

Wege zur Überwindung des Bösen: Friedensethische Erwägungen

Volker Stümke

Die ethische Anweisung des Apostel Paulus an die christliche Gemeinde in Rom, das Böse mit Gutem zu überwinden (Röm 12,21, vgl. 1Thess 5,15), klingt nach einem überzeugenden Prinzip auch für eine gegenwärtige Friedensethik. Paulus beschreibt im 12. und 13. Kapitel des Römerbriefs mit eher allgemeinen Worten und prinzipiellen Anregungen, wie ein „vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1) aussehen könne. Nachdem er zunächst Regeln für das Miteinander innerhalb der christlichen Gemeinde skizziert, weitet er nach und nach seinen Blick und unterbreitet nunmehr auch Vorschläge zum Umgang mit anderen Menschen, zu denen seine Empfehlungen zur Überwindung des Bösen zählen (Röm 12,17–21), um dann noch weiter auszuholen und das Verhältnis der Christen zu den Amtspersonen in den staatlichen Behörden („Obrigkeit“) ebenfalls zu normieren (Röm 13,1–7). Alle paränetischen Ausführungen, so fasst er zusammen, seien Ausdruck der Nächstenliebe (Röm 13,8–10), die das Verhalten der Christen in der „Zwischenzeit“ bis zur Wiederkunft Christi bestimmen solle (Röm 13,11–14).¹ In diesem Kontext stehen also die paulinischen Vorgaben zum Umgang mit dem Bösen:

„Vergeltet niemandem Böses mit Bösem. Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann. Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden. Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben (Dtn 32,35): ‚Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr.‘ Vielmehr, ‚wenn deinen Feind hungert, so gib ihm zu essen; dürstet ihn, so gib ihm zu

¹ Vgl. Wolter 2018, 243–345; er spricht von der Liebe als der neuen ethischen Leitkategorie in diesem Abschnitt des Römerbriefs, die damit „eine übergeordnete verhaltensnormierende Bedeutung“ erhalte (245). – Herzlich bedanken möchte ich mich bei Corinna Dahlgrün und Hartwig von Schubert für ihre hilfreichen Anmerkungen.

trinken. Wenn du das tust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln' (Spr 25,21–22). Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12,17–21).

Schaut man sich diesen Abschnitt näher an, so hinterlässt er jedoch einen ambivalenten Eindruck. Auf der einen Seite ist die Abkehr vom Reziprozitätsgedanken ein starker friedensethischer Impuls. Wer auf Gutes bedacht ist und dementsprechend auf Böses nicht mit gleicher Waffe reagiert, kann, soweit es an ihm liegt, Frieden stiften oder befördern. So markiert ein Verzicht auf Rache und Vergeltung einen Ausstieg aus der Gewaltspirale – und das kann dem Gegenüber erleichtern, ebenfalls der Gewaltanwendung zu entsagen.² Auf der anderen Seite wird aber auf Rache und Vergeltung nicht verzichtet, sie werden nur aufgeschoben und an Gott als einen zornigen Richter delegiert – und das kann sogar als Steigerung der Gewalt gelesen werden, sofern die (ewige) Strafe Gottes noch härter ausfallen könnte als die (irdischen) Vergeltungsmaßnahmen der Menschen. Dazu kommt, dass die Motivation zu gutem Handeln ebenfalls den Rachegeanken aufgreift: Wer den anderen metaphorisch mit feurigen Kohlen überhäuft, verbleibt in der Steigerungslogik der Gewaltspirale und setzt nur andere Machtmittel ein.³

Diese Ambivalenz ist nach gegenwärtigem Diskussionsstand ein Merkmal wohl aller Religionen in ihrer Stellung zu Gewalt und Frieden.⁴ Grundlegend für gegenwärtige politikwissenschaftliche Debatten zu dieser Thematik ist immer noch die Systematisierung, die Volker Rittberger und Andreas Hasenclever erstmals 2000 vorgelegt haben.⁵ Sie unterscheiden drei Positionen bei der Verhältnisbestimmung von Religion und kriegerischer Gewalt:

² Für Dieter Senghaas zählt die Affektkontrolle neben dem Gewaltmonopol, der Rechtsstaatlichkeit, der demokratischen Partizipation, der sozialen Gerechtigkeit und der konstruktiven Konfliktkultur zu den sechs miteinander vernetzten Kriterien des zivilisatorischen Hexagon, die Frieden befördern. Vgl. Senghaas 1995, 196–223.

