Die 6. These sagt: „Wir müssen versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen“.

- ³ Die Übertragung des Begriffs „Komplementarität“ aus der Kernphysik in die Ethik kann man problematisieren. In der Physik handelt es sich um ein Erkenntnisproblem. Physikalische Messmethoden verändern das Erkannte, so dass sein Gegenstand im mikrophysikalischen Bereich einmal als Korpuskel, dann als Welle erscheint. Gefragt wird nach dem, was wir erkennen können. In der Ethik handelt es sich um ein Bewertungsproblem. Hier wird danach gefragt, was wir tun sollen. Die Übertragung des Begriffs „Komplementarität“ müsste eigentlich darin bestehen, dass das Ziel des Handelns als gegensätzlich erscheint, je nachdem, mit welchen Methoden wir dieses Ziel anstreben. Jedoch ist in der Friedensethik das Ziel immer dasselbe: Es ist der Friede. Komplementarität besagt hier, dass dasselbe Ziel mit entgegengesetzten Mitteln – also mit und ohne Waffen, durch Kriegsdienstverweigerung und durch Militärdienst – angestrebt wird, dass beide Verhaltensweisen einander ergänzen und aufeinander angewiesen sind.
- ⁴ Zur gesamten Problematik nenne ich nur einige Arbeiten: W. HUBER, Art. Frieden V. Kirchengeschichtlich und ethisch, TRE 11 (1983), S. 618-646; H.-H. SCHREY, Art. Krieg IV. Historisch/Ethisch, TRE 20 (1990), S. 28-55; W. HUBER/H.-R. REUTER, Friedensethik, Stuttgart 1990; A. ANGENENDT, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster ⁵2009. W. HÄRLE, Ethik, Berlin 2011, S. 392-428.

Kriegskonzeptionen dar, fragen (II) nach dem Ursprung der gegenwärtigen christlichen Friedensethik durch eine originelle Kombination alt- und neutestamentlicher Aussagen. Abschließend machen wir (III) bewusst, warum diese Friedensethik nur aus der Perspektive der Neuzeit konzipiert werden konnte. Sie ist eine gesamtbiblische „Synthese“ aus neuzeitlicher Perspektive.

2 Die Geschichte christlicher Friedens- und Kriegskonzeptionen

Das Urchristentum kennt apokalyptische Kriegserwartungen. Reale Kriege gehören zu den Schrecken der Endzeit (Mk 13; ApkJoh). Gleichzeitig wurde diese Kriegserwartung ins Mythische verlegt: Gott wird in einem heiligen Krieg alle satanischen Mächte besiegen.⁵ Hier ist der entscheidende Wende schon geschehen: Gottes Sieg zeigt sich im Sturz des Satans vom Himmel und in den Exorzismen Jesu (Lk 10,18; 11,20). In der Ethik wurde dieser „heilige Krieg“ spiritualisiert: Die Christen sollen die Waffen Gottes ergreifen, um „einzutreten für das Evangelium des Friedens“ (Eph 6,15). Gekämpft wird mit friedlichen Waffen, mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Glauben und mit dem Wort Gottes (Eph 6,14-17). Die Tradition des „Heiligen Krieges“ lebt in diesen Texten als Metapher vom spirituellen Krieg weiter, der konsequent entmilitarisiert wird. Alle Christen sollen in ihm „Friedensstifter“ sein (Mt 5,9).

In der Tat lehnten die Christen vor der konstantinischen Wende den Kriegsdienst für sich ab. Da es keine Wehrpflicht gab, war das kein Problem. Man verhielt sich nach der unausgesprochenen Maxime: Christen sollen keine Soldaten sein, Soldaten aber

⁵ H. HEGERMANN, Art. Krieg III. Neues Testament, TRE 20 (1990), S. 25-28.

können Christen werden. Es gab schon früh christliche Soldaten. Gleichzeitig wurde die Friedensfunktion des Heeres anerkannt: Die Christen beteten für den Kaiser und seinen militärischen Sieg. Origenes (185–254) deutet das als „komplementäres“ Verhalten: „Während die anderen in den Krieg ziehen, nehmen wir als Priester und Diener Gottes am Feldzug teil, indem wir unsere Hände rein bewahren und für die gerechte Sache, den rechtmäßigen König und seinen Sieg beten (...). Wir bilden durch unsere Gebete ein eigenes Heer, ein Herr der Frömmigkeit, das dem Kaiser dadurch bessere Dienste leistet als alle sichtbaren Soldaten“ (c.Cels. VIII, 73). Es handelt sich dabei freilich nicht um komplementäre Entscheidungen innerhalb ein und derselben Gruppe der Christen, sondern von Christen auf der einen Seite und Nicht-Christen auf der anderen Seite. Aber da es einige christliche Soldaten gab, wurden auch schon damals innerhalb der Kirche „komplementäre“ Haltungen zum Kriegsdienst vertreten.

Nach der konstantinischen Wende war der Kaiser christlich, zunehmend dienten Christen in seiner Armee. Das Christentum musste sich Gedanken darüber machen, wann ein Krieg vertretbar ist. Augustinus (354–430) entwickelte aufgrund antiker Traditionen die Lehre vom gerechten Krieg, die in der Scholastik systematisiert wurde.⁶ Danach ist ein Krieg nur gerechtfertigt, wenn er (1) einen gerechten „Grund“ (eine *causa iusta*) wie

⁶ Augustinus folgte bei seiner Lehre vom „gerechten Krieg“ antiken, naturrechtlichen Traditionen. In der Bibel erscheint solch eine Tradition nur in Röm 13: Der Staat hat danach die Aufgabe, das Gute zu fördern und das Böse mit dem Schwert zu unterdrücken. Hier knüpft Paulus an allgemeine antike *Topoi* an. In der Kirchengeschichte hat diese rationale Lehre vom *bellum justum* bis heute nachgewirkt. Sie findet sich auch in der Gegenwart. So berief sich der amerikanische Präsident Obama in seiner Rede zur Verleihung des Friedensnobelpreises am 11. Dez 2009 auf sie.

die Abwehr eines Angriffs hat, (2) von einer legitimen Instanz (einer *legitima potestas*) erklärt wird und (3) in der Absicht (der *intentio recta*) geführt wird, den Frieden wieder herzustellen. Später kam das „Diskriminierungsgebot“, das zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten unterscheidet⁷, und das „Proportionalitätsgebot“, das die Mittel verhältnismäßig sein müssen, hinzu.⁸ Auch hier gab es eine komplementäre Ethik: Kleriker und Mönche blieben vom Kriegsdienst verschont. Das Christentum berief sich dafür auch auf heidnische Traditionen: „Selbst die heidnischen Priester, welche den Dienst in den Tempeln versehen, dürfen wegen der Opfer ihre Hände nicht beflecken, auf dass sie mit Händen, an denen kein Menschenblut klebt, den Göttern die gebührenden Opfer darbringen können“ (Origenes *c.Cels.* VIII, 73). Origenes verteidigt damit die Ablehnung des Kriegsdienstes für Christen. Hier wurde im Mittelalter unter den Christen differenziert: Die Mönche folgten den *consilia evangelii* für die Vollkommenen, den Geboten der Bergpredigt zur Gewaltlosigkeit, die Laien aber den *praecepta* für alle, die Kriegsdienst zuließen. Auch das waren komplementäre Entscheidungen.

Gegen den „gerechten Krieg“ setzte sich mit den Kreuzzügen noch einmal die Tradition des „heiligen Krieges“ durch.⁹ Schon Gregor VII. (ca. 1015–1085) hatte den „geistlichen Kriegsdienst“, die *militia spiritualis* des Klosterlebens, auf den bewaffneten Kriegsdienst für das Reformpapsttum ausgeweitet.¹⁰ Nach diesem Muster galten die Kreuzzüge als heilige Kriege im

⁷ Das „Diskriminierungsgebot“ wurde von Thomas von Aquin (ca. 1224–1274) eingeführt. Vgl. H.-H. SCHREY, Art. Krieg IV, S. 37f.

⁸ Das Prinzip der „Proportionalität“ wurde vor allem von Francisco de Suarez (1548–1617) vertreten; vgl. H.-H. SCHREY, Art. Krieg IV, S. 39.

⁹ A. ANGENENDT, Toleranz und Gewalt, 419–436; J. RILEY-SMITH, Art. Kreuzzüge, TRE 20 (1990), S. 1–10.

¹⁰ A. ANGENENDT, Toleranz und Gewalt, S. 421.

Auftrag Gottes. Dabei verbanden sich Wallfahrtsgedanken und Ablassversprechungen mit dem alttestamentlichen Modell der Makkabäerkriege. Auch sie hatten den Gottesdienst in Jerusalem wiederherstellen wollen. Wieder finden wir komplementäre Haltungen: Der Mönch Bernhard von Clairvaux (71090–1153) entwickelt gleichzeitig eine subtile Christumystik, lehnte als Mönch für sich jede Gewalt ab, hielt aber flammende Kreuzzugspredigten.¹¹

Die Reformationszeit war ein Einschnitt. Martin Luther (1483–1546) verlagerte das Nebeneinander komplementärer *consilia* und *praecepta* für Kleriker und Laien in jeden Christen hinein: Als Amtsperson darf der Christ Gewalt zugunsten anderer Menschen anwenden, als Privatperson soll er den Geboten der Bergpredigt folgen und lieber Unrecht leiden als Gewalt anwenden. Das allgemeine Priestertum verpflichtete alle auf die Bergpredigt, privatisierte aber dessen Ethos. Das weltliche Amt verpflichtete alle zum Einsatz friedensschaffender Gewalt und machte deren verantwortlichen Gebrauch zur öffentlichen Pflicht. Luther mutete die komplementäre Spannung zwischen verschiedenen Haltungen jedem einzelnen Christen zu. Jeder war zugleich als Privatperson der Gewaltlosigkeit, als Amtsperson der Ausübung rechtlicher Gewalt verpflichtet. Die Confessio Augustana Artikel 16 beruft sich daher (für den Christen als

¹¹ Die Rhetorik des Heiligen Krieges wurde auch später immer wieder reaktiviert – gegen Ketzler und Türken, in der Neuzeit z.B. gegen den Faschismus. Auch heute lebt der Heilige Krieg in der Rhetorik weiter. In Afghanistan konnte ein evangelischer Militärgeistlicher in einer Totengedenkstunde für in Afghanistan gefallene Soldaten die Gefallenen „Krieger des Lichts“ nennen. Ebenso anfällig sind in der Gegenwart amerikanische Evangelikale für Heilige Kriegstraditionen. Auch sie wollen den Kampf des Lichtes gegen die Finsternis führen, auch wenn sie ihre Kriegsideologie die *new just war theory* nennen – also verbal an eine ganz andere Tradition anknüpfen.

Amtsperson) wieder auf den gerechten Krieg. Diese Spannung zwischen Privat- und Amtsperson konnten die Christen aber nicht in sich zu einem Ausgleich bringen. De facto verwirklichte die Mehrheit das Amtsethos disziplinierter Gewaltausübung, eine Minderheit das Privatethos pazifistischer Gewaltverweigerung.

