

## Streit um den gerechten Frieden – Aktuelle Herausforderungen der Friedensethik

⇒ 1 »Gerechter Frieden« im Licht der EKD-Friedensdenkschrift (2007)

Der Streit um den Frieden gehört von Anbeginn, also seit 1945, zur DNA der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Ihre friedensethischen Debatten spiegeln die gesellschaftlichen Verschiebungen im Diskurs über Krieg und Frieden. Sie verbinden die politischen Kontroversen der je aktuellen Zeitlage mit spezifischen theologischen Interpretationsmustern. Der Blick auf die evangelische Friedensethik verbindet zeitdiagnostische und theologische Perspektiven miteinander.

Die jüngste Periode der friedensethischen Debatten ist durch den Begriff des »gerechten Friedens« geprägt. Über die innerprotestantische Verständigung hinaus enthält das Thema interessante ökumenische Facetten, mit der Genealogie beginnend. Während der evangelische Ethiker Hans-Richard Reuter die «Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» 1988/89 in der DDR als das Ereignis identifiziert, durch das der

»gerechte Friede« zum »programmatischen Leitbegriff einer christlichen Friedensethik« avancierte (Reuter 2013, 11), macht der katholische Ethiker Eberhard Schockenhoff dafür, nach einer Vorgeschichte, die bis zu der päpstlichen Enzyklika *Pacem in terris* von 1963 zurückgeht, das Hirtenwort der katholischen Deutschen Bischofskonferenz (DBK) »Gerechtigkeit schafft Frieden« von 1983 geltend (2018, 578–579). Er erkennt aber auch die Ökumenische Versammlung von 1988/89 als »Indikator für einen sich andeuten-

---

**Wolfgang Huber**, geb. 1942 in Straßburg, Prof. Dr. Dr. h.c.; Studium der Theologie in Heidelberg, Göttingen und Tübingen, Honorarprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin. Neueste Veröffentlichungen: Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt, München 2019, überarb. u. erw. Aufl. 2021; (mit W. Kardinal Kasper) Auf welchen Wegen wollen wir gehen? Ökumene heute, hier und in Zukunft, Leipzig 2021; Heinz Eduard Tödt, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 65 (2021), 57-61; Was heißt: Die Wahrheit sagen? Bonhoeffer im digitalen Zeitalter, in: Evangelische Theologie 80 (2020), 301-312; »Dem Rad in die Speichen fallen«. Dietrich Bonhoeffers Weg in den Widerstand, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2020, 105-120.

GND: 119333260

---

DOI: 10.18156/eug-2-2021-art-2

den Paradigmenwechsel innerhalb der christlichen Friedensethik« an (2018, 578). Über diese Beispiele hinaus lässt sich auch das Beispiel der United Church of Christ in den USA nennen, die sich als erste christliche Denomination programmatisch als »just peace church« bezeichnete und damit die Verpflichtung auf Gerechtigkeit und Frieden zu einem Kennzeichen der Kirche, einer *nota ecclesiae* machte. Im deutschen Bereich haben die katholischen Bischöfe die neue Aufmerksamkeit für dieses Thema durch ihr Hirtenwort »Gerechter Friede« aus dem Jahr 2000 aufgenommen; die EKD hat nach zwei Vorläuferdokumenten mit ihrer Denkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen« von 2007 einen Grundsatz konkretisiert, den sie schon vorher in dem Satz deutlich gemacht hatte: »In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg« (1994, 69).

Ich hebe fünf Kernaussagen der Denkschrift von 2007 hervor, um den mit ihr erreichten Konsens zu profilieren (vgl. Reuter 2019, 75-76).

1) Die Konzentration auf den Frieden als Ziel christlicher Ethik nötigt zu einer Klärung des Friedensbegriffs. Das geschieht in der Denkschrift durch eine auf den Dialog in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft bezogene, aber zugleich eindeutig an der biblischen Botschaft ausgerichtete Vorstellung von Frieden als einem »Prozessmuster, das durch vier Sachdimensionen charakterisiert ist: Schutz vor Gewalt, Förderung der Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Vielfalt« (Reuter 2019, 75). Das ist die Erweiterung eines in der theologischen Friedensforschung der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) entwickelten Konzepts, das auf die Dimensionen Abbau von Not, Vermeidung von Gewalt und Verminderung von Unfreiheit ausgerichtet war. Nun tritt die Anerkennung kultureller Vielfalt hinzu.