³ Sicherlich ist diese aggressive Lesart von Röm 12 exegetisch umstritten, kann man doch auch darauf verweisen, dass Gott als Richter gerechter und unvoreingenommener sein wird als involvierte Menschen, und dass die feurigen Kohlen als Bildwort für „Beschämen“ gemeint sein können. Aber genau darum geht es in der Ambivalenzthese, die Zweideutigkeit von metaphorischen Texten als zumindest wirkungsgeschichtliche Realität herauszustreichen. Zudem gibt es im Neuen Testament auch sehr deutliche gewaltaffine Texte, beispielsweise die apokalyptischen Visionen und 1Kor 6,9f., wo Paulus klare normative Vorgaben für das Gerichtsurteil Gottes formuliert: „Oder wisst ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder noch Diebe noch Habgierige noch Trunkenbolde noch Lästler noch Räuber werden das Reich Gottes ererben“.

⁴ Vgl. zum folgenden Stümke 2019b, 40–95 & Stümke 2019b, 105–157, besonders 57–59.

⁵ Rittberger / Hasenclever 2016, 45–78.

1. Die Primordialisten betonen, dass Religionen als „eigenständige Wirkmächte in der Weltpolitik“ eine direkte Ursache kriegerischer Gewalt seien.⁶ Näherhin kann man im Anschluss an Douglas Pratt differenzieren, dass entweder Gewalt ein Bestandteil jeder Religion sei, oder aber, dass es bestimmte Religionen gebe, die besonders gewaltaffin seien.⁷ Die Stärken dieser Position liegen darin, dass sie zum einen die Dynamik von Religion erfasst haben und zum anderen festhalten, dass es Religionen nicht ohne Glaubensaussagen gibt: Religiöse Gewissheiten seien eine den Gläubigen prägende und somit auch sein Handeln leitende Kraft – man denke bspw. an einen religiös legitimierten Aufruf zum „heiligen Krieg“. Gegen die Primordialisten spricht erstens, dass manche Konflikte schwerlich mit Religion zu tun haben. Zweitens muss eingewandt werden, dass Religion als der eine Kultur oder einen Staat dominierende Faktor zu undifferenziert gesehen wird; schließlich gibt es kaum noch Staaten, die von nur einer Kultur oder Religion dominiert werden.
2. Für die Instrumentalisten ist demgegenüber die Religion in kriegerischen Konflikten nur ein Epiphänomen, die wahre Ursache für politische Gewalt sei ein Verteilungskampf um knappe Ressourcen, der von Eliten ausgefochten werde. Mit der Rede vom Instrument kann man näherhin ausdrücken, dass Religion nur ein Vorwand sei, man kann aber auch der Religion die Funktion als Katalysator zuschreiben und schließlich kann man sie wirklich als Werkzeug verstehen, das direkt in die Machtkämpfe involviert werde. Diese Lesart kann weitaus besser erklären, warum es auch nicht religiös konnotierte Gewalt gibt und warum Menschen auch in pluralistischen Konstellationen friedlich zusammenleben können: Erst politische Aufwiegler beginnen den Konflikt. Daher sind auch viele religiöse Menschen von diesem Ansatz angetan, stellt er doch klar, dass die Religion an sich friedlich sei und nur von „bösen Menschen“ missbraucht werde. Schließlich spricht für diesen Ansatz, dass er die Konfliktursache geerdet hat. Gegen die Instrumentalisten spricht, dass die Rolle des Anführers zu einseitig betont wird. Zudem wird das eigene Profil eines Instruments nicht bedacht: Weder ist jedes Instrument zu jedem Zweck einsetzbar (man kann mit einer Wasserwaage kein Loch in die Wand bohren), noch beherrscht jeder Player jedes Instrument (nachdem Saddam Hussein jahrelang Muslime drangsaliert hatte, verhallte sein Aufruf, alle Muslime müssten ihm gegen den amerikanischen Kreuzzug beistehen, weitgehend wirkungslos).
3. Um die beiden monierten Einseitigkeiten zu vermeiden, hat der Konstruktivismus gleichsam eine Synthese versucht. Die meisten Friedensforscher vertreten inzwischen

⁶ Rittberger / Hasenclever 2005, 136–156 (Zitat: 136).