Da Luther das allgemeine Priestertum in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (1520) vor allem einführt, um den Fürsten und Magistraten ein gutes Gewissen zu geben, die Leitung der Kirche zu übernehmen, unterwandert bei ihm dieses Modell des zu Zwang und Gewalt verpflichteten Herrschers den „Pazifismus“ der Bergpredigt, auch wenn Luther sehr deutlich in der Tradition des „gerechten Kriegs“ Angriffs- und Glaubenskriege abgelehnt hat. Der Mehrheitsprotestantismus folgte seiner Ethik der rechtlich disziplinierten Gewaltausübung.

Andere aktivierten jedoch (gegen den Mehrheitsprotestantismus) die in der christlichen Tradition angelegten Friedenimpulse und legten damit die Grundlage für den Pazifismus der Neuzeit: Eine alternative Reformation lehnte Gewaltausübung für alle Christen ab. Was Sebastian Franck (ca. 1499–1542) in seinem „Kriegsbüchlein des Friedens“ (1539) forderte, wurde von den Friedenskirchen, den Mennoniten, Brüdergemeinden und Quäkern verwirklicht. Sie lehnten den Kriegsdienst für ihre Mitglieder ab, dazu oft auch die Übernahme von Ämtern, zu denen Gewaltausübung gehörte. Parallel dazu forderte der Humanist Erasmus von Rotterdam (1469–1536) in seinen „Querela pacis“ (1517) von allen Christen, den Frieden dem Krieg vorzuziehen. Das Neue ist bei ihm nicht nur die dezidierte ethische Verurteilung des Krieges, sondern dass er nicht nur Fürsten und Magistrate für den Frieden verantwortlich machte, sondern alle Christen. Er ruft am Ende seiner Schrift nachdrücklich alle Christen auf, sich für den Frieden einzusetzen.

Wenn der Protestantismus heute eine Friedensethik entwickelt, die den Militärdienst nur als „Interimslösung“ betrachten kann, so knüpft er sachlich mehr an die Impulse der alternativen und humanistischen Reformation an als an Luther. Auch hier gilt: „Die Friedensbewegungen des 19. Und 20. Jh. sind ohne die Tradition und die Präsenz der Historischen Friedenskirchen nicht zu denken.“¹²

Luthers Reformation hatte entgegen ihrer Absicht verheerende Konfessionskriege zur Folge. Luther hatte seine Reformation den Fürsten anvertraut und ihnen das Kriege-recht qua Amt zugestanden. Der erste Konfessionskrieg war der Schmalkaldische Krieg 1546/7, dem ein (rechtlich eigentlich unzulässiges) Verteidigungsbündnis protestantischer Fürsten und Reichsstädte in Schmalkalden 1531 vorangegangen war, mit dem sie das Recht auf Reformen in der Kirche sichern wollten. In den Hugenottenkriegen Frankreichs und im 30jährigen Krieg in Deutschland (1618-48) ging es zunächst darum, ob sich eine Zentralregierung oder Partikularstaaten mit einer jeweils einheitlichen Konfession durchsetzen. Das wichtigste Ergebnis war das Recht, in Glaubensfragen abzuweichen – auch innerhalb desselben Territoriums. Polen,¹³ Siebenbürgen¹⁴ und die Niederlande¹⁵ waren vorangegangen. Der Westfälische Frieden

¹² W. HUBER, Art. Frieden, S. 628.

¹³ Die Warschauer Konföderation von 1573 garantierte (auch in Reaktion auf die Bartholomäusnacht in Paris 1572) für Polen und Litauen Religionsfreiheit.

¹⁴ Das Herzogtum Siebenbürgen nennt (aufgrund vorhergehender Landtagsbeschlüsse) in seiner Verfassung ab 1595 vier zugelassene Religionsparteien: Katholiken, Lutheraner, Reformierte und Unitarier.

¹⁵ In den Niederlanden wurde in der Utrechter Union 1579 die reformierte Kirche privilegiert, aber die Freiheit des Gewissens anerkannt. Abweichende Konfessionen durften sich in „Hauskirchen“ organisieren. In den Niederlanden fanden Dissidenten aus ganz Europa Zuflucht.

(1648) gestand schließlich allen Hausvätern die private Ausübung ihrer abweichenden Glaubensüberzeugung zu. Die Idee der Toleranz wurde gegen die ursprüngliche Absicht der kriegsführender Mächte geboren.

Um diese Konfessionskriege einzudämmen, entwickelte die frühe Neuzeit ein Völkerrecht, das sich in einem Punkt vom *bellum justum* entfernt. Das Kriterium der *legitima potestas* wurde zum entscheidenden Kriterium: Souveränen Staaten wurde das Recht zugesprochen, einander den Krieg zu erklären, wenn sie das als „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ für zweckmäßig hielten. Der Leitgedanke des gerechten Kriegs wurde durch den legitimen Krieg souveräner Staaten abgelöst und dabei konsequent säkularisiert.¹⁶ Das Völkerrecht sollte gelten *etsi deus non daretur* (H. Grotius 1583–1645). Denn nur ein neutrales Recht konnte bewirken, dass die unvereinbaren Wahrheitsansprüche der Konfessionen friedlich koexistierten. Die Kriege wurden zugleich „entmoralisiert“. Man erkannte an: Beide Konfliktpartner konnten einen *bellum justum* führen (einen *bellum justum ex utraque parte*). In den Friedensverträgen der Neuzeit fehlt konsequenterweise eine moralische Schuldzuweisung. Man versichert sich für die Zukunft Friede und Freundschaft (*pax et amicitia*) zu und sprach eine Amnestie für vergangene Gewalttaten aus. Erst im Friedensvertrag von Versailles begegnet als neues Element ein moralisches Element – ausgerechnet als „gerechter Frieden“ (*paix juste*), der eine

¹⁶ Verborgene „religiöse“ Züge hatte diese profane Kriegsbegründung nur insofern, als die für den Staat in Anspruch genommene Souveränität als Übertragung der Souveränität Gottes auf eine irdische Instanz verstanden werden kann. Der Staat wurde zum Herrn über Leben und Tod.

gerechte Bestrafung der Verlierer einschließt.¹⁷ Diese Vorstellung vom „gerechten Frieden“ (nicht zu verwechseln mit dem nach 1945 entwickelten Leitbild des „gerechten Friedens“) hat verhängnisvoll gewirkt: Die protestantischen Kirchen machten die Polemik gegen die „Kriegsschuldflüge“, die den Deutschen die Hauptverantwortung für den Ausbruch des ersten Weltkriegs zuschrieb, zu ihrer Sache und trugen damit zur Destabilisierung der Weimarer Republik bei. Die Abkehr von einer sehr pragmatischen Kriegsauffassung „legitimer Kriege“ durch die moralische Vorstellung von einem „gerechten Frieden“ hat damals ganz gewiss nicht den Frieden gefördert.

Das Versagen der deutschen Kirchen bei der Aufarbeitung des 1. Weltkriegs hat freilich einen tieferen Grund: Der deutsche Protestantismus war weithin Nationalprotestantismus. Der verstand den Krieg als Schöpfungsordnung mit sozialdarwinistischen Zügen: Nationen sind Gedanken Gottes, die miteinander um Macht und Einfluss konkurrieren. Kriege sind gottgewollt. Warum aber konnte man auf die Idee kommen, dass Deutschland ein besonderes Verhältnis zu Gott hat? Meine Vermutung ist: Die Erneuerung des Evangeliums war in der Reformation in Deutschland geschehen. Für viele Protestanten musste daher Gott ein besonderes Verhältnis zu dieser Nation haben. Die meisten Schüler von Karl Holl (1866–1926), dem Begründer der Lutherrenaissance, sind nationalsozialistisch in die Irre gegangen: Emanuel Hirsch, Hanns Rückert, Heinrich Bornkamm, Erich Vogelsang, Helmuth Kittel, Hermann Wolfgang Beyer. Der Nationalprotestantismus konnte die Niederlage im 1. Weltkrieg nicht akzeptieren. Erst die politische und moralische Katastrophe des 2. Weltkriegs führte zu einer Umkehr. Die

¹⁷ E. WOLGAST, *Pax Optima Rerum. Theorie und Praxis des Friedensschlusses in der Neuzeit*, Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2007, Heidelberg 2008, S. 37–59.

Verpflichtung auf den Frieden wurde zum ökumenischen Konsens. Jetzt erst setzte sich langsam die Absage an den Krieg durch.¹⁸

An seine Stelle trat das Leitbild des „gerechten Friedens“: Die erste Weltkonferenz und Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam lehnte die Lehre vom gerechten Krieg für das Atomzeitalter ab und verkündigte: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“.¹⁹ In dieser Erklärung werden verschiedene Positionen unverbunden nebeneinander gestellt: einerseits eine Pflicht zum Krieg – sei es, dass jeder moderne Krieg als ungerecht betrachtet wird, sei es dass man ihn zur Durchsetzung des Rechts für nötig hält, andererseits eine Pflicht zur Kriegsverweigerung. Man ließ „komplementäre“ Möglichkeiten offen, ohne diesen Begriff zu gebrauchen oder in entgegengesetzten Entscheidungen sich ergänzende Optionen zu sehen. In der Folgezeit spaltete sich der deutsche Protestantismus in der Diskussion um die Wiederbewaffnung in „Nuklearpazifisten“ und Abschreckungsvertreter. Ihr Gegensatz wurde durch ein ethisches „Komplementaritätsprinzip“ in den „Heidelberger Thesen“ von 1959 überbrückt. Es sagt: Beide Positionen sind in der Gegenwart vertretbar. Nun finden wir, wie wir gesehen haben, ein Nebeneinander von einander entgegengesetzten Positionen in der Friedensfrage schon vorher immer wieder in der christlichen Friedensethik.

¹⁸ Eine Minderheit im deutschen Protestantismus dokumentierte seine Abkehr vom nationalprotestantischen Militarismus im „Darmstädter Wort“ (1947) des Bruderrats der Ev. Kirche. In These 2 heißt es dort: „Es war verhängnisvoll, daß wir begannen, unseren Staat nach innen allein auf eine starke Regierung, nach außen allein auf militärische Machtentfaltung zu begründen.“

¹⁹ Vgl. dazu: Die erste Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Tübingen/Stuttgart 1948, S. 116. Dazu W. HUBER / H.-R. REUTER, Friedensethik, S. 161; W. HÄRLE, Ethik, S. 392f.