2) Für eine Politik, die Frieden in diesen Sachdimensionen fördert, orientiert die Denkschrift sich an einem dritten Weg jenseits der überholten Vorstellung von einer vollsouveränen Staatenwelt (also der Unterordnung von Krieg wie Frieden unter die Machtkonkurrenz der Einzelstaaten) auf der einen und der Dystopie eines Weltstaats beziehungsweise einer Weltregierung (also das Modell einer Sicherung des Friedens durch Monopolisierung der Macht) auf der anderen Seite. Demgegenüber wirbt sie für eine kooperativ verfasste Weltordnung ohne Weltregierung, zu deren vorrangigen Aufgaben die Förderung des Friedens in seinen vier Sachdimensionen gehört: dem Schutz vor Gewalt durch den Ausbau eines Systems kollektiver Friedenssicherung, der Förderung der Freiheit durch die Gewährleistung der univer-

sellen und unteilbaren Menschenrechte, dem Abbau von Not durch die Ausgestaltung eines Rechts auf (nachhaltige) Entwicklung, der Anerkennung kultureller Verschiedenheit durch den Schutz pluraler Lebensformen.

3) Auch im Rahmen eines solchen Konzepts ist die Notwendigkeit zu einer zwangsbewehrten Durchsetzung des Rechts nicht auszuschließen. Die Kriterien dafür müssen identisch sein, unabhängig davon, ob es sich bei dem Einsatz von Gewalt zur Durchsetzung des Rechts um polizeiliches Handeln, um militärische Interventionen, um die Ausübung von Widerstand oder um einen legitimen Befreiungskampf handelt. Die Kriterien sind daran orientiert, dass die als äußerstes Mittel eingesetzte Gewalt dem Recht unterworfen ist und in dessen Dienst steht. Das soll der Begriff der »rechtserhaltenden Gewalt« zum Ausdruck bringen. Dessen Kriterien schließen sich, auch wenn das moderne Völkerrecht mit dem allgemeinen Gewaltverbot das Konzept des gerechten Kriegs außer Kraft gesetzt hat, an die moralischen Prüfkriterien der Lehre vom gerechten Krieg an. Sie transformieren diese aber in »allgemeine Kriterien einer Ethik rechtserhaltender Gewalt« (EKD 2007, 68).

4) In diesem Rahmen scheidet der Einsatz und die Drohung mit Massenvernichtungsmitteln aus. Daraus folgt: »Aus der Sicht evangelischer Friedensethik kann die Drohung mit Nuklearwaffen *heute nicht mehr* als Mittel legitimer Selbstverteidigung betrachtet werden« (EKD 2007, 103). Damit vollzieht die EKD, zugespitzt auf die Drohung mit Nuklearwaffen und nicht etwa in einem generellen Sinn den Abschied von der These 8 der Heidelberger Thesen von 1959. Sie lautet: »Die Kirche muss die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen« (EKD 1981, 83).

5) Die Denkschrift nimmt das Konzept der *Responsibility to Protect* für bedrohte Bevölkerungsgruppen auf. Ausnahmen von dem Verbot der militärischen Intervention sind nach Auffassung der Denkschrift nur bei schwersten Unrechtshandlungen wie Genozid und ethnisch motivierter Vertreibung zugelassen. Mit größten Bedenken werden als Nothilfe gerechtfertigte Interventionen ohne Mandatierung durch den UN-Sicherheitsrat betrachtet.

Diese fünf zentralen Elemente hebe ich deshalb hervor, weil sie zeigen, wie selektiv die Denkschrift im Allgemeinen rezipiert wird. Die Aufmerksamkeit gilt in der Regel vorwiegend dem von mir unter Ziffer 3) genannten Element; dem Gedanken der rechtserhaltenden Gewalt.

Dabei wird häufig von dem wichtigen Grundsatz abgesehen, dass die Kriterien für legitime Gewaltanwendung nicht nur für militärische Gewalt, sondern ebenso für polizeiliches Handeln, Widerstand und den legitimen Befreiungskampf gelten. Nur durch das Absehen von diesem über den Geltungsbereich der Lehre vom gerechten Krieg hinausgehenden Anwendungsbereich kann gelegentlich behauptet werden, die Denkschrift nehme auf, wovon sie sich verabschieden möchte, nämlich die Lehre vom gerechten Krieg; es handle sich eben doch um verfeindete Schwestern.

## ⇒ 2 Polarisierung des friedensethischen Diskurses

Solche Kontroversen sind jedoch harmlos, wenn man sie mit der friedensethischen Großwetterlage vergleicht, die sich im Lauf der letzten Jahre innerhalb der EKD entwickelt hat. Es besteht durchaus die Gefahr, dass sich daraus ein Dauertief entwickeln kann – mit polarisierenden Rückwirkungen. Dann würde auch der öffentliche Protestantismus, obwohl er in seiner Reichweite hinter seinen früheren Gestalten wider Willen zurückbleibt, – vor allem polarisierende – gesamtgesellschaftliche Entwicklungen in sich selbst widerspiegeln. Ob die unterschiedlichen friedensethischen Strömungen zueinander in ein konstruktives Verhältnis gesetzt werden können, ist deshalb für die Zukunft des öffentlichen Protestantismus von erheblicher Bedeutung.