⁷ Pratt 2017, 4.

diese Position, so auch V. Rittberger und A. Hasenclever. Entscheidend für sie ist der Rekurs auf die intersubjektiven Strukturen von Religion. Zwar könne man Religionen durchaus mit Werkzeugen vergleichen, aber dieser Vergleich sei begrenzt, denn erstens hätten Religionen als solche ein eigenes Profil und zweitens könnten sie im Verlauf eines Konflikts eine Eigendynamik entwickeln, sie könnten also einen Streit entfachen oder beruhigen; ebenso könnten sie später den Streit verschärfen oder friedliche Auswege aufzeigen und am Ende könnten sie am Hass festhalten oder für Versöhnung eintreten. Das einfache Schema von Ursache und Wirkung ist demzufolge für Religion in Konflikten unpassend, weil adynamisch. Hans Gerhard Kippenberg beschreibt in vier Schritten, wie sich der Bezug auf Religion im Konfliktverlauf steigern kann: Zuerst werde die Situation religiös (und nicht politisch) wahrgenommen. Solche Situationsdefinition ebne dann den Weg für reale Konsequenzen (Thomas-Theorem), indem zweitens die Protagonisten ihr Handeln ebenfalls religiös erläuterten, was drittens durch die religiöse Gemeinschaft bestätigt und verstärkt werde. Nun sei es so weit, dass viertens die religiöse Gewaltsprache eine kriegerische Handlung religiös weihe; es entstehe eine performative Sprachhandlung.⁸ Vergleichbar stellt Mariella Ourghi fest, dass auch der Jihad als religiöse Rahmung und Sinndeutung von Gewalt sich entwickle: „Religiöse Gewalt ergibt sich weder aus den religiösen Texten an sich noch aus politischer, sozialer oder ökonomischer Unterdrückung allein, sondern erst aus den Wechselwirkungen der Faktoren“⁹. Damit hat sie nicht bestritten, dass es gewaltaffine Texte im Islam und solche Formen der Unterdrückung in der Welt gebe, sehr klar aber festgehalten, dass erst der (von Menschen konstruierte) Verlauf des Konflikts zu einem Religionskrieg (oder zu einer religiösen Ablehnung der konkreten Gewalt) führen werde. Schließlich spricht auch der empirische Befund, dass nicht alle Religionen zu allen Zeiten und an allen Orten gleichermaßen gewaltaffin gewesen seien, dafür, Religionen als eine dynamische Kraft mit eigenem Profil wahrzunehmen.

Die unterschiedlichen Reaktionsmöglichkeiten der jeweiligen Religion und ihrer Protagonisten auf politische Konstellationen und auf „Böses“ hängen also einerseits wesentlich mit ihren religiösen Quellen und Überzeugungen zusammen, andererseits eröffnen diese Quellen unterschiedliche Optionen und Lesarten – und damit sind wir wieder bei der Ambivalenz der Textpassage aus Röm 12, die man sowohl als friedensethischen Impuls wie als raffinierte Gewalttaktik interpretieren kann.

⁸ Kippenberg 2015, 61–82.

⁹ Ourghi 2015, 97–109 (Zitat: 109).

Dem Thema der Tagung und des nunmehr vorliegenden Buches folgend möchte ich nun im Ausgang von Röm 12f. auf die friedensethischen Implikationen der christlichen Religion eingehen: Welche Argumente und Überzeugungen finden sich, die präzisieren, wie man das Böse mit Gutem überwinden kann?¹⁰ Näherhin möchte ich dabei zwei Gedankengänge unterscheiden. Zuerst möchte ich auf drei prominente wissenschaftliche Differenzierungen in der christlichen Theologie rekurrieren, die einer Selbstverabsolutierung des Christentums entgegenstehen, vielmehr zu einer Selbstrelativierung anraten und damit friedensethisch als Deeskalationsstrategie gewürdigt werden sollen. Im zweiten Abschnitt möchte ich dann die christliche Rede von der Versöhnung auf ihre friedensethischen Implikationen hin befragen. Beides wird im Rahmen eines Aufsatzes nur als Überblick möglich sein.