Neu ist die Erkenntnis: Die eine Position kann man guten Gewissens nur vertreten, wenn andere gleichzeitig die entgegengesetzte Position praktizieren. Dann erst sind beide „komplementär“. Erst die Bedrohung durch den Atomkrieg brachte diese Erkenntnis: Waffenrüstung ist hier nur vertretbar, wenn man sie betreibt, um die Waffen möglichst nicht einzusetzen. Daher muss man gleichzeitig der Rüstung widersprechende Friedenssignal dem potentiellen Feind schicken, um ihn zu überzeugen, dass die Aufrüstung den Frieden erhalten will, aber keine Kriegsvorbereitung ist. Diese Situation hatte es vorher nie gegeben. Deshalb enthalten die Heidelberger Thesen auch notwendigerweise eine Asymmetrie: Die Drohung mit Atombomben galt nur als vorläufig noch vertretbar, die Kriegsdienstverweigerung als das deutlichere Zeichen für den Frieden. Die aus dem Komplementaritätsprinzip abgeleitete Formel vom „Friedensdienst mit und ohne Waffen“ (1967) suggerierte dann freilich eine Gleichwertigkeit beider Optionen.²⁰

Das in diesen Debatten entwickelte Leitbild vom gerechten Frieden kann man insgesamt als Fortsetzung der Lehre vom „gerechten Krieg“ unter veränderten Rahmenbedingungen betrachten. Die neuen Rahmenbedingungen sind das kollektive Sicherheitssystem der UNO. Es lässt als Kriegsgrund souveräner Einzelstaaten nur das Recht zur Selbstverteidigung gegen Angriffe zu – und das auch nur so lange, wie der Sicherheitsrat nicht aktiv werden kann. Legitime Militäraktionen kann ansonsten nur der Sicherheitsrat anordnen. Diese Militäraktionen wurden immer häufiger: Mit dem Wegfall des Kalten Kriegs nahmen nämlich asymmetrische Kriege, zerfallende Staaten, internationaler Terrorismus zu und führten zu begrenzten Mili-

²⁰ Der Deutscher Evangelische Kirchentag 1967 in Hannover hat diese Formel geprägt.

täreinsätzen. Die Militäraktionen sollen entweder den Frieden durch Trennung der Konfliktparteien erhalten (peace keeping), die Kampfhandlungen beenden (peace making), den Frieden sichern (peace enforcement) oder den Frieden langfristig ermöglichen (peace bulding). Heute wollen alle den Frieden. Aber trotzdem werden die Kriege nicht weniger. Das Leitbild eines „gerechten Friedens“ ist dennoch ein großer Fortschritt gegenüber dem Leitbild des „gerechten Kriegs“: Ein Krieg ist ein Übel, das man in jedem Fall vermeiden soll. Friede ist ein Ziel, das man in jedem Fall anstreben soll – durch Minimierung von Gewalt, Unfreiheit und Not.²¹ Durch Fortschritte in diese Richtung werden Kriege unwahrscheinlicher. Das ist umso notwendiger, als die Gefahr eines atomaren Kriegs durch die Verbreitung von Atomwaffen auf mehrere, z.T. instabile Staaten nicht geringer geworden ist und die innerstaatlichen Konflikte in asymmetrischen Kriegen sogar zugenommen haben.

Man muss sich klar machen: Das Leitbild vom „gerechten Frieden“ ist an Rahmenbedingungen gebunden, die zwar postuliert werden, aber in Realität nicht gegeben sind: Die Großmächte beanspruchen weiterhin das Recht zum souveränen Krieg, der vor der Öffentlichkeit zwar als „gerechter Krieg“ legitimiert wird, aber in der Tradition „legitimer Kriege souveräner Staaten“ steht, mit denen Staaten ihre Interessen durchsetzen, wo immer sie meinen, sie mit militärischen Mitteln durchsetzen zu können. Sie können den Sicherheitsrat durch ihr Veto lähmen. Hinzu kommt, dass auch die von der UNO legitimierten Friedenseinsätze oft in Kriege umschlagen. Die Rhetorik vom „gerechten Frieden“ steht dann in Gefahr, Kriege zu bemänteln, die niemand „Kriege“ nennen darf. Ein Grund dafür ist: Die Militäreinsätze für den Frieden erweisen sich oft als ohnmächtig, Frie-

²¹ Vgl. den Vergleich zwischen dem Leitbild des „gerechten Kriegs“ mit dem vom „gerechten Frieden“ bei W. HÄRLE, *Ethik*, S. 425f.

den herzustellen. Selbst die humanitären Kriegseinsätze, die eigentlich nur dazu dienen sollen, Minderheiten in Extremlagen zu schützen, werden für die Interessen der Großmächte instrumentalisiert. Das war mit humanitären Militäreinsätzen und Einsätzen im Dienste eines „gerechten Friedens“ nicht gemeint.

Die Frage, die gegenwärtig zur Diskussion steht, ist: Soll kirchliche Friedensethik für einen konsequenten Pazifismus eintreten – und die vorrangige Option für gewaltfreie Friedensarbeit zur einzig legitimen Möglichkeit für christliches Handeln werden? Hintergrund dieser Diskussion ist die Erfahrung mit Auslandseinsätzen der Bundeswehr, die 1994 durch das Verfassungsgericht gebilligt wurden.²² Seitdem gab es viele Auslandseinsätze, die meisten von ihnen ohne Einsatz militärischer Gewalt. Einige wie der Einsatz in Afghanistan begannen als friedenssichernde Einsätze, endeten aber als Krieg und sind (bisher) gescheitert. Erfolgreicher könnte der noch nicht beendete Einsatz im Kosovo sein.²³ Darauf berufen sich die, die sagen: Wir können noch nicht auf die Option für Militäreinsätze verzichten. Einigkeit besteht weiterhin darin, dass es die Aufgabe aller ist, auf einen Zustand hinzuwirken, in dem Kriege geächtet sind. Der Dissens bezieht sich nur darauf, ob man auf Militäreinsätze zur Frie-

²² Urteil vom 12. Juli 1994.

²³ Die Webseite der Bundeswehr (www.einsatz.bundeswehr.de) zählt 22 abgeschlossene und 16 aktuelle Einsätze der Bundeswehr auf ihren Landkarten auf (Zugriff 20.8.17). Es gab aber weit mehr. Je begrenzter das Ziel definiert wurde und der Zeitraum befristet war, umso erfolgreicher waren sie. So gab es im Kongo 2006 einen zeitlich und inhaltlich klar begrenzten Auftrag, an dem die Bundeswehr beteiligt war: Dort sollten die Wahlen abgesichert werden (EUFOR RD CONGO). Die wurden erfolgreich durchgeführt, auch wenn das politische Gesamtziel einer Stabilisierung des Kongo nicht erreicht wurde.

denssicherung in unserer Zeit vorläufig noch nicht verzichten kann oder ob nicht auch in unserer Situation gilt: Friedensein-sätze sind mit und ohne Waffen notwendig. Auch heute gilt unter veränderten Vorzeichen das Komplementärprinzip.

3 Die biblischen Grundlagen der heutigen christlichen Friedensethik

Was kann die Bibel zur Klärung einer solchen Frage beitragen? Um ihre Bedeutung für unser gegenwärtiges Handeln und Denken zu veranschaulichen, sei folgender Vergleich herangezogen. Im Literaturunterricht müssen Schüler oft eine Erzählung zu Ende führen, von der sie nur den Anfang kennen. Dabei kann man testen, ob sie Gattung und Stil der Erzählung richtig erfasst haben, ob sie deren Motive verstehen und ihrer erzählerischen Logik gerecht werden, kurz, ob sie die Geschichte im Geiste der angefangenen Erzählung weiterführen. Eine Liebesgeschichte endet nicht mit einem Mord. Manche Fortsetzungen sind besser, manche schlechter, manche abwegig. Auch die Bibel ist eine unabgeschlossene Erzählung, die wir mit unserem Handeln und Denken weiterführen. Nicht alle Fortsetzungen sind zulässig. Viel spricht dafür, dass manchmal zwei sich widersprechende Fortsetzungen möglich sind und sich vielleicht sogar ergänzen. Dann kann man von Vorläufern des Komplementaritätsprinzips sprechen. Wir haben keinen Lehrer, der unsere Fortsetzungen bewertet. Protestanten wissen nur: Keiner bekommt die besten Zensuren. Denn es fehlt nach Röm 3, 23 allen die Gerechtigkeit, die sie vor Gott haben sollten. Aber es wäre gewiss gegen den Sinn der Bibel, wenn wir uns nicht um die bestmögliche „Fortsetzung“ bemühen.

In diesem Aufsatz vertreten wir die These: In der Bibel finden wir zwei sehr verschiedene Friedenskonzeptionen, im Alten

Testament eine Friedensutopie mit politischen Dimensionen, aus der aber keine Friedensethik mit Anweisungen für menschliches Handeln abgeleitet wird. Nicht der Mensch, sondern Gott oder ein von ihm gesandter Heilskönig verwirklicht hier den Frieden. Im Neuen Testament finden wir dagegen konkrete Anweisungen für ein friedfertiges Verhalten von Menschen, aber sie werden nicht mit einer politischen Friedensvision verbunden, sondern mit einer kosmischen Veränderung der ganzen Welt und Auswirkungen in kleinen Gruppen. Erst wenn beide Motive verbunden werden, gelangt man zu einer christlichen Friedensethik als Anweisung für menschliches Handeln in einem politischen Kontext. Solch eine Friedensethik ist ein gesamtbiblisches Konstrukt, das erst der Leser schafft, der beide Testamente zusammen liest. Es handelt sich um seine Fortsetzung der biblischen Erzählung, für die er die Verantwortung übernehmen muss. Wir werden sehen, dass er dabei von seiner geschichtlichen Situation bestimmt ist. Ich erzähle im Folgenden zunächst die Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Krieg im Alten, dann im Neuen Testament.

3.1 Krieg und Frieden im Alten Testament

Im Alten Testament sind die kriegerischen Töne deutlicher als die friedlichen. Am Anfang der Geschichte Israels steht der Heilige Krieg. Gottes Geist ergreift die Krieger, besonders ihre charismatischen Anführer. Die Feinde werden vernichtet. Wer sie schont, vergeht sich gegen Gottes Gebot. Viele dieser Kriege sind Verteidigungskriege des kleinen Israel gegen übermächtige Feinde – verdichtet in der Sage von David und Goliath. Aber es werden auch Eroberungskriege bei der Landnahme erzählt und ethnische Säuberungen des Landes von den Ureinwohnern gutgeheißen (Dtn 7,1-5; 20,16-18). Das Alte Testament ist ein Buch voll von Kriegen. Es tröstet wenig, wenn uns Alttesta-

mentler versichern, viele dieser Kriege seien erdichtet. Die Landnahme sei viel friedlicher vor sich gegangen. Die durch Erzählungen geschaffenen Bilder wirken in den Köpfen nach. Diese Bilder sind das Entscheidende. Aber in eben diesem kriegerischen Alten Testament finden wir eine erstaunliche Entwicklung hin zu einer Vision von einem universalen Frieden durch Recht. Fünf biblische Texte sind dafür wichtig. Schon um dieser Texte willen muss man das Alte Testament lieben.

a) Nach einem Prophetenspruch, der in Jes 2,1-5 wie in Micha 4,1-5 erhaltenen ist, aber wohl erst nach Verlust staatlicher Selbständigkeit entstanden ist, werden in der Zukunft die Völker einst zum Zion ziehen, um das Recht Gottes zu lernen. Gestützt auf eine durch Gott geschaffene „internationale“ Rechtsordnung werden Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet. Gott selbst setzt hier den Frieden durch Recht durch. Man fragt sich natürlich: Wer auf Erden soll ihn konkret durchsetzen? Kommt er wie ein Wunder von selbst? Darauf gibt ein zweiter Text die Antwort.