Dafür, dass die Bindungskraft der Denkschrift von 2007 in dieser Hinsicht nachlässt, kam ein erstes Signal aus dem deutschen Südwesten. Der mir aus persönlichen Gründen sympathische Kirchenbezirk Breisgau-Hochschwarzwald initiierte im Jahr 2011 innerhalb der Evangelischen Landeskirche in Baden einen friedensethischen Diskussionsprozess. Ausgehend vom Afghanistankrieg vertrat man die These, dass die Friedensdenkschrift der EKD zur Frage der »neuen Kriege« nur unzureichend Stellung nehme. Die Kammer für öffentliche Verantwortung erkannte ihrerseits durchaus die Notwendigkeit zusätzlicher Klärungen zum Afghanistankrieg. Sie konnte sich jedoch in ihrer dazu 2013 veröffentlichten Stellungnahme – trotz der Überschrift »Selig sind die Friedfertigen« – nicht auf eine gemeinsame Position einigen; während für einen Teil der Kammer die Anwendung der in der Denkschrift vorgeschlagenen Kriterien zu einer kritischen Beurteilung des Afghanistan-Einsatzes führte, sah ein anderer Teil in der veränderten Lage in Afghanistan eine Rechtfertigung für die Fortsetzung des Einsatzes. So konnte weder diese Stellungnahme der Kammer von 2013 noch die vorausgehende Äußerung von Margot

Käßmann, Nikolaus Schneider, Renke Brahm und Martin Dutzmann aus dem Januar 2010 und die anschließende Pastoralreise von Schneider, Dutzmann und Brahm vom Februar 2011 den Dissens innerhalb der EKD überbrücken. Eine Lähmung der EKD in dieser Frage, die sich schon bei der EKD-Synode in Amberg 2001 abgezeichnet hatte, trug nun zur Erneuerung von Positionen eines prinzipiellen Pazifismus bei, der in einem Positionspapier für die badische Landessynode aus dem Jahr 2013 folgendermaßen formuliert wurde:

Krieg scheidet als Mittel der Politik aus und darf nach Gottes Willen nicht sein! Daher muss der Tendenz gewehrt werden, den Krieg wieder als normales Mittel der Politik anzusehen und wirtschaftliche Interessen mit militärischen Mitteln durchzusetzen. In der Konsequenz bedeutet dies, auf militärische Einsätze zu verzichten.

Daraus wurde als Aufgabe der Kirchenleitung abgeleitet, den politisch Verantwortlichen »die Friedensbotschaft der Bibel zu Gehör zu bringen, kritisch auf die Einseitigkeit militärischer Optionen hinzuweisen und die Begründung der zahlreichen Auslandseinsätze der Bundeswehr zu hinterfragen« (Evangelische Landeskirche in Baden, 2013). Als Handlungsalternative nahm man das »just policing« in den Blick, also die Ersetzung militärischer durch polizeiliche Zwangsmaßnahmen. Den Initiatoren war dabei bewusst, dass sie mit dieser Position tendenziell den Übergang zum Konzept einer Weltinnenpolitik befürworteten. Weniger klar scheint ihnen gewesen zu sein, dass an die Stelle eines Parlamentsvorbehalts bei einem militärischen Einsatz im Fall von internationalen Polizeieinsätzen eine direkte Beauftragung durch die »Weltregierung« treten könnte. Da sie zugleich darauf hinwiesen, dass die Trennlinie zwischen militärischen und polizeilichen Einsätzen prekär sei, suchten sie ihre Zuflucht in der Aussage, dass »just policing« nicht reaktiv, sondern präventiv einzusetzen sei. Doch der Vorrang der Prävention gilt generell. Alle derartigen Einsätze haben es mit der Frage zu tun, was geschieht, wenn es an der Prävention gefehlt hat oder wenn sie gescheitert ist.