1. Selbstrelativierungen des christlichen Glaubens

Sich selbst relativieren zu können ist eine Gegenreaktion auf die Gefahr einer Selbstverabsolutierung. Man bestimmt seinen eigenen Ort und räumt damit ein, dass andere ihren Ort ebenfalls einnehmen können. Charles Kimball hat aufgewiesen, dass die christliche Religion dann gefährlich wird, wenn sie sich selbst verabsolutiert.¹¹ Wenn ihm folgend die politische Gefahr der christlichen Religion also darin besteht, dass sie aus Treue zu dem einen und wahren Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit alles mit eschatologischer Dringlichkeit und soteriologischer Relevanz belegt und dementsprechend keine Kompromisse und keine Zwischenschritte mehr akzeptiert, dann besteht die primäre Gegenreaktion in einer Selbstrelativierung der Religion, die andere und anderes neben sich stehen lässt und damit bereit ist zu Ausgleichsverhandlungen und Kompromissen. Allerdings kann solche Selbstrelativierung nicht von außen kommen, weil wir als Christen (ebenso wie Angehörige anderer Religionen) es uns verbitten würden, von

¹⁰ Andere Religionen werden also nicht einbezogen – aus den folgenden Gründen: Erstens bin ich kein Fachmann für andere Religionen und ein oberflächliches Urteilen wäre unangemessen. Zweitens legt der Hinweis auf die grundsätzliche Ambivalenz aller Religionen es nahe, vor der eigenen Haustür zu kehren und nicht über nachlässige Nachbarn zu schimpfen (Mt 7,3–5). Damit hängt drittens zusammen, dass eine kritische Analyse der Stärken und Gefahren der eigenen Religion eine Diskussion auf Augenhöhe mit Vertreter*innen anderer Religionen (und Weltanschauungen) hoffentlich erleichtert – auch wenn ich an dieser Stelle stärker auf die positiven Impulse (und nicht so sehr auf die Gefahren) eingehen werde. Das Gefahrenpotential der christlichen Religion habe ich bspw. dargelegt in dem Aufsatz „Religion als Kriegstreiber oder Friedensstifter. Theologische Perspektive“, der in einer Veröffentlichung der Eugen-Biser-Stiftung erscheinen wird.

¹¹ Vgl. Kimball 2002. Näherhin unterscheidet er fünf Faktoren, die anzeigen, wann und wie ein solcher Prozess zu befürchten ist: (1) absolute truth claims; (2) blind obedience, (3) establishing the „ideal“ time, (4) the end justifies all means und (5) declaring holy war.

anderen gesagt zu bekommen: Nimm Deinen Glauben und Deinen Gott doch nicht so wichtig. Doch es gibt auch Gedankengänge aus unserer eigenen Tradition, die vor einem gewaltaffinen religiösen Eifer warnen; aus meiner Sicht sind drei besonders stark:

1) Der eschatologische Vorbehalt: Der bereits zitiert Vers Röm 12,19 enthält, wenn man ihn mit Röm 14,10–13 zusammenliest, einen friedensethischen Impuls:

„Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: ‚Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr‘. [...] Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtetest du deinen Bruder? Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden. Denn es steht geschrieben: ‚So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir sollen sich alle Knie beugen, und alle Zungen sollen Gott bekennen‘. So wird nun jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben. Darum lasst uns nicht mehr einer den andern richten; sondern richtet vielmehr darauf euren Sinn, dass niemand seinem Bruder einen Anstoß oder Ärgernis bereite.“

Die notierte Ambivalenz in Röm 12 wird durch die folgenden Verse abgemildert, indem Paulus (gleichsam konstruktiv) den friedensethischen Aspekt entfaltet: Der Verweis auf den richtenden Gott dient demnach nicht dazu, nur die Vollstreckung des letztlich von mir gefällten Urteils an den Allmächtigen und seinen Zorn zu delegieren, vielmehr wird Gott wirklich als der Richter anerkannt, der selbst das Urteil über jeden Menschen sprechen wird. Und das schließt den Sprecher bzw. Autor ein – diese Selbstreflexion auf „meine“ Stellung vor Gott und neben den anderen Menschen enthält die friedensförderliche Selbstrelativierung. Allein Gott wird über den rechten Glauben und das ewige Leben aller Menschen (mich eingeschlossen) befinden und entscheiden – und zwar erst im Jüngsten Gericht.

Diese theologische Einsicht ist keine Relativierung des exklusiven Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens, wohl aber eine Vertagung der endgültigen Verifikation oder Falsifikation dieser Wahrheit. Und vor allem ist es eine Selbstrelativierung des Glaubens, der sich nicht mit Gott und dessen Urteil identifiziert: „indem ich die Grenze des jüngsten Tages setze, steige ich selbst vom Stuhl des letzten Richters herab“¹². Die Selbstreflexion führt also dazu, die eigene Vergottung, die Verabsolutierung meiner Überzeugungen zu relativieren, ohne ihren Anspruch zu nivellieren. Das Resultat ist keine Gleichgültigkeit gegenüber den Übeln dieser Welt, sondern die Begrenzung meiner Zuständigkeit, und die impliziert eine kritische Rückfrage an die Berechtigung meiner Rachegefühle. Paulus hält am Endgericht fest und unterstreicht damit, dass