b) Ps 72 spricht von einem König, der den Frieden durchsetzt. Zu seinen Zeiten werden Gerechtigkeit und Frieden blühen. Diese Gerechtigkeit steht nicht neutral über den Parteien, sondern tritt für die Schwachen ein. Zu ihr gehört ein ökonomischer und sozialer Ausgleich: Der Friedenskönig wird für Arme und Elende eintreten. Militärische Züge, wie wir sie in anderen Königspsalmen (wie in Ps 2) finden, fehlen. Unklar bleibt: Handelt es sich um Hoflyrik beim Herrschaftsantritt eines Königs? Oder um einen messianischen Traum von einem Heilskönig? Solche Visionen von einem messianischen Heilskönig begegnen mehrfach im AT, auch in Jes 9,1-6 und 11,1-10. Sie verbinden immer wieder Frieden und Gerechtigkeit. Für diese Verbindung

sind besonders zwei weitere Texte wichtig geworden, ein Psalm und ein Prophetenwort.

c) In Ps 85 verheißt Gott Frieden. Dieser Friede ist dadurch gekennzeichnet, dass sich „Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen“ (85,10f).²⁴ Gott allein bewirkt hier den Frieden.

d) In Jes 32 entsteht der Friede, weil „Geist Gottes“ aus der Höhe ausgegossen wird – nicht auf Menschen, sondern auf die Natur. Der Friede hat eine kosmische Weite. Weiter heißt es: „Und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein, und der Ertrag der Gerechtigkeit wird ewige Stille und Sicherheit sein, dass mein Volk in friedlichen Auen wohnen wird, in sicheren Wohnungen und in stolzer Ruhe“ (Jes 32,17f).

e) Als letzter Text muss Ps 46 genannt werden, der dem Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“ zugrunde liegt. Hier lernen wir mehr über die kosmische Weite dieses Friedens, den Gott durch Zerbrechen der Waffen herstellt. Dieser Friede ist das Gegenteil zum Chaos der Urflut. Der umfassende Friedensbegriff des Alten Testaments meint also weit mehr als die Abwesenheit des Krieges. Es ist eine gerechte kosmische Ordnung, die der Unordnung und dem Chaos entgegengesetzt ist.

²⁴ Die EKD-Friedensdenkschrift: Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Gütersloh 2007, beruft sich auch auf diese Stelle. In Ziffer 74 heißt es: „Die Einheit von Frieden und Gerechtigkeit ist in den biblischen Überlieferungen Gegenstand göttlicher Verheißung. Die Psalmen sprechen in überschwänglichen Worten davon, dass ‚Gerechtigkeit und Friede sich küssen‘ (Ps 85,11).“

Die Vision eines Völkerfriedens setzt in der Bibel den Durchbruch zum Monotheismus im 6. Jh.v. Chr. voraus. Nach der Logik des Alten Orients führten die Götter Krieg im Himmel miteinander, wenn sich ihre Völker auf Erden bekriegten. Israel aber entdeckte den einen und einzigen Gott – und damit war der Weg frei für die Vorstellung, dass auch die Kriege nicht zur Weltordnung gehören.

Doch muss betont werden: All diese Friedensvisionen stehen in Spannung zu den Traditionen des Heiligen Kriegs, die immer wieder aufleben. Auch nach dem Exil ruft der Prophet Joel zum heiligen Krieg auf und widerruft die Friedensvision vorheriger Propheten. Seine Devise ist: „Macht aus euren Pflugscharen Schwerter und aus euren Sicheln Spieße! Der Schwache spreche, ich bin stark!“ (Joel 4,10). Die Makkabäerkriege wurden als Heilige Kriege geführt und verklärt. Diese Kriege hatten Erfolg. Sie führten noch einmal zur Errichtung eines selbständigen jüdischen Staates. Das erklärt eine gewisse Remilitarisierung der religiösen Phantasie in der Zeit nach den Makkabäerkriegen.

Aber unser Dilemma ist noch größer: Gerade der Monotheismus, der die Friedensvisionen des Alten Testaments inspiriert hat, gilt ja heute oft in sich schon als kriegs- und gewaltfördernd.²⁵ Wer den einen und einzigen Gott entdeckt hat, beansprucht, die eine und einzige Wahrheit entdeckt zu haben. Wurde mit diesem Monotheismus nicht ein militärischer Imperialismus durch einen kulturellen Machtanspruch überhöht

²⁵ J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003. Dazu seine Stellungnahme: Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der „Mosaischen Unterscheidung“ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik, in: R. SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, S. 249–266.

oder ersetzt? Auch dort, wo der Gott Israels seinen Frieden weltweit durchsetzen will, sagt er in Ps 46,11: „Ich will der Höchste sein unter den Völkern, der Höchste auf Erden.“ Wo das Streben da ist, der Höchste sein zu wollen, ob das nun ein Herrscher, ein Volk, eine Religion oder ein Gott ist, wehren sich die anderen. Alleinherrschaftsansprüche provozieren Widerstand. Das Dilemma ist bis heute geblieben, auch in einer säkularen Friedensordnung: Jede auf Recht basierende Friedensordnung wird in einer partikularen Kultur geboren – und immer erhebt sich gegen sie der Verdacht, ob nicht ihr präntendierter Universalismus in Wirklichkeit partikularen Interessen dient. Auch die Menschenrechte werden deshalb immer wieder als Instrumente eines westlichen Imperialismus verdächtigt.²⁶ Wir sollten die Kritik am Gewaltpotenzial der Religion und insbesondere an den monotheistischen Religionen ernst nehmen. Schon die Bibel weiß darum. Sie erzählt vom Einbruch von Mord und Totschlag in das menschliche Leben in der Sage von Kain und Abel. Kain wird aus religiösen Gründen zum Mörder. Er ist überzeugt, dass Gott sein Opfer nicht angenommen hat, dass Abels Opfer aber angenommen wurde. Kain verfällt der Sünde des Brudermords. Aber auch er erhält die Verheißung: „Du sollst über sie (die Sünde) herrschen!“ Übersetzen kann man das auch als Imperativ: „Herrsche über sie!“ (Gen 4,7). Unser Fazit zum Alten Testament ist: Obwohl das Alte Testament ein sehr kriegerisches Buch vor allem in seinen erzählenden und gesetzlichen Teilen ist, ist es eine der wichtigsten Quellen gegenwärtiger Friedensethik. Wir finden in ihm die Vision eines „gerechten Friedens“, also eines Friedens, der aufgrund von Gerechtigkeit dauerhaft ist und die entscheidenden Merk-

²⁶ Dazu: H. BIELEFELDT, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.

male eines dauerhaften Friedens enthält. Dieser Friede hat unverkennbar politische Dimensionen. Es handelt sich nicht um einen inneren Frieden.

Erstens umfasst er eine internationale Rechtsordnung mit der zentralen Institution des Jerusalemer Tempels. Friede setzt eine Minimierung von Unrecht voraus.

Zweitens eine Rechtsordnung im Innern des Landes, die Schutz vor Gewalt gibt. Friede bedeutet Minimierung von Gewalt.

Drittens einen ökonomischen Ausgleich im Innern: Diese Gerechtigkeit ist nicht neutrale Gerechtigkeit, sondern Einsatz für die Elenden und Schwachen. Friede bedeutet: Minimierung von Not.

Viertens finden sich Ansätze eines Minderheitenschutzes. Das Nächstenliebegebot wird in Lev 19,34 auf den Fremden im Lande ausgedehnt. Frieden umfasst auch eine Minimierung von Diskriminierung.²⁷

Das Konzept vom „gerechten Frieden“ wurde in der Gegenwart zum ökumenischen Konsens²⁸ zwischen katholischer Kirche und europäischem Protestantismus.²⁹ Es war vom umfassenden Friedensbegriff des Alten Testaments inspiriert, daher bezeichnet man ihn oft mit dem hebräischen Wort „Schalom“, um zu signalisieren: Friede ist mehr als Abwesenheit von Krieg. Er ist

²⁷ Die Friedensforschung unterscheidet als Indikatoren des Friedens; Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit. Vgl. W. HUBER/H.-R. REUTER, *Friedensethik*, S. 20-26.

²⁸ Die United Church of Christ erklärte sich 1985 zu einer „Kirche des gerechten Friedens“. Die Ökumenische Versammlung in Dresden – Magdeburg bekannte sich 1989 zum „gerechten Frieden“ und löste mit diesem Leitbild die Lehre vom „gerechten Krieg“ ab. Gleichzeitig übernahm die katholische Kirche dieses Leitbild in „Gerechtigkeit schafft Frieden“ (1983) und in dem Hirtenwort „Gerechter Friede“ (2000). In der Theologie wurde es vor allem von W. Huber und E. Reuter ausgearbeitet.

²⁹ In den USA haben Spielarten einer „new just war Theorie“ dagegen viele Anhänger!

die Frucht der Gerechtigkeit. Aber alle alttestamentlichen Friedensaussagen, so ergreifend sie sind, haben eine Grenze – nicht nur kollidieren sie mit der kriegerischen Wirklichkeit. Alle lassen offen, was Menschen für den Frieden tun können. Nicht Menschen, sondern Gott, sein Geist, allenfalls ein messianischer Friedensfürst verwirklichen den Frieden. Ethik aber will die Frage beantworten: Was sollen Menschen tun? Wir finden diese Friedensvision im Alten Testament eben nicht in Gesetzestexten oder in weisheitlichen Mahnungen, die sagen, was der Mensch tun soll. Mit anderen Worten: Diese Friedensvision ist nicht Ausdruck einer alttestamentlichen Friedensethik, sondern sehr viel mehr Ausdruck einer Friedenssehnsucht mit politischen Dimensionen. Wenden wir uns nun dem Neuen Testament zu. Denn hier wird ein neuer Schritt getan.

3.2 Krieg und Frieden im Neuen Testament

Das Alte Testament ist die Literatur eines ganzen Volkes. Es musste Fragen von Krieg und Frieden und einer umfassenden sozialen Gerechtigkeit zu seinem Thema machen. Das Neue Testament ist dagegen Literatur von Kleingruppen in einigen Nischen des Römischen Reichs. Die römischen Legionen sorgen in ihm für den Frieden. Die urchristlichen Gemeinden mussten sich darüber nicht den Kopf zerbrechen, ob sie den Wehrdienst verweigerten. Sie waren politisch ohnmächtig. Zu ihnen gehörten zwar Menschen aus vielen Schichten – aber nicht aus der imperialen Oberschicht, die für Krieg und Frieden verantwortlich war. Eben deswegen wissen wir nie, ob die neutestamentlichen Friedensaussagen überhaupt den politischen Frieden mit im Blick haben. Gerade darin aber lag vielleicht auch eine Chance.