Es erschien deswegen als unvermeidlich, dass der Versuch, die Evangelische Kirche in Deutschland insgesamt auf eine friedensethische Position des prinzipiellen Pazifismus festzulegen, nur für den Preis undeutlicher Aussagen zu haben war. Dies ist zwar nur eine der Lesarten, mit denen die Friedenssynode der EKD von 2019 kommentiert wurde. Aber sie hat das Echo auf diese Synode weithin bestimmt. Veröffentlichter Zorn richtete sich vor allem auf die Kundgebung, mit

der gemäß einer alten, aber keineswegs bewährten Tradition die Behandlung eines Schwerpunktthemas durch die Synode der EKD abgeschlossen wird. Insbesondere der emeritierte Züricher Ethiker Johannes Fischer hat diese Kundgebung als Abkehr von der Position der Friedensdenkschrift interpretiert (Fischer 2019). Er begründet das nicht nur damit, dass die Kundgebung behauptet, das Leitbild des Gerechten Friedens setze die »Gewaltfreiheit an die erste Stelle«. Vielmehr weist er darauf hin, dass es eine zweite Stelle – oder eine Reflexion über die *ultima ratio* – in dieser Kundgebung überhaupt nicht gibt. Er moniert außerdem, dass die Gewaltfreiheit für alle denkbaren gesellschaftlichen und politischen Konflikte als zureichende Lösung angesehen wird – und zwar so, dass dies als empirischer Befund ausgegeben wird. Dafür zitiert er folgende Sätze aus der Kundgebung:

Die Erfahrung zeigt, dass Menschen, Gemeinschaften und Staaten in der Lage sind, Probleme und Konflikte in allen Bereichen des gesellschaftlichen und politischen Lebens auf konstruktive und gewaltfreie Weise zu bearbeiten. Es gibt erprobte Konzepte und Instrumente dafür, Wege aus Gewalt und Schuld zu finden, einander vor Gewalt zu schützen und Versöhnungsprozesse zu gestalten – in Friedenszeiten wie in Krisen- und Kriegssituationen. Auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens hören wir Gottes Ruf in die Gewaltfreiheit. Wir folgen Jesus, der Gewalt weder mit passiver Gleichgültigkeit noch mit gewaltsamer Aggression begegnet, sondern mit aktivem Gewaltverzicht. Dieser Weg transformiert Feindschaft und überwindet Gewalt, und er achtet die Würde aller Menschen, auch die von Gegnerinnen und Gegnern.

Man mag die Überschrift, die Johannes Fischer seiner Invektive gegeben hat – »Gewaltlosigkeit in einer Zuckerwattewelt« –, für nicht gerade diskursförderlich halten, aber die Differenz zwischen der Friedensdenkschrift von 2007 und der Friedenskundgebung von 2019 kann man nicht leugnen. Dass die Kundgebung nahezu alle seit 2007 verstärkt ins Bewusstsein getretenen politischen Herausforderungen – insbesondere nachhaltige Entwicklung und Klimaschutz, die wachsende Schere zwischen Arm und Reich, die europäische Zusammenarbeit – betont und die neuen Herausforderungen durch unbemannte, selbststeuernde Waffensysteme, Krieg im Cyberraum und Weiterentwicklung der Nuklearrüstung benennt, ändert nichts daran, dass sie

zu den Fragen der Schutzverantwortung und der für sie gegebenenfalls erforderlichen Zwangsmittel schweigt.

Das führt dazu, dass man die nun wieder unverbunden nebeneinanderstehenden friedensethischen Aufgaben auf unterschiedliche Akteure verteilt: Die EKD-Synode für den prinzipiellen Gewaltverzicht, die Militärseelsorge für das unverzichtbare Gewaltpotential.

Zu der Polarisierung, die sich im letzten Jahrzehnt angebahnt hat, gehört auch, dass die Beteiligung der Militärseelsorge an der friedensethischen Debatte im weiteren Sinn als verhalten bezeichnet werden kann. Manche verwenden dafür auch deutlichere Ausdrücke und haben dafür in der Vergangenheit Reaktionen hinnehmen müssen, die sie als Diskursverweigerung empfunden haben. Man kann das in einem Buch von Sylvie Thonak und Gerd Theißen, erschienen 2020, studieren. Sylvie Thonak, Oberstudienrätin an einem baden-württembergischen Gymnasium, und Gerd Theißen, emeritierter Professor für neutestamentliche Theologie in Heidelberg, haben sich zu diesem Werk mit dem Titel »Militärseelsorge. Das ungeliebte Kind protestantischer Friedensethik?« zusammengetan. Um eine Einführung in die staatliche und kirchliche Struktur der Militärseelsorge ergänzt, fasst dieser Band die überarbeiteten Aufsätze von Sylvie Thonak zum Thema der Militärseelsorge aus dem letzten Jahrzehnt zusammen und verbindet diese mit exegetischen Überlegungen nicht nur von Gerd Theißen, sondern auch von Sylvie Thonak. Man kann das Buch so lesen, dass es eine spiegelbildliche Fremdheit der protestantischen Friedensethik gegenüber der Militärseelsorge wie auch der Militärseelsorge gegenüber der Friedensethik erkennen lässt. Da das mit kritischen Überlegungen zur Struktur der Militärseelsorge und Vorschlägen zu deren Veränderung verbunden ist, ergibt sich ein ebenso kundiges wie komplexes Argumentationsgeflecht. In unserem Zusammenhang kommt es auf den Hinweis an, dass am Beispiel der Friedensdenkschrift von 2007 aufgezeigt wird, wie wenig sie im Selbstverständnis der Militärseelsorge und in ihren zentralen Handlungsfeldern – insbesondere dem Lebenskundlichen Unterricht – einen von außen erkennbaren Niederschlag findet. Man braucht nicht viel Fantasie, um sich auszumalen, dass das Auseinanderdriften der Positionen sich verschärfen wird, wenn die eine wie die andere Seite sich noch weiter voneinander entfernen und entfremden. Doch es gibt neue Ansätze in der Friedensethik, die vielleicht weiterhelfen können.