¹² Ricoeur 1974, 35.

die Täter nicht das letzte Wort haben und auf ewig über ihre Opfer triumphieren werden.¹³ Das Endgericht verleiht der Hoffnung Ausdruck, dass die Opfer ins Recht gesetzt und die Schuld der Täter benannt werden¹⁴ und widerspricht damit einem zynischen Atheismus.¹⁵ Aber Paulus betont auch, dass dieses Gericht allein durch Gott vollzogen werden wird und diese Subjektstellung Gottes verhindert eine eschatologische Aufladung menschlichen Handelns: Nicht wir werden die Gerechtigkeit für Täter und Opfer realisieren. Wer das Böse mit Gutem überwinden will, der muss sich dementsprechend die Begrenzungen des eigenen Handelns vor Augen führen. – Diese Einsicht steht nun aber in Spannung zur politischen Aufgabe, für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen, Täter zu bestrafen und Opfer zu schützen oder zumindest zu entschädigen. Das leitet über zur zweiten Selbstrelativierung des christlichen Glaubens.

2) Die Zweiregimentenlehre: Nicht nur Gott, ebenso die weltlichen Herrscher üben Macht auch in der Form von Gewalt aus, regieren die Menschen, erwarten Gehorsam und wollen (ihre Vorstellung von) Gerechtigkeit verwirklichen. Wie verhalten sich diese beiden Machthaber nun zueinander und wie sollen sich die Christen zu ihnen positionieren? Im Neuen Testament gibt es drei Antworten auf diese Frage: Während Jesus ein Nebeneinander (Mt 22,21: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“) skizziert und die apokalyptischen Texte (wie Lk 21) ein Gegeneinander bis hin zum Endkampf schildern, hat Paulus in Röm 13,1–7 ein Miteinander von Gott und weltlicher Obrigkeit entfaltet:

„Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott angeordnet. Darum: Wer sich der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Anordnung; die ihr aber widerstreben, werden ihr Urteil empfangen. Denn die Gewalt haben, muss man nicht fürchten wegen guter, sondern wegen böser Werke. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes, dann wirst du Lob von ihr erhalten. Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zuzugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst. Sie ist Gottes Dienerin und vollzieht die Strafe an dem, der Böses tut. Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.

¹³ Vgl. Bayer 1991, 68–99.

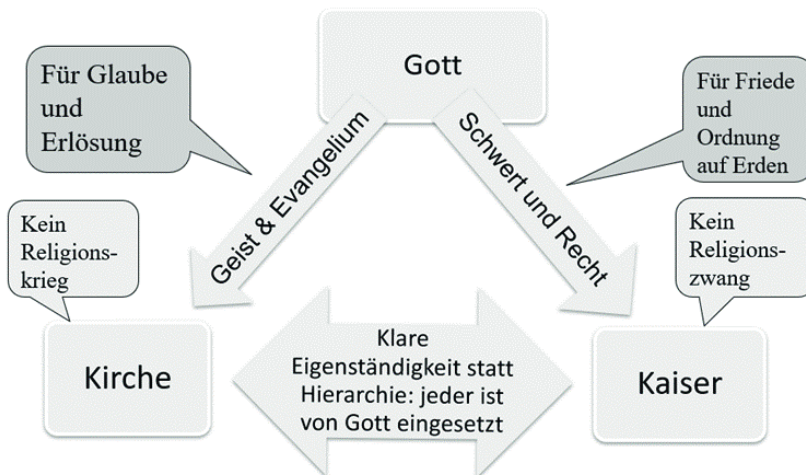
¹⁴ Vgl. Moltmann 1991, 74–88. Moltmann unterscheidet näherhin die „Recht schaffende Gerechtigkeit Gottes für die Opfer“ (77) von der „rechtfertigende[n] Gerechtigkeit Gottes für die Täter“ (80).

¹⁵ Einen sehr pointierten Beleg für solchen zynischen Atheismus bietet Georg Büchner in der Ersten Entwurfsstufe zu Woyzeck im Munde eines Barbiers: „Was kann der liebe Gott nicht, was? Das Geschehene ungeschehn mache. Hähähäh!“ (zitiert nach: Büchner 1999, 202). Das hämische Gelächter drückt eine aktive Form des Atheismus aus, in dem Gott durch die von Menschen geschaffenen Taten widerlegt, überflüssig gemacht wird.