Wir hatten gesehen, im Alten Testaments war die Frage offen geblieben: Wie wird der Friede von Menschen unter irdischen

Bedingungen verwirklicht? Im AT kommt der Friede wie ein Wunder und Traum. Drei Akteure werden genannt: Gott (Jes 2), der Geist Gottes (Jes 32) und ein messianischer Friedenskönig (Ps 72 u.ö.). Das Neue Testament sagt darüber hinaus: Menschen sollen den Frieden machen, und denkt dabei nicht an Könige, die politische Macht haben, im Gegenteil, die Seligpreisung: „Selig sind die, die Frieden machen, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5,9), wendet sich an alle Menschen. Die Übersetzung „Friedfertige“ ist ebenso falsch wie die Übersetzung von „Söhnen Gottes“ mit Kindern Gottes. Sie macht undeutlich, dass die Seligpreisung ein Königsideal auf alle Menschen überträgt: Das Wort „Friedensmacher“ war nämlich in der Antike ein Prädikat von Königen, und diese wurden gleichzeitig „Söhne Gottes“ genannt.³⁰ So begrüßten die Athener den König Demetrios Poliorketes im Jahre 291/290 v.Chr. mit den Worten: „Du Sohn des mächtigen Gottes . . .“ und baten ihn: „Zuerst mache Frieden, Liebster, denn Herr bist du“.³¹ Caesar wird „Friedensstifter“ genannt (Dio Cassius 44.49,2).³² Augustus gilt in der Inschrift von Priene als „Gott“, der „den Kriegen ein Ende macht und den Frieden ordnet“.³³ Solche Vorstellungen waren bis nach Palästina gedrungen. Nach erfolgreicher Bekämpfung von Aufständischen in Galiläa feierte man den jungen Herodes in Stadt und Dorf, „weil er Frieden und Sicher-

³⁰ Die Erkenntnis, dass hier ein Königsideal übernommen wurde, geht auf H. WINDISCH, *Friedensbringer - Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung* ZNW 24 (1925), S. 240-60, zurück.

³¹ FrGrHi 76 F 13 (= F. Jakoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-1958).

³² Ebenso wird Commodus genannt (Dio Cass 73,15,5). Gewiss schreibt Dio Cassius erst in nachneutestamentlicher Zeit. Die Pax-Propaganda ist jedoch älter, wie die oben zitierte Inschrift von Priene zeigt.

³³ Inschrift und Übersetzung bei: S. SCHREIBER, *Weihnachtspolitik, Lukas 1-2 und das goldene Zeitalter*, NTOA 82, Göttingen 2009, S. 122-127.

heit geschaffen hatte“ (Josephus ant 14,160 vgl. 15,348). Die Bergpredigt mutet allen Menschen die Aufgabe des Friedensstiftens zu, die bisher eine Aufgabe von Königen war. Man kann diese „Demokratisierung“ von Königsidealen im MtEv selbst beobachten. Es bezeichnet in 4,16 den Messias als „Licht“, das für ein Volk in der Finsternis aufgegangen ist, und zitiert dabei die alttestamentliche Verheißung eines mächtigen Friedensfürsten (Jes 8,23-9,1). Die Bergpredigt überträgt danach aber das Prädikat des „Lichts“ auf alle Jünger. Alle sollen „Licht der Welt“ sein (Mt 5,14). Sie ruft alle dazu auf, Friedensstifter zu sein, auch dann, wenn sie keine politische Macht haben. Dazu kommen in der Bergpredigt zwei neue Motive.

Das erste neue Motiv ist: Frieden soll nicht durch einen militärischen Sieg geschaffen werden, sondern durch Feindesliebe. Undeutlich aber ist, ob dieser Friede wie im AT ein politischer Friede ist, der Kriege überwindet. Handelt es sich vielleicht doch nur um einen „sozialen Frieden“ in kleinen Gemeinden und ihrem Umfeld? Oder nur um einen „inneren Frieden“ zwischen Mensch und Gott wie in Röm 5,1?

Das zweite neue Motiv ist: Es werden in der Bergpredigt Elemente einer Strategie sichtbar, wie Menschen aus der Position der Ohnmacht heraus, etwas für den Frieden tun können, nämlich durch Gewaltverzicht. Auch hier stellt sich die Frage, inwiefern dieser Gewaltverzicht politische Auswirkungen haben soll. Luther meinte, Christen dürften als „Amtsinhaber“ Gewalt im Interesse anderer Menschen ausüben, seien aber verpflichtet, bei der Verfolgung ihrer privaten Interessen als „Person“ auf Gewalt zu verzichten. Als Person sollen sie im Sinne der Bergpredigt lieber Unrecht leiden als Unrecht tun. Umstritten ist wieder: Wie politisch ist der Gewaltverzicht gemeint? Ist der Gewaltverzicht der Bergpredigt nur eine Strategie für das Privatverhalten?

Zunächst nenne ich einige Argumente gegen die Einschränkung der Feindesliebe in Mt 5,43-48 auf den Privatfeind. Daraus folgt noch nicht, dass sie im Urchristentum auch den politischen und militärischen Feind meint, wohl aber, dass sie prinzipiell auch jenseits des Privaten anwendbar wäre – selbst dann, wenn diese Folgerung im Neuen Testament noch nicht gezogen wird.

Das erste Argument ist eine grammatischer Beobachtung zu Mt 5,43f. Zitiert wird das Gebot der Nächstenliebe in der 2. Person Singular: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen!“ Die dagegen gesetzte Antithese der Feindesliebe wechselt in den Plural. Jesus sagt: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde!“ Wäre der Privatfeind im Dorf gemeint, hätte es näher gelegen, im Singular fortzufahren: „Liebe Deinen Feind!“ Das entspräche biblischer Sprachtradition. In Prov 25,21 heißt es im Singular: „Wenn deinen Feind hungert, gib ihm zu essen, dürstet ihm zu trinken ...“ (vgl. Röm 12,20). Die Feindesliebe der Bergpredigt meint also eindeutig nicht nur Feindesliebe gegenüber einzelnen Personen.

Das zweite Argument: Die feindlichen Gruppen, die im Blick sind, verfügen über Machtmittel. Sie können verfolgen. Darum heißt es: „Bittet für die, die euch verfolgen“. Verfolgung setzt Macht voraus. Die kann ohnehin leichter von Kollektiven ausgeübt werden als nur von Einzelpersonen.

Das dritte Argument: Mit der Feindesliebe wird das Verhalten von Zöllnern und Heiden kontrastiert: „Und wenn ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden?“ Zwar könnten die „Brüder“ leibliche Brüder und Verwandte meinen, wahrscheinlich aber sind sie Juden im Unterschied zu Nichtjuden. In diesem Sinne wird der Brudernamen auch sonst in der Bergpredigt verwandt – etwa, wenn man sich mit dem Bruder vor dem Opfer im Jerusalemer Tempel versöhnen soll (Mt 5,23f). Der Kontrast der Feindesliebe zum Verhalten der Heiden impliziert dann: Die Fein-

desliebe soll auch dem Fremden gelten, die nicht „Brüder“ sind. Die Feindesliebe überwindet also die Grenze zwischen Völkern. Das vierte Argument: Eine universale Intention der Feindesliebe wird durch das Naturbild nahe gelegt. Feindesliebe ist Nachahmung Gottes, der über Böse und Gute seine Sonne aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen lässt. Dieses Handeln Gottes umfasst die ganze Schöpfung. Das spricht gegen jede Einschränkung der Feindesliebe.³⁴

Das fünfte Argument: Genauso wie die Seligpreisung der Friedensstifter ist auch die Feindesliebe Übertragung eines Königsideals auf einfache Menschen.³⁵ Plutarch überliefert den Ausspruch eines Königs: „Jemand lobte den von Kleomenes berichteten Grundsatz, der gefragt, was ein guter König tun müsse, gesagt hatte: 'Den Freunden Gutes tun, den Feinden Böses tun!' Da antwortete er: 'Wieviel besser ist es, Freund, den Freunden Gutes zu tun, die Feinde aber zu Freunden zu machen' (Plutarch, Mor 218A = Lakonische Sprüche, Ariston §1).“³⁶ Wenn die Feindesliebe ursprünglich ein Königsideal war, kann man sie kaum grundsätzlich entpolitisieren.

³⁴ Wenn man durch Feindesliebe „vollkommen wird“ wie der Vater im Himmel vollkommen ist, dann ist sie Verwirklichung der Ebenbildlichkeit des Menschen. Weil der Mensch nach dem Schöpfungsbericht zum Ebenbild Gottes geschaffen ist, hat er Verantwortung für die ganze Erde und für alle Kreaturen (Gen 1,28-30).

³⁵ Die folgenden Gedanken sind angeregt durch L. SCHOTTROFF, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, Mt 5,38-48/Lk 6,27-36, in: Jesus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, S. 197-221. Zum antiken Herrscherideal der *Clementia* vgl. T. ADAM, *Clementia Principis*, KiHiSt 11, Stuttgart 1970.

³⁶ Ariston (ca. 560-510 v.Chr.). Die Fortsetzung lautet: „Dieser nach allgemeiner Meinung von Sokrates stammende Grundsatz wird auch Ariston zugeschrieben.“ Bei der *Maxime*, „den Freunden Gutes zu tun, den Feinden jedoch zu schaden“, handelt es nicht nur um ein Königsideal, sondern um eine allgemeine *Maxime*, die sich so jedoch nicht in der sokratischen Überlieferung findet (vgl. jedoch Plato, Pol 335B ff).

Auch dieses humane Königsideal hat nachweislich bis nach Palästina gewirkt.³⁷ Josephus berichtet von König Agrippa I., dass er sich mit seinem Kritiker Simon überraschend versöhnt habe. Simon hatte gefordert, Agrippa müsse wegen seiner nicht-jüdischen Herkunft vom Kult ausgeschlossen werden. Damit stellte er die Legitimität seines Königtums in Frage. Agrippa aber stellte ihn zur Rede und entließ Simon, nachdem der um Verzeihung gebeten hatte, mit einem Geschenk: „Denn er hielt Sanftmut für einen königlicheren Zug als Zorn, und er war der Meinung, dass Milde den Großen besser stünde als Heftigkeit“ (Josephus ant 19,334). Seine Milde hat diesen König freilich nicht daran gehindert, die Christen zu verfolgen und Jakobus Zebedaios hinrichten zu lassen (Apg 12,1f).

Unser Fazit ist: Die Feindesliebe der Bergpredigt schließt niemanden aus, auch nicht den politischen Feind. Sie ist ursprünglich ein Königsideal. Könige haben so viel Macht, dass sie selbst mit ihren Feinden nachsichtig umgehen können. Jesus aber verlangt diese königliche Haltung von allen Menschen, auch wenn sie keine Könige sind. Durch diese Ausweitung der Nächstenliebe auch auf die Feinde, wird die globale Friedensvision

Eben diese Maxime gehört nach Seneca (Ira II, 34,4) zur politischen Weisheit der Römer, aus Feinden Bundesgenossen zu machen. Die oben zitierte Plutarchüberlieferung findet sich bei K. BERGER/C. COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, NTD Textreihe 1, Göttingen 1987, Nr. 142, S. 97.

³⁷ Für das Diasporajudentum ist es gut bezeugt. Der Aristeeasbrief, eine Anleitung an den König zum guten Herrschen, stellt die Milde des Herrschers als dessen Tugend heraus und verbindet sie mit dem Gedanken der *imitatio dei*. Weil Gott die Welt gütig und ohne Zorn regiert, soll auch der König seine Untertanen ohne Zorn regieren (Arist 254). Weil Gott gütig ist, soll er die Schuldigen nicht so streng bestrafen, wie sie es verdienen (Arist 188). Er soll barmherzig sein, da auch Gott barmherzig ist (Arist 208).

mit einem vom Menschen geforderten Verhalten verbunden. Sie wird zur Friedensethik.