## ⇒ 3 Wege aus der Polarisierung

Zwei Beispiele friedensethischer Argumentation will ich abschließend skizzieren, die auf sehr unterschiedliche Weise einen anderen Weg gehen, nämlich einerseits einen Vorschlag von Gerd Theißen, andererseits jüngste Überlegungen von Reiner Anselm.

## ⇒ 3.1 Gerd Theißen: Komplementarität

Gerd Theißen geht von den Debatten der 1950er Jahre aus, in denen der Streit um die Wiederbewaffnung und um die Beteiligung an nuklearer Rüstung die evangelische Kirche belastete (vgl. Huber/Reuter 1990, 169-173). Der Konflikt wurde, so resümiert Theißen, durch die oben bereits erwähnten Heidelberger Thesen von 1959 überwunden, in denen eine Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg dank freiwilliger Nacharbeit von Carl Friedrich von Weizsäcker sich auf Komplementarität als ethisches Prinzip verständigte. Im Rahmen der Heidelberger Thesen war dieses Prinzip nur auf den Streit um die Atomwaffen bezogen und zeigte einen Weg, auf dem die gegensätzlichen Positionen zu diesem Thema konstruktiv aufeinander bezogen werden können. Die Kirche muss einerseits »den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen« (These 7); andererseits muss sie die Beteiligung »an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern«, als »eine heute noch mögliche Handlungsweise« anerkennen (These 8). Theißen erweitert den Geltungsbereich dieser Thesen, indem er sie so interpretiert, dass sie die Atomwaffen zwar bewusst einbeziehen, aber über sie hinausweisen. Für ihn gilt die Komplementarität für das Verhältnis von Waffenverzicht und Waffengebrauch insgesamt. Dabei versteht er den ethischen Sinn der Komplementarität folgendermaßen: »Beide Positionen sind aufeinander angewiesen. Man kann die eine Position mit gutem Gewissen nur dann vertreten, wenn andere Menschen die entgegengesetzte Position praktizieren« (Theißen/Thonak 2020, 10). Dabei lässt er (wie viele andere auch) die ursprüngliche zeitliche Asymmetrie zwischen den beiden Positionen (»eine christliche Handlungsweise« versus »eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise«) hinter sich. Für diese Symmetrisierung hat sich spätestens seit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover 1967 die Formel vom »Friedensdienst mit und ohne Waffen« eingebürgert. Solange der allgemeine Wehrdienst praktiziert wurde, war diese Formel wirkungsvoll, auch wenn immer wieder ver-



suchte wurde, den Vorrang der Gewaltfreiheit vor allen Mitteln der Gewalt einzuschärfen. In seinem Buch »Glaubenssätze« aus dem Jahr 2012 fasst Theißen seine Position folgendermaßen zusammen:

Wir haben komplementäre Optionen: Kriegsdienstverweigerer und Friedensarbeiter profitieren vom Einsatz der 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 (2012, 317-318; vgl. Theißen/Thonak 2020, 260-261).