Deshalb zahlt ihr ja auch Steuer; denn sie sind Gottes Diener, auf diesen Dienst beständig bedacht. So gebt nun jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.“

Während die Schlussätze das jesuanische Nebeneinander entfalten, bieten die vorangehenden Verse eine theologische Einrahmung: Die weltliche Staatsgewalt hat nicht nur ihren Bereich, den die Christen akzeptieren sollten, sondern dieser Bereich sei samt den damit verbundenen Aufgaben von Gott so gewollt. Daher sollen sich die Christen hier unterordnen und gehorsam sein (Tit 3,1f.). Dieses Miteinander impliziert wiederum eine Relativierung nunmehr des Gehorsams: Nicht nur Gott, sondern auch der weltliche Herrscher darf Befehle erteilen, die der Christ befolgen soll, solange sie nicht im Widerspruch zu Gott stehen (Apg 5,29). Der „vernünftige Gottesdienst“ der Christen in der Welt (Röm 12,1) umfasst also auch den politischen Bereich, in dem Christen mitwirken können – wobei diese Mitwirkung von Paulus angesichts sowohl des erwarteten Weltendes wie der antiken Herrschaftsformen noch wenig profiliert worden ist.

An dieser Stelle hat Martin Luther mit seiner Zweiregimentenlehre eine weiterführende Konzeption vorgelegt¹⁶. Der Reformator hat zwei Regierweisen Gottes auf dieser Welt (und im Kampf gegen die widergöttlichen Kräfte) unterschieden: das geistliche (Kirche) und das weltliche (Staat) Regiment. Nicht mehr der Christ (von Röm 13), sondern die Institutionen, die ihm Befehle erteilen, sind also nun im Fokus. Dementsprechend stehen nicht mehr Gott und der Kaiser, sondern die Kirche und der Staat nebeneinander.



Luthers Zweiregimentenlehre

¹⁶ Vgl. dazu Stümke 2015, 215–241.

Die Unterscheidung von zwei Herrschaftsweisen ist an sich noch nichts Neues. Innovativ ist allerdings die genaue Zuordnung und Verhältnisbestimmung, die Luther vornimmt: Beide Regimenter seien erstens gleichermaßen von Gott eingesetzt worden und sie stünden zweitens mit eigenen Aufgaben und mit unterschiedlichen Mitteln nebeneinander. Die Kirche wie der Staat dürfen sich selbst demzufolge weder als absolute Größe noch als totalitäre Instanz setzen, denn sie sind beide von Gott eingesetzt (also nicht absolut) – und zwar nebeneinander (also nicht totalitär), so dass der Streit (im Mittelalter zwischen Kaiser und Papst) um die Führungsrolle gegenstandslos wird. Auch hier wird also eine Selbstrelativierung nunmehr der Kirche vollzogen. Sie steht nicht nur unter Gott (was wir bereits aus Röm 12,19 entnehmen), sie steht dort zusammen mit den weltlichen Machthabern, also auf einer Stufe mit dem Kaiser, denn beide haben göttliche Aufgaben zugesprochen bekommen. Desgleichen wird auch dem weltlichen Herrscher ein Platz unterhalb Gottes und neben der Kirche zugewiesen; der Staat ist eben nicht der sterbliche Gott (Hobbes)¹⁷, sondern gleichsam (also unter den historischen Bedingungen Luthers) der weltliche Papst.

Die Verbindung der Einsetzung beider Regimenter mit jeweils bestimmten Aufgaben und dementsprechenden Mitteln zielt auf ein funktionales Nebeneinander der beiden Mächte: Die Kirche soll mit Wort und Sakrament die Menschen zu Jesus Christus führen, der Staat soll durch das Recht und notfalls auch mit Gewalt ein friedliches und geordnetes Zusammenleben der Menschen sichern; bei Luther finden sich also deutliche Impulse für das staatliche Gewaltmonopol und für einen Rechtsstaat. Mit Blick auf die Kirche besagt diese Relativierung: Sie ist weder Gott noch der Staat. Sie entscheidet weder über das Seelenheil, noch darf sie zu einem heiligen Krieg aufrufen. Wohl aber hat sie auch dem Staat gegenüber die Aufgabe, Gottes Wort als Evangelium und Gesetz zu verkündigen. Wer das Böse mit Gutem überwinden will, muss daher präzisieren, ob er das friedliche Zusammenleben in der Welt oder die innere Zufriedenheit des Menschen befördern möchte und sich damit verbunden klar machen, dass er unterschiedliche Mittel und verschiedene Akteure dafür einbeziehen sollte. Der friedensethische Impuls besteht dementsprechend darin, dass die Kirche ihre Botschaften keinesfalls als Begründung für politische Gewaltanwendung verfälschen darf, vielmehr an die Begrenzung legitimer Gewaltanwendung erinnern soll. Ein Krieg ist erstens eine weltliche Angelegenheit und steht zweitens weltlich zumindest in Spannung, wenn nicht im Widerspruch zum Friedensauftrag der Politik.¹⁸