Die Strategie der Feindesliebe ist Gewaltverzicht (Mt 5,38-42). Oft sagt man: Solch ein Gewaltverzicht widerspreche jedem politischen Denken. Denn hier unterwerfe sich der Gewaltlose dem Willen des anderen. Politik aber bestehe darin, seinen Willen gegen den Willen anderer durchzusetzen und dem Bösen zu wehren. Aber auch der Gewaltverzicht der Bergpredigt will auf den Konfliktpartner einwirken, damit er sein Verhalten ändert. Dafür sprechen zwei Argumente.

Das erste Argument dafür ist: Der Gewaltverzicht wird an vier Beispielen konkretisiert: Man soll die Backe hinhalten, den Mantel als Pfand zum Hemd hinzu geben, von Soldaten erpresste Transportleistungen doppelt so lang leisten. Am Ende steht überraschenderweise die Mahnung: „Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht ab von dem, der etwas von dir leihen will“ (Mt 5,42). Erschien der aggressive Konfliktpartner in den ersten drei Fällen als der Überlegene, so ist er hier ein Bittsteller, der einen Kredit haben will. Überlegen ist der Gebetene. Wer anderen Menschen Geld leiht, verpflichtet sie und macht sie von sich abhängig. Sie müssen ihm etwas zurückzahlen. In diesem Lichte muss man auch die vorhergehenden Beispiele lesen: Die demonstrative Gewaltlosigkeit soll den anderen moralisch verpflichten, ihn zum „Schuldner“ machen, der dem Handelnden etwas zu geben verpflichtet ist. Weil der andere freiwillig mehr erhält, als er verlangt hat, wird der Angreifer und Bedränger zum „Schuldner“ dessen, an dem er seine Macht ausüben wollte.³⁸

³⁸ Soziologen nennen das „Selbststigmatisierung“: W. LIPP, Selbststigmatisierung, in: M. Brusten, J. Hohmeier (Hgg.), Stigmatisierung 1: Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen, Darmstadt 1975, S. 25-53. Zur Anwendung dieses Konzepts auf das Urchristentum vgl. H. MÖDRIT-

Das zweite Argument sind zeitgeschichtliche Analogien. In der Zeit Jesu wurde gewaltfreies Verhalten zwei Mal politisch eingesetzt. Pilatus hat – wahrscheinlich kurz nach seinem Amtsantritt in Judäa 26 n.Chr. – versucht, Kaiserbilder nach Jerusalem zu bringen.³⁹ Die galten als Götzenbilder, die in der Heiligen Stadt eine Provokation waren. Die aufgebrachte Jerusalemer Bevölkerung strömte nach Cäsarea und umringte den Palast des Pilatus. Nach fünf Tagen ließ Pilatus sie in ein Stadion kommen, wo er sich auf den Richterstuhl setzte. Alle erwarteten, er würde die umstrittene Sache entscheiden. Aber stattdessen ließ er die demonstrierenden Juden von Soldaten umringen. Die aber weigerten sich auch jetzt, die Kaiserbilder zu tolerieren. Da drohte Pilatus, sie zu töten, und ließ die Soldaten die Schwerter ziehen. Josephus erzählt weiter: „Die Juden aber warfen sich wie auf Verabredung hin dicht gedrängt auf den Boden, boten ihren Nacken dar und schrieten, sie seien eher bereit zu sterben, als dass sie die väterlichen Gesetze überträten. Zutiefst erstaunt über die Glut ihrer Frömmigkeit gab Pilatus den Befehl, die Feldzeichen sofort aus Jerusalem zu entfernen“ (bell 2,174). Das geschah wahrscheinlich kurz vor dem Auftreten Jesu von Nazareth. In dieser Atmosphäre und in solch einem Sozialmilieu hatte seine Lehre vom gewaltlosen Widerstand eine Chance.

ZER, Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums, NTOA 28, Freiburg/Göttingen 1994: Durch demonstrative Übernahme einer Rolle, in der man nach den üblichen Werten und Regeln keine Chance hat, Anerkennung zu finden, stellt man diese Werte und Regeln in Frage und kann Menschen mit anderen Einstellungen in ihrer Haltung erschüttern. Psychologen sprechen von „paradoxe Intervention“: Ein unerwünschtes Verhalten wird positiv verstärkt oder „belohnt“ (dem Angreifer wird die rechte Backe gezeigt, der Mantel dazu gegeben). Aber die paradoxe Intervention zielt darauf, dieses Verhalten durch ein anderes Verhalten zu ersetzen.

³⁹ Vgl. Josephus bell 2,169-174; 18,55-59.

Weil der gewaltlose Widerstand erfolgreich war, wurde er noch einmal ca. ein Jahrzehnt nach Jesu Auftreten wiederholt.³⁹ n.Chr. wollte der Kaiser Gaius Caligula sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufstellen. Wieder setzten die Juden auf gewaltlosen Widerstand. Sie strömten zum syrischen Statthalter Petronius, der mit der Errichtung der Statue beauftragt war und mit Legionen von Norden her in ihr Land einmarschierte. In die Ebene von Ptolemais in Nordpalästina trafen die protestierenden Juden ihn. Petronius drohte mit Gewalt. Er sagt: „Wollt ihr also mit dem Kaiser Krieg führen, ohne an seine Rüstungen und an eure Ohnmacht zu denken?“ Sie aber entgegneten: ‚Wir wollen ganz und gar keinen Krieg führen, sondern lieber sterben, als dem Gesetz entgegen handeln‘, und bei diesen Worten warfen sie sich zur Erde, boten ihren Nacken dar und erklärten sich bereit, denselben Augenblick zu sterben. So fuhren sie vierzig Tage lang fort, ohne das Land zu bestellen, obschon es Saatzeit war, und sie blieben, fest bei ihren Worten und dem Entschluss, eher zu sterben, als die Bildsäule aufrichten zu sehen“ (Josephus ant 18,271f). Möglicherweise waren unter diesen protestierenden Juden auch Menschen, die von Jesu Lehre gehört hatten.

Unser Fazit zum Gewaltverzicht ist daher: Schon zu Jesu Zeiten wurde ein gewaltloses Vorgehen im Judentum politisch eingesetzt, um Widerstand zu üben. Auf diese zeitgeschichtlichen Zusammenhänge wies ich 1979 in einem Aufsatz über Gewaltverzicht und Feindesliebe hin und schrieb damals: „Gerade bei Jesus finden sich (...) jene drei Verhaltensmuster, deren Kombination jeder Macht gefährlich werden kann: 1. der Mut zur öffentlichen Kritik (und eine entsprechende Resonanz), 2. die Bereitschaft zu provokatorischen Handlungen, durch die bestehende Regeln kompromittiert werden und 3. eine demonstrative Wehrlosigkeit. Jesus hat diese Verhaltenselemente so wenig zu seiner systematischen Strategie gewaltloser Konfliktlösung

ausgebaut wie jene Zeitgenossen, die Pilatus zur Zurücknahme einer Maßnahme zwangen. Aber von ihm her wurde immer wieder ein Verhalten inspiriert, das sich weder dem Stärkeren beugt noch zur Gewalt greift. Und hier wird der einzige Weg sichtbar, der bleibt, wenn man sowohl von der Dringlichkeit sozialer Veränderungen überzeugt ist wie von der Notwendigkeit, den Frieden im Inneren und Äußeren zu wahren.“⁴⁰ Meine Überlegungen wurden in der Exegese kaum aufgegriffen, dafür in der damals noch bestehenden DDR. Der Leipziger Pfarrer Stephan Bickhardt, der mit anderen die Montagsmärsche in Leipzig organisiert hat, erzählte mir sehr viel später (im Januar 1999), dass mein Aufsatz zur Feindesliebe und Gewaltverzicht in ihrem Kreis bekannt war und dazu beigetragen hat, sie zu ihren gewaltfreien Protestaktionen zu ermutigen.

Meine These ist noch heute: In Gewaltverzicht und Feindesliebe steckte von Anfang an ein politisches Potenzial. Dass sie schon im 1. Jh. n.Chr. eine Chance haben konnten, war in der politischen Situation begründet. Der letzte große Krieg lag zu Jesu Zeit 30 Jahre zurück. Damals hatte ein Schriftgelehrter, Judas aus Galiläa, die Menschen zum Aufstand durch Steuerverweigerung angestachelt, weil Gott alleine herrschen sollte und ihm allein das Land und seine Erträge gehörten. Dieser Aufstand war blutig niedergeschlagen worden – von Quintilius Varus, der später in Germanien sein Ende fand. Juden hatten also eine Generation vorher die Erfahrung gemacht: Gewaltsamer Widerstand lohnt sich nicht. Solche Erfahrungen sind vorausgesetzt, wenn 30-40 Jahre später gewaltfreie Formen des Widerstands unter Pilatus und Petronius begegnen.

Solche Erfahrungen sind m.E. auch vorausgesetzt, wenn sich Jesus scharf gegen eben diesen Judas Galilaios ausspricht. Gegen dessen Lehre bezieht er nämlich Stellung, wenn er im

⁴⁰ G. THEIßEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums, ²1983, S. 195.

Streitgespräch über die Steuern sagt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17). Es geht hier nicht nur um Steuern, sondern um den Frieden. Steuerverweigerung war Tributverweigerung, Tributverweigerung aber war einer Kriegserklärung gleichbedeutend. Der jüdische Krieg begann 40 Jahre später mit einer Einstellung der Steuerzahlungen und der Opfer im Namen des Kaisers im Tempel. Ferner hat Jesus seinen Jüngern streng verboten, im Lande in der Aufmachung von Kynikern herumzuziehen. Er verbot ihnen in der Aussendungsrede Bettelsack, Stab und doppelt gefalteten Mantel. Vermutlich ist Judas Galilaios in eben solch einer Aufmachung im Lande herumgezogen und hat für den Aufstand geworben. Er stammte aus dem Ostjordanland, wo kynische Traditionen nachweisbar sind. Auch Josephus rückt ihn in die Nähe der Kyniker. Wenn Jesus seine Jünger durch die Dörfer mit einer Friedensbotschaft schickt, musste er vermeiden, dass er und seine Jünger mit der Kampagne des Judas Galilaios verwechselt wurden.⁴¹

Es ist m.E. unbestreitbar: Jesus trat für den Frieden ein. Aber auch das ist keine zeitlose Offenbarung. Auch Jesu Haltung ist kontextbedingt. Jesus trat in einer Zwischenzeit zwischen zwei großen Kriegen auf: zwischen dem Räuberkrieg nach dem Tod Herodes I. (4 v.Chr.) und dem jüdischen Krieg (66-70 n.Chr.). Es ist eine Zeit, die zwar voll verborgener Spannungen war, aber über die Tacitus mit Recht sagte: *sub Tiberio quies* (hist. 5,9,2).

⁴¹ Vgl. G. THEISSEN, Jesus as an Itinerant Teacher, Reflections from Social History on Jesus' Roles, in: J.H. Charlesworth, P. Pokorný (Hg.), *Jesus Research. An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research*, Grand Rapids, Cambridge U.K. 2009, S. 98–122. DERS., *Jesus unter den Philosophen? Über die kynische Interpretation Jesu*, *EvTh* 74 (2014), S. 262–274.