Wenn ein Neutestamentler eine solche These vertritt, liegt die Frage nahe, wie diese These sich zum biblischen Friedenszeugnis verhält. Theißens Antwort heißt, kurzgefasst so (vgl. Theißen/Thonak 2020, 217-236): Die moderne christliche Friedensethik verbindet eine alttestamentliche Friedensutopie mit neutestamentlichen Handlungsorientierungen. Die alttestamentliche Friedensutopie enthält zwar politische Dimensionen (bis hin zum Umschmieden der Kriegsgeräte), zieht jedoch keine Konsequenzen für praktisches Handeln, führt also nicht zu einer Friedensethik. Diese Utopie enthält im Kern die Vision eines völkerumfassenden Friedens auf der Grundlage der Gerechtigkeit. Diesen Frieden führt Gott selbst herbei. Die Friedensvision setzt deshalb den Übergang zum Monotheismus im 6. Jahrhundert v.Chr. voraus (Theißen/Thonak 2020, 224). Die alttestamentliche Vision kann insofern (darauf bezieht Theißen sich nicht ausdrücklich) als ein zentrales Element im Beitrag der hebräischen Prophetie zur achsenzeitlichen Wende angesehen werden. Im Neuen Testament finden sich sehr konkrete Verhaltensanweisungen – und zwar einerseits für gewaltfreies Friedensstiften, exemplarisch in den konkreten Weisungen und Beispielen der Bergpredigt, andererseits für soldatisches Ethos, beginnend mit den Mahnungen des Täufers bis hin zur Beschreibung der Rolle von Soldaten, beispielhaft im lukanischen Doppelwerk – dem Sylvie Thonak in dem gemeinsamen Buch mit Theißen eine eigene Studie widmet (2020, 25-41). So bahnt sich schon im Neuen Testament eine Haltung im Umgang mit Soldaten an, von der man in der modernen Friedensethik wenig hört. Die Kurzformel dafür heißt: Soldaten können Christen werden, aber Christen können nicht Soldaten werden – das Zweite ergibt sich insbesondere aus der erhofften

Nähe des Gottesreichs. Doch explizit werden im Neuen Testament weder die Tätigkeit von Friedensstiftern noch die von Soldaten

mit einer politischen Friedensvision verbunden, sondern mit einer kosmischen Veränderung der Welt: Friedensstifter antizipieren eine neue Welt in kleinen Gemeinden, Soldaten repräsentieren die alte Welt, tragen aber dazu bei, den Frieden im Römischen Reich, die Pax Romana, in der Gesamtgesellschaft aufrechtzuerhalten (Theißen/Thonak 2020, 221).

Weder im Neuen Testament noch in der Folgezeit werden die alt- und neutestamentlichen Stränge miteinander verbunden. Das geschieht erst in der Neuzeit.

Erst in ihr wurden die Friedensvisionen des Alten Testaments als Ziel mit den praktischen Verhaltensweisen im Neuen Testament als Weg zu diesem Ziel kombiniert und dadurch die komplementäre christliche Friedensethik geschaffen: Soldaten halten in dieser vergehenden Welt einen Frieden aufrecht, Pazifisten antizipieren eine sich anbahnende neue Welt (Theißen/Thonak 2020, 221).

Freilich ist es keineswegs unproblematisch, den unterschiedlichen Handlungsformen eine derart prinzipielle eschatologisch getönte Differenz zuzusprechen. Denn gewaltfreie Handlungen sind in der noch nicht erlösten Welt durchaus auch unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, ob es mit ihnen gelingt, Frieden zu schaffen oder aufrechtzuerhalten. Nicht nur als »Gleichnisse des Himmelreichs«, sondern auch als gelingende Lebensform im Hier und Jetzt ist ein Frieden zu würdigen, der ohne Waffengewalt gelingt. Pragmatischer Sinn und politischer Realismus können auch bei gewaltfreiem Handeln hilfreich sein.

### ⇒ 3.2 Reiner Anselm: Differenzierungen

Reiner Anselm hat in seinem Beitrag für das »friedenstheologische Lesebuch« zur Vorbereitung der Synode der EKD 2019 den Gedanken der Komplementarität aufgenommen und ausdrücklich gefordert, wieder an die Komplementaritätsthese der Heidelberger Thesen von 1959 »anzuknüpfen«. Er wartet für diese Hochachtung der Heidelber-

ger Thesen mit einer theologischen Deutung auf: Diese Thesen hätten »zwischen den beiden konfligierenden Interpretationsweisen einer eher an Karl Barth orientierten, die Abfolge von Evangelium und Gesetz betonenden Lesart der evangelischen Ethik des Politischen und der lutherischen Position, die an der überkommenen Reihenfolge Gesetz und Evangelium festhalten wollte, zu vermitteln« gesucht (2019, 221). Theologisch geht es Anselm um die Differenz zwischen Evangelium und Gesetz, und zwar offenkundig in der »lutherischen« Fassung. Das Evangelium steht für die »Zielrichtung«, das Gesetz für den »nüchterne[n], unverstellte[n] Blick auf die Realitäten des Zusammenlebens«. Dieser Blick nötigt dazu, »die Strukturen der Gewalt und des Unfriedens so zur Kenntnis zu nehmen, dass Bedrohungen und möglichen Erpressungen entgegengetreten werden kann« und dies in einer Welt, »in der Gewaltanwendung zum Alltag gehört« (2019, 220). Bedenklich an dieser Verwendung der theologischen Figur von Evangelium und Gesetz ist allerdings, dass das Evangelium hier nur als Zielbestimmung des menschlichen Handelns und das Gesetz nur in seinem koerzitiven politischen Gebrauch in den Blick treten.