¹⁷ So beschreibt Hobbes 1998, 134f. im 17. Kapitel den absolutistisch regierenden Souverän. Bei aller Nähe, die man sonst zwischen Luther und dem politischen Realismus finden kann, markiert Luthers klare Unterordnung der Obrigkeit unter Gott doch eine wichtige Differenz.

¹⁸ Zumindest angemerkt werden soll, dass die Zweiregimentenlehre gleichermaßen eine Relativierung der Staatsmacht beinhaltet. Der Staat und seine Protagonisten stehen ebenso unter Gott und neben dem geistlichen Regiment. Ihnen ist es demzufolge erstens untersagt, sich selbst zu verabsolutieren, der Gehorsam, den er von seinen Bürgern verlangen kann, ist klar begrenzt durch seine Unterordnung

Dazu kommt noch eine dritte faktische Relativierung: Die Kirche steht nicht nur unter Gott und neben der weltlichen Obrigkeit, sie steht zudem auf dem Feld der Religion in faktischer Konkurrenz zu anderen Religionen. Das mögen zwar aus Luthers Sicht klarer als für uns heute Irrlehren sein, aber für die Kirche besagt dies damals wie heute, dass sie diese Irrlehren weder rächen (das bleibt Gott vorbehalten) noch bekriegen (das Schwert gehört in die Verfügungsgewalt des Staates) darf. Sie hat allerdings den Auftrag, diese „Irrlehrer“ mit dem Wort zu widerlegen – und das gilt Luther folgend für „Irrlehrer“ aller Art, also für christliche Ketzer, für Angehörige aller nicht-christlichen Religionen (für ihn namentlich Juden und Muslime) und auch für Atheisten und Philosophen. An dieser Stelle wird die dritte Selbstrelativierung weiter differenzieren.

3) Der Dialog mit der Philosophie: Auch hier findet sich der Anknüpfungspunkt im Römerbrief, nämlich in der Aufforderung des Paulus in Röm 12,1–2, einen vernünftigen Gottesdienst zu gestalten:

„Ich ermahne euch nun, Brüder und Schwestern, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr euren Leib hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst. Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

Der Apostel erteilt den Christen einen Prüfauftrag, sie sollen den Willen Gottes erkennen, der nicht identisch sein muss mit dem, was in der Welt gilt. Allerdings wird dieser Wille auch nicht mit dem biblischen Befund oder der evangelischen Botschaft identifiziert, sondern vielmehr als Ausrichtung auf das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene profiliert, wodurch sich faktisch eine Schnittmenge mit dem Bestreben der Philosophie ergibt, die klassisch als Suche nach dem Guten, Schönen, Wahren und Einem verstanden worden ist. Das eröffnet zumindest die Möglichkeit, auch philosophisch zu eruieren, worin der Wille Gottes liegen kann. Allerdings bleibt eine gewaltige Hürde: Zunächst muss der Christ dazu seinen Sinn erneuern, sich also inhaltlich auf das Evangelium einlassen. Der christliche Glaube wird also nicht zu einer philosophischen Schulmeinung relativiert, wohl aber wird die Möglichkeit eines Dialogs implizit angedeutet.

unter Gott. Er steht zweitens neben dem geistlichen Regiment und muss daher akzeptieren, dass es Bereiche oder Belange menschlichen Zusammenlebens gibt, die nicht er zu bestimmen hat; er ist also kein totaler Staat. Darüber hinaus hat er Vorgaben von Gott erhalten, ist also kein Selbstzweck, sondern dient bestimmten Zielen, nämlich dem Erhalt von Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit.