Unter Tiberius herrschte Ruhe im Land. In ihr hatten friedliche Lösungen vorübergehend eine Chance. Solche Entstehungszusammenhänge sagen nichts über Geltungsansprüche: Feindesliebe und Gewaltverzicht sind universal gemeint. Sie lassen sich nicht entpolitisieren. Sie stehen zudem von Anfang an auch in einem politischen Kontext und wirken in ihm.

Kann man deswegen unter Berufung auf das NT gewaltfreie Konfliktlösungen zur einzig legitimen Option in der heutigen Friedensethik machen? Dazu müssen wir noch andere Stimmen im NT hören.

Nach der Bergpredigt begegnet Jesus im MtEv dem Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5–13). Er lobt ihn wegen seines Glaubens. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass sein Soldatentum für Jesus oder das MtEv ein Problem war oder dass der Matthäusevangelist einen Widerspruch zwischen der Bergpredigt und diesem Soldaten gesehen hat. Im Gegenteil: Der Hauptmann von Kapernaum wird deshalb nach der Bergpredigt eingeführt, um ein Beispiel dafür zu geben, dass man Jesu Wort gehorchen soll.

Noch zahlreicher sind die Hinweise im Lk Doppelwerk für eine generelle Akzeptanz von Soldaten. Der Hauptmann von Kapernaum wird bei Lk noch positiver als bei Mt gezeichnet: Er hat eine Synagoge gestiftet und liebt das Volk (Lk 7,5). Er wird damit als „Gottesfürchtiger“ charakterisiert, d.h. als Heide, der mit dem Judentum sympathisierte. In der Apostelgeschichte ist der römische Kenturio Kornelius der erste bekehrte Heide (Apg 10f). Niemand erwartet von ihm, dass er aus der Armee ausscheidet. Lukas ist deswegen kein Befürworter von Kriegen. Im Gegenteil, Lukas weiß etwas von der friedensstiftenden Macht der Botschaft Jesu. Er ist überzeugt, dass durch Befolgung der Lehre Jesu ein realer Krieg hätte vermieden werden können. Bei ihm weint Jesus über Jerusalem und sagt: „Wenn doch auch

du erkennst zu dieser Zeit, was zum Frieden dient. Aber nun ist's vor deinen Augen verborgen“ (Lk 19,42).

Hinzu kommt, dass Soldaten nicht nur als Faktum in der Gemeinde und Vorbilder des Glaubens im NT akzeptiert werden. Wir finden auch an sie gerichtete normative Aussagen: Der Täufer mahnt im LkEv in seiner ethischen Predigt, sie sollten niemandem Gewalt oder Unrecht tun und sich mit ihrem Sold begnügen (Lk 3,14). Die hier benutzten Vokabeln *diasefein* und *sykophantein* meinen: Sie sollen aus niemandem Geld erpressen und dadurch den eigenen Sold eigenmächtig zu erhöhen. Es geht nicht darum, dass Soldaten etwa nicht kämpfen dürfen. Lk ist ferner ein Bewunderer des Paulus. Auch bei Paulus hat der Staat das Recht zur Gewaltanwendung. Er führt das Schwert, um das Böse einzudämmen (Röm 13,4). Richtig ist, dass Paulus dabei primär an Polizeifunktionen denkt. Aber damals gab es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Soldaten und Polizisten. Auch später gilt in der Alten Kirche: Soldaten dürfen Christen werden – aber auch: Christen sollen nicht Soldaten werden.

Mein Ergebnis ist: Das Alte Testament enthält eine großartige Vision vom Frieden zwischen den Völkern und bettet sie ein in einen umfassenden Frieden durch Gerechtigkeit. Hier finden wir das Ziel. Der Weg dahin bleibt undeutlich. Allenfalls die Hoffnung auf einen idealen Heilskönig deutet seine Realisierung auch durch Menschen an. Im Alten Testament wird keine Friedensethik entfaltet, sondern ein Friedenstraum geträumt. Das Neue Testament zeigt dagegen konkrete Schritte in Richtung auf den Frieden, die auch Menschen ohne Macht gehen können. Was sonst Sache von Königen und Machthabern war, wird im NT zur Angelegenheit aller Menschen – aber es bleibt undeutlich, ob dabei ein umfassender politischer Frieden als Überwindung von Gewalt und Ungerechtigkeit im Blick ist. Wir können exegetisch nur so viel sagen: Friedensmachen, Feindesliebe und

Gewaltverzicht sind nicht ausschließlich privatisierend gemeint. Luthers Ansatz, die Gebote der Bergpredigt auf die „Person“ zu beschränken, während dieselben Menschen in einem „Amt“ (mit Rom 13) Gewalt ausüben dürfen, ist zwar genial, aber bleibt hinter den Intentionen der Bergpredigt zurück. Die Texte formulieren allgemeine Mahnungen. Zudem wurden gewaltfreie Strategien gerade zu Jesu Zeiten im Judentum in der Auseinandersetzung mit dem römischen Staat erfolgreich praktiziert, haben also schon damals potenziell eine politische Bedeutung. Schon im Neuen Testament finden wir daher zwei entgegengesetzte Haltungen: Eine primäre Option für gewaltfreies Handeln, daneben eine Bejahung von Soldaten und staatlich ausgeübter Gewalt. Über die Spannung zwischen beiden Optionen wird nicht reflektiert. Mit ihr konnte man in kleinen Gruppen unterhalb der Machteliten leben. Meine Vermutung ist: Wir gelangen erst zu einer politisch relevanten „Friedensethik“, wenn wir heute in eigener Verantwortung die Friedensaussagen beider Testamente zusammenfügen. Das AT zeigt in visionären Bildern das Ziel eines Friedens in Gerechtigkeit, das NT zeigt den Weg zu diesem Ziel. Wir würden beides nicht zusammenfügen, wenn nicht Reformation und Humanismus, Revolutionen und Aufklärung, Weltkriege und Friedensordnungen uns unsere Verantwortung für den Frieden bewusst gemacht hat. Aber erst das 20. Jh. brachte eine neue Entwicklung über alles Bisherige hinaus. Erst die atomare Bedrohung hat aus der Option für Gewaltfreiheit, die in der bisherigen Geschichte nur von tolerierten Minoritäten vertreten wurde – von den frühen Christen, von Mönchen und Klerikern, von Friedenskirchen, zu einer Notwendigkeit, die im Interesse aller unverzichtbar ist. Sie hat in den Augen vieler Menschen heute den gleichen Wert wie eine durch Recht und Politik disziplinierte militärische Gewaltausübung.

4 Die modernen Voraussetzungen der christlichen Friedensethik

Die gegenwärtige christliche Friedensethik ist ein modernes Konstrukt, weil sie den Frieden als politische Aufgabe aller Menschen und Gruppen mit demonstrativem Gewaltverzicht für unverzichtbar hält. Der Weg vom Alten Testament über das Neue Testament bis zu dieser „komplementären“ Friedensethik lässt fünf Stadien erkennen, die kurz skizziert seien.

(1) Im Alten Testament ist Gott der Friedensstifter: „Ich will Frieden geben in eurem Lande, dass ihr schlafet und euch niemand aufschrecke“ (Lev 26,6). Gott wird „Frieden schaffen“ (Jes 26,12). Er handelt dabei auch durch Menschen, vor allem durch einen Friedenskönig (Ps 72; Jes 9,7). Könige sind Menschen, aber die Aussagen über sie wurden bald zu messianischen Erwartungen, bei denen humane Grenzen überschritten werden. Dennoch ist diese messianische Friedenssehnsucht ein erster Ansatz, um aus Friedenssehnsucht eine Friedensethik zu machen. Sie ist eine Herrscherethik, begrenzt auf Könige und Mächtige. Erstaunlich selten begegnet der Frieden im Alten Testament in ethischen Aufforderungen an Menschen, etwa in Ps 34,15: „Lass ab vom Bösen und tu Gutes; suche Frieden und jage ihm nach!“

(2) Im Neuen Testament wurde dieses messianische Ideal des Friedensstifters auf alle Christen übertragen. Der Messias galt als Sohn Gottes. Die Seligpreisung der Friedensmacher verheißt allen Jüngern Jesu, dass sie zu „Söhnen Gottes“ werden, wenn sie Frieden stiften (Mt 5,9). Sie treten damit in die Rolle von Königen und Herrschern. Alle Christen erhalten als „Söhne Gottes“ den Geist (Gal 4,6). Und umgekehrt: Dieser Geist macht die Christen zu Söhnen Gottes und verleiht ihnen damit eine messi-

anische Würde (Röm 8,16). Dieser Geist bewirkt Frieden. Denn „das Sinnen des Geistes ist Frieden“ (Röm 8,6). Der Geist vermittelt die Gaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude (Röm 14,17; vgl. Gal 5,22). Einheit im Geiste ist ein „Band des Friedens“ (Eph 4,3). Der Geist treibt also zu menschlichem Friedenshandeln an. Alle Christen werden davon erfasst. Aber ein Friede mit politischen Dimensionen ist dabei nicht im Blick, es sei denn, man kombiniert diese neutestamentlichen Aussagen mit den alttestamentlichen Friedenstexten, wie es die christliche Friedensethik heute tut.

(3) In Reformation und Humanismus wurde es zur moralischen Pflicht eines jeden Menschen (nicht nur der Mönche), im Frieden zu leben und sich für ihn einzusetzen. Einige kleine Gruppen innerhalb der alternativen Reformation der Friedenskirchen und einzelne humanistische Autoren forderten, dass alle Christen ihre Pflicht für den Frieden in Taten umsetzen. Erasmus von Rotterdam (1469–1536) und Sebastian Franck (ca. 1499–1542) verbinden dabei christliche und humanistische Motive. Nach Erasmus sollen sich alle Christen an dem großen Friedensfürst Christus orientieren. Wenn sie sich in Kriege verstricken, setzen sie die Leidensgeschichte Christi fort. Der Frieden verlangt von ihnen, dass sie ihre Affekte und Leidenschaften durch Vernunft in Griff bekommen. Parallel zu ihm formulieren zunächst Mennoniten und Brüdergemeinden, später auch die Quäker eine Friedensethik und verlangen von jedem Einzelnen die konkrete Absage an Krieg und Gewalt. Hier ist die Wende von einer Friedenssehnsucht zu einer verpflichtenden Friedensethik vollzogen. Sie ist Sonderethik kleiner Gruppen. Wenn sie aber bei den Quäkern 1681 zu einer Staatsgründung in Pennsylvanien durch William Penn (1644-1718) führt, so zeigt das: In dieser Ethik ist potenziell ein politisches Programm enthalten. In der Geschichte der modernen Friedens-

ethik spielen die Friedenskirchen daher eine entscheidende Rolle, die oft verkannt wird.