Mehr Gewicht liegt indes auf einer Unterscheidung, die Reiner Anselm von Johannes Fischer übernimmt, die aber ursprünglich auf George Herbert Mead zurückgeht und vor allem im symbolischen Interaktionismus verwendet wurde, nämlich der Unterscheidung zwischen dem konkreten Anderen und dem generalisierten Anderen. Bei ihm dient die Unterscheidung zur Plausibilisierung der Annahme, dass Moral und Religion sich am konkreten Nächsten orientieren, die Aufgabe der Politik sich dagegen auf den generalisierten Anderen richtet. Das klingt plausibel, ist es aber nicht. Auf der einen Seite orientiert sich die Moral keineswegs nur auf den individuellen Nächsten, sondern enthält Regeln, deren Einhaltung gegenüber jeder und jedem verpflichtend ist. Die Religion nimmt – von der Schöpfung bis zur Vollendung (von der Schöpfung des Menschen als Mann und als Frau bis zur Auferstehung der Toten) – die Menschheit insgesamt in den Blick und nicht nur den jeweiligen Nächsten. Zu den Aufgaben der Politik gehört auf der anderen Seite nicht nur die Bewältigung ihrer Aufgaben in einer Weise, die allen Adressaten gleichermaßen zugutekommt. Gerade in Krisensituationen sieht sie sich vielmehr zugleich dazu verpflichtet, individuelle Lebenssituationen wahrzunehmen und zu Gunsten bestimmter Menschen zu intervenieren. Die Unterscheidung zwischen dem konkreten Anderen und dem generalisierten Anderen ist folgerichtigerweise in der ethischen Debatte bisher in einer anderen Form aufgenommen worden, als Reiner Anselm das tut, zum Beispiel von Seyla Benhabib (vgl. 2011, 62-65) und Nicholas

Wolterstorff (vgl. 2013, 105-112). Für diese Autoren plausibilisiert die genannte Redeweise die Unterscheidung zwischen Menschen, *für die* wir sorgen, und anderen, *um die* wir uns sorgen. Unterschieden wird zwischen der konkreten Intervention zu Gunsten bestimmter Menschen und der Schaffung von Voraussetzungen, die sich auf die Lebensbedingungen von vielen beziehen. Zur Verdeutlichung sei noch einmal unterstrichen: Gottseidank gehört zur Politik auch die Intervention zu Gunsten bestimmter Einzelner – zum Beispiel derer, die in der Türkei rechtsstaatswidrigen Verfahren ausgesetzt sind. Und ebenso beschäftigen sich auch religiös oder moralisch motivierte Vereinigungen und Personen mit der strukturellen Verbesserung der Lebenssituation vulnerabler Gruppen und sorgen sich um sie, obwohl sie nicht für jeden einzelnen sorgen können.

Stärker noch als an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (innerhalb des einen Wortes Gottes) scheint Anselms Überlegung an der nicht explizit genannten Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment Gottes orientiert zu sein. Allerdings säkularisiert er diese Unterscheidung in markanter Weise, indem er die Sphären des Politischen und des Moralischen bzw. Religiösen so gegeneinander absetzt, dass jegliche Einflussnahme der Moral in der Politik zurückgewiesen und im Verhältnis zur Religion die Säkularisierung nicht nur des Staates, sondern auch der Politik gefordert wird. Das gilt »erst recht« (aber das heißt zugleich: nicht nur) dann, »wenn diese Moral sich als Äquivalent zum Gedanken des gebietenden Gottes versteht oder von der Religion als ein solches Äquivalent profiliert wird« (Anselm 2020, 119). Damit wird jedoch ein zuvor (im Anschluss an Reiner Anselms »Politische Ethik« im Handbuch der Evangelischen Ethik) vorgetragenes Angebot wieder zurückgenommen. Denn kurz zuvor wird nicht nur aus dem Schöpfungsglauben das Ja zur Weltlichkeit der Welt abgeleitet. Es wird zugleich der ethische Sinn von Versöhnung und Erlösung in Erinnerung gerufen, der Freiheit in Gemeinschaft sowie die Zukunftsorientierung menschlichen Lebens bejaht. Diese Aspekte stellen das Widerlager gegen eine Absolutsetzung des Politischen wie gegen eine Negation der »transformativen Kraft des Evangeliums« dar (2020, 118). Doch der Nachdruck scheint sich immer stärker auf eine Absonderung von Religion und Moral gegenüber dem Politischen zu verschieben, bis dahin, dass jedem Versuch, die Perspektiven der Einzelnen mit einem sie transzendierenden Guten zu verbinden, eine Absage erteilt wird (Anselm 2020, 119).

Gewiss kann eine solche Orientierung an diesem (vermeintlich) Guten in ein religiöses oder moralisches Überlegenheitsgefühl umschlagen und damit gegen elementare Gebote eines universalistischen Ethos verstoßen. Doch dass dieses universalistische Ethos gerade nicht auf die Reflexion von Bedingungen für ein gelingendes gemeinsames Leben (also auf das Nachdenken über das Gute) verzichten kann, sollte auch in einer liberaldemokratischen Fassung christlicher Theologie seinen Ort finden können. Denn der Frieden und erst ein gerechter Frieden ist mehr als nur der Raum für die jeweilige Selbstbestimmung der Einzelnen; sein Thema ist gerade eine Gestalt von Sozialität, in der die Selbstbestimmung der Einzelnen ihren Ort finden kann. Oder soll wirklich an die Stelle eines universalistischen Ethos ein »ethischer Multilateralismus« (Anselm 2020, 114) treten?

## ⇒ Literaturverzeichnis

Anselm, Reiner (2015): Politische Ethik, in: Huber, Wolfgang, Torsten Meireis, Hans-Richard Reuter (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München: C. H. Beck, 195–263.

Anselm, Reiner (2020): Gerechtigkeit und Frieden, in: ders.; Christian Albrecht: Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus, Tübingen: Mohr-Siebeck, 103–122.

Anselm, Reiner (2019): Gerechtigkeit und Frieden, in: Evangelische Kirche in Deutschland: Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein friedentheologisches Lesebuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 213–223.

Benhabib, Seyla (2011): Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times, Cambridge: Polity Press.

Evangelische Kirche in Deutschland (1981): Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Evangelische Kirche in Deutschland (1994): Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover.

Evangelische Kirche in Deutschland (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Evangelische Kirche in Deutschland (2019): Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein friedentheologisches Lesebuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Evangelische Landeskirche in Baden (2013): Friedenstheologie und Gottesdienste. Beschluss der Landessynode vom 24.10.2013, <https://www.ekiba.de/frieden-gerechtigkeit/kirche-des-gerechten-friedens/friedenstheologie-und-gottesdienste> (Zugriff am 15. November 2021).

Fischer, Johannes (2019): Gewaltlos in einer Zuckerwattewelt. Die Fehler in der Kundgebung der EKD-Synode zu Frieden und Gerech-

tigkeit, <https://zeitzeichen.net/node/7979> (Zugriff am 10. November 2021).

Huber, Wolfgang, Hans-Richard Reuter (1990): Friedensethik, Stuttgart: Kohlhammer.

Reuter, Hans-Richard (2013): Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Reuter, Hans-Richard (2019): »Auf der Gewalt ruht kein Segen«. Sechs Jahrzehnte Friedensethik der EKD im Rückblick, in: Evangelische Kirche in Deutschland: Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein friedentheologisches Lesebuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 67–79.

Schockenhoff, Eberhard (2018): Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg u.a.: Herder.

Theißen, Gerd (2012): Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Theißen, Gerd; Sylvie Thonak (2020): Militärseelsorge. Das ungeliebte Kind protestantischer Friedensethik?, Berlin: Lit.

Wolterstorff, Nicholas (2013): Journey toward Justice. Personal Encounters in the Global South, Grand Rapids: Baker Academic.



---

**Zitationsvorschlag:**

Huber, Wolfgang (2021): Streit um den gerechten Frieden – Aktuelle Herausforderungen der Friedensethik. (Ethik und Gesellschaft 2/2021: Friedensethik und Geopolitik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2021-art-2> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialetik**

**2/2021: Friedensethik und Geopolitik**

Peter Rudolf: Ein neuer ›kalter Krieg‹? Friedensethisch relevante geopolitische Trends

Wolfgang Huber: Streit um den gerechten Frieden – Aktuelle Herausforderungen der Friedensethik

Bernhard Koch: Die kirchliche Friedensdebatte – Beobachtungen aus philosophischer Sicht

Julian Zeyher-Quattlender: Wieviel Gewaltfreiheit verträgt der Gerechte Frieden? Zur gegenwärtigen Debatte um Aufbrüche jenseits der Rechtsethik innerhalb der evangelischen Friedensethik in Deutschland

Max Weber: To Hack Back or Not? Eine friedensethische Analyse von Cyberoperationen vor dem Hintergrund des Leitbilds des Gerechten Friedens

Nicole Kunkel: Autoregulative Waffensysteme. Automatisierung als friedensethische Herausforderung – ein Werkstattbericht