(4) Der nächste Schritt geschah in der Zeit der Aufklärung. Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten und die Französische Revolution zeigten: Menschen können die Gesellschaft selbst gestalten und umgestalten. Damals entwarf I. Kant (1724-1804) in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) ein faszinierendes Programm für einen politischen Frieden. Er erwartet ihn nicht von „Friedensherrschern“, sondern von Gesellschaften, die republikanisch organisiert sind. Alle Menschen müssen an diesem Frieden mitwirken. In seiner Zeit war die Sehnsucht nach Frieden aber immer noch Hoffnung auf einen Friedensfürsten: Von Napoleon erwarteten seine Anhänger, er werde diesen Frieden bringen, während seine Gegner das nationale Pathos der Freiheitskriege gegen ihn aktivierten. Es ist kein Zufall, dass nach dieser Zeit der großen Umbrüche die ersten „Friedensgesellschaften“ gegründet werden, die für Menschenrechte, soziale Verbesserungen, Freihandel, Abschaffung der Sklaverei eintraten und Militärgewalt ablehnten: die American Peace Society (1815), die London Peace Society (1816) und die Genfer Friedensgesellschaft (1830). Erst 1892 wurde auch in Deutschland die „Deutsche Friedensgesellschaft“ gegründet. Auch wenn diese Friedensgesellschaften kleine Gruppen waren, hielten sie eine Friedensethik in einem Jahrhundert wach, das von einem zunehmenden nationalistischen Bellizismus geprägt war, der im 20. Jh. zwei verheerende Weltkriege zur Folge hatte.

(5) Durch den drohenden Nuklearkrieg wurde der Friede nach den beiden Weltkriegen des 20. Jhds zu einer politischen Verpflichtung. Erst in unserer modernen Situation wurde eine gesamtbiblisch inspirierte Friedensethik, die Weg und Ziel ver-

bindet, plausibel und unausweichlich. Die politische Friedenssehnsucht des Alten Testaments wurde jetzt mit der allgemeinen Friedensethik des Neuen Testaments verbunden. Zwei verschiedene Situationen forderten diese Friedensethik heraus: Einerseits veränderte das atomare Patt zwischen Ost und West die militärische Logik zwischenstaatlicher Konflikte. Die gewaltfreie Friedensbewegung der 80er Jahre hat zur Überwindung des Kalten Kriegs beigetragen. Zwischen dem Beschluss, Abwehrraketen aufzustellen, und den Protesten der Friedensbewegung besteht ein komplementäres Verhältnis. Die Ostblockstaaten erhielten eine Doppelbotschaft, die ihnen sowohl Verteidigungs- als auch Friedensbereitschaft signalisierte. Es spricht viel dafür, dass erst durch die Kombination beider „Botschaften“ der kalte Krieg 1989 überwunden wurde. Nach diesem Ende des Kalten Kriegs aber wurde die Zunahme asymmetrischer und versteckter hybrider Kriege zu einer neuen Herausforderung. Es gibt keine zwischenstaatlichen Kriege mehr, dafür umso mehr versteckte Kriege, die innerstaatliche Konflikte unlösbar machen, weil in ihnen zugleich die weiter bestehenden Interessenkonflikte von Großmächten ausgetragen werden. Wir mussten lernen: Recht und Ordnung lassen sich nicht allein durch militärischer Einsätze herbeiführen, selbst wenn sie durch ein UN-Mandat wie im Afghanistan- und Libyeneinsatz legitimiert sind.

Unsere Ausgangsfrage war: Wir können wir heute die große Geschichte der Bibel überzeugend in unserem Leben weiter schreiben. Es ist keine Frage, dass alles was den Frieden fördert, eine Fortsetzung im Sinne der Bibel ist. Aber nach wie vor erfordert wie in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts die Situation einander entgegengesetzte Gewissensentscheidungen, die wir als komplementär akzeptieren müssen. „Komplementarität“ schließt einen qualitativen Vorrang der Friedensarbeit und einen geschichtlichen Vorbehalt bei Militäreinsätzen ein.

Ziel aller Menschen muss die Ächtung und Überwindung des Krieges sein. Vorläufig sehe ich aber nicht, wie wir auf eine Armee zur Verteidigungsbereitschaft in einem größeren Bündnis und auf deren Auslandseinsätze zur Erhaltung und Durchsetzung von Frieden im Auftrag der UNO verzichten können.

Wer Militäreinsätze grundsätzlich billigt, muss auch zu den Soldaten stehen, die sie durchführen. Sie sind besser als ihr Ruf. Dem Vernehmen nach haben deutsche Generäle vor dem Afghanistaneinsatz wegen mangelnder Erfolgchancen gewarnt. Wenn dem so war, hätten sie klarer gesehen als unsere Politiker. Ihre Arbeit muss man respektieren. Sie haben es geschafft, dass der Einsatz in Afghanistan eine Zeit lang erfolgreich verlief, auch wenn er insgesamt wahrscheinlich nur „erfolgreich scheitern“ kann. Wir müssen die Soldaten, die dort im Einsatz sind, unterstützen. Man kann nicht von Menschen erwarten, dass sie für eine Sache bereit sind zu sterben, die von ihrer Kirche nur mit vielen Kautelen in Kauf genommen wird und im Grunde als höchst bedenklich abgewertet wird. Wenn man sich für die Legitimität von Militäreinsätzen entscheidet, muss man zu dieser Entscheidung auch stehen.

Ebenso muss man aber klar sagen: Auch der Friedensdienst ist gefährlich. Die zukünftigen Friedensprojekte werden wahrscheinlich noch gefährlicher sein, als die gegenwärtigen es schon sind. Wir müssen auch zu den Friedensarbeitern in vielen Projekten demonstrativ stehen und ihre Arbeit für alle sichtbarer machen. Sie arbeiten unter Risiko ihres Lebens. Sie sind genauso auf unsere Unterstützung angewiesen wie unsere Soldaten. Anzuerkennen ist, dass sie das langfristige Ziel des Friedens deutlicher vertreten als alle Militärs.

Ist das im Sinne des Neuen Testaments? In ihm hat gewaltfreies Vorgehen zweifellos Vorrang auf dem Weg zum Frieden. Gewaltverzicht wird in ihm ausdrücklich reflektiert und als Gebot in einem zentralen Text der Bergpredigt formuliert. Soldaten

werden in ihm ebenso eindeutig als Realität akzeptiert und einzelne von ihnen als Vorbilder hingestellt. Ihre Gewaltanwendung wird an zwei Stellen an ethische Kriterien gebunden: Sie soll das Böse eindämmen (Röm 13,7) und nicht der Vermehrung des Solds dienen (Lk 3, 14). So komme ich am Ende zu dem Ergebnis: Auch in der heutigen Situation gelangen wir angesichts von Krieg und Frieden zu komplementären Entscheidungen. Sie sind einander entgegengesetzt. Aber die Welt ist auf beide angewiesen.

Mein Aufsatz wollte zeigen: Solche komplementären Entscheidungen durchziehen die ganze Geschichte der Friedensethik. Sie nehmen in jeder Zeit eine neue Gestalt an. Bisher war gewaltfreies Verhalten bestenfalls ein toleriertes abweichendes Minderheitsethos. In der Gegenwart wurde es erst zu einem „komplementären“ Ethos im engerem Sinne: Militärische Optionen sind nur noch guten Gewissens möglich, wenn andere sich für gewaltfreie Optionen entscheiden; und umgekehrt: Wer sich für Gewaltlosigkeit entscheidet, muss wissen, dass die Möglichkeit militärischer Verteidigung auch den Raum verteidigt, in dem Gewaltfreiheit möglich wird. Die auf dieser Komplementarität basierende christliche Friedensethik ist daher sowohl Fortsetzung der biblischen Geschichte als auch ein modernes Konstrukt, das die Erfahrungen der Reformationszeit, der Aufklärung und der Katastrophen des 20. Jh. verarbeitet.

Meine persönliche Stellungnahme habe ich in einem Katechismus aus meditativen Texten zusammengefasst. Mit ihm möchte ich schließen:⁴² Darf man im Krieg töten? Lässt sich militärischer Einsatz ethisch rechtfertigen?⁴³

⁴² G. THEIßEN, Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh 2013, Frage Nr. 173, S. 315-318.

⁴³ Vgl. dazu die Friedensdenkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben für gerechten Frieden sorgen“ (2007). In ihr werden die Kriterien für einen „gerechten Krieg“ zu Kriterien für einen „gerechten Frieden“. So

Leben hat immer Vorrang vor dem Tod. Krieg ist Töten und Sterben. Er mutet Menschen Ungeheuerliches zu: Andere umzubringen und sich umbringen zu lassen, Pläne in sicheren Büros zu entwerfen, nach denen andere anderswo Tod und Zerstörung bewirken.

Jeder Krieg ist eine Katastrophe, „gerechte“ Kriege gibt es nicht. Allenfalls ließe sich militärische Gewalt rechtfertigen, wenn sie zu einem gerechten Frieden führt in einer unerlösten Welt. Aber wo liegt der Unterschied zwischen Gewalt, die sich rechtfertigen lässt, und verwerflicher Gewalt? Gibt es legitime Gründe, militärische Gewalt für den Frieden auszuüben? Ethnische Vertreibungen? Bedrohung kleinerer Nachbarn? Gibt es anerkannte Autoritäten, die Gewalt beschließen dürfen? Die Vereinten Nationen? Ein demokratisches Parlament? Was wäre eine akzeptable Absicht beim Einsatz militärischer Gewalt? Ermöglichung von Recht? Erzwingung des Friedens?

Wann ist der Einsatz von Gewalt wirklich ultima ratio? Können Diplomatie und wirtschaftlicher Druck nicht meist mehr erreichen?

Wie groß sind die Aussichten auf Erfolg? Verführt Gewalt nicht immer zur illusionären Hoffnung auf schnelle Lösungen? Schnell ist ein Land zerstört, es mit Gewalt in Ordnung zu bringen, ist fast unmöglich.

Nie ist es bisher gelungen, Kriegsführung durch Recht zu zähmen. Der Krieg bleibt ein Tyrann: Immer sterben Unschuldige. Immer werden Zivilisten Geisel politischer Ziele. Immer schaffen Kollateralschäden Verzweiflung und Hass. Verbrechen werden nur ausnahmsweise geahndet. Wer will die schreienden

auch R. LEICHT, Wir glauben an die UN – zwischen Pazifismus und Interventionspolitik, in: „...für gerechten Frieden sorgen.“ Die neue Friedensdenkschrift der EKD in der Diskussion, epd-Dokumentation 19/20 (2008), S. 70–71.

Kinder verantworten? Wer die verstümmelten Menschen? Wer die Leichenberge?

Wer die Traumata derer, die überleben? Kriege enden meist in einem großen politischen Desaster, in jedem Fall aber in vielen menschlichen Katastrophen.

Wer durch zivile Arbeit gewaltfreie Konfliktlösungen wahrscheinlicher macht und militärische Interventionen unwahrscheinlicher, gibt dem Leben Vorrang vor dem Tod.

Dennoch kann es in einer unerlösten Welt die Pflicht geben, mit Gewalt zu intervenieren: Ein Volk muss vor seinen Diktatoren geschützt, ein Völkermord verhindert, Anarchie überwunden, Erpressung durch Aufrüstung beantwortet werden.

Wir haben komplementäre Optionen: Kriegsdienstverweigerer und Friedensarbeiter profitieren vom Einsatz des Soldaten. Soldaten stehen von ferne bereit, wenn sie scheitern sollten. Soldaten profitieren vom Einsatz der Verweigerer und Friedensarbeiter. Gewaltfreie Lösungen schützen ihr Leben. Beide haben die ethische Pflicht, daran zu arbeiten, den Krieg zu ächten.

Einmal wird er ein Alptraum der Vergangenheit sein. Schon immer war er ein Zusammenbruch von Politik und Menschlichkeit.