Dieser Dialog zwischen christlichem Glauben und Philosophie ist von Benedikt XVI. grundlegend gewürdigt worden. In seiner Regensburger Rede hatte der damalige Papst 2006 betont, dass historisch wie sachlich für die Kirche wie für alle Christen der kritische Diskurs mit der Vernunft unverzichtbar sei. Schon historisch sei bemerkenswert, dass sich die Christen in den ersten Jahrhunderten intensiver mit der Philosophie als mit anderen Religionen oder mit der Politik auseinandergesetzt hätten. Und sachlich sei ein solcher Diskurs damals wie heute für beide Seiten weiterführend: Der Glaube votiere mit der Rede von Gott gegen eine Verkürzung der Vernunft um metaphysische Fragen, die Vernunft wiederum verhindere durch kritische Argumente fundamentalistische Selbstabschließungen des Glaubens.¹⁹ Solche Fundamentalismen seien nicht nur für das Zusammenleben, sondern auch für den Glaubenden selbst gefährlich.²⁰ Daher sollte der Glaube auch von sich aus interessiert sein, dieses Risiko zu minimieren. Glaube und Vernunft bräuchten sich also wechselseitig, um die jeweiligen „Pathologien“²¹ zu überwinden.

Die durch das Gespräch mit der Philosophie implizierte Selbstrelativierung des Glaubens besteht darin, dass man als Christ nicht mehr beansprucht, alles (besser) zu wissen. Denn ein Diskurs unterscheidet sich von einer Belehrung oder einem Befehl eben genau dadurch, dass er die wechselseitige Möglichkeit der Modifikation, des Erkenntniszugewinns und auch des Abbaus von Irrtümern oder Kurzschlüssen einschließt. Und diese Modifikationen können einerseits auf kritischen Rückfragen beruhen, andererseits aber auch aus neuen und gemeinsamen Herausforderungen erwachsen. Einerseits müssen wir uns also fragen lassen, wie bestimmte Glaubensaussagen sich zu wissenschaftlichen Erkenntnissen in Position setzen lassen. Andererseits stehen die vielen unterschiedlichen Wissenschaften gemeinsam vor neuen Herausforderungen und müssen sich jeweils fragen lassen, welche Lösungsimpulse sie beisteuern können. Wer das Böse mit Gutem überwinden will, sollte sich (diskursiv) bewusst machen, inwiefern das von ihm als böse oder gut Bezeichnete auch für andere Menschen mit diesen starken Wertungen verbunden ist.

Der Christ nimmt demnach zur Welt und ihren Einsichten, Fragen und Problemen eine Stellung ein, die bereits Friedrich Gogarten als fragendes Nichtwissen um das Ganze bezeichnet

¹⁹ Vgl. Benedikt XVI. 2007, 15–26 und Benedikt XVI. 2012, 17–26.

²⁰ Söding 2015, 89–123 verdeutlicht am Apostel Paulus, welche gewaltaverten Kräfte im christlichen Glauben stecken. Paulus steht erstens für eine Selbstkritik am religiösen Eifer; sein Versuch, religiöse Überzeugungen mit Gewalt zu erzwingen, wird von ihm selbst als Sünde erkannt. Zweitens setzt er (seit dem Damaskuserlebnis) auf Aufklärung, er vermittelt das Evangelium (ohne Gewalt) durch das Wort und er argumentiert dabei oft mit „Schriftbeweisen“. Schließlich besteht seine Theologie in der Lesart der Macht und der Gerechtigkeit Gottes als Liebe; das Kreuz Christi stehe für ihn gegen jede Legitimierung politischer Gewalt.

²¹ Ratzinger 2005, 39–60, 56.

hatte:²² Der Christ fragt also einerseits nach Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit und andererseits gibt er zu, dass er nicht Gott ist und eben nicht alles weiß. Benedikt führt diesen Gedanken weiter, indem er positiv das Fragen als eine diskursive Suche versteht, so dass er keiner selbstzufriedenen Abschottung von Christen das Wort redet.

Weiterführend wäre aus gegenwärtiger Perspektive eine Erweiterung des Kreises der Gesprächspartner über die Philosophie hinaus auf nicht-christliche Religionen, sofern auch diese in einen kritischen und (angesichts der eigenen Ambivalenz als Religion) selbstkritischen Diskurs einsteigen mögen – aber das kann und muss ich hier nicht ausführen, weil sich die dritte Form der Selbstrelativierung durch die Akzeptanz von „Konkurrenten“ auf demselben Themenfeld mit der Einbeziehung der Religionen als Diskurspartner nur deskriptiv erweitern, nicht aber grundlegend ändern würde. Allerdings darf solche Erweiterung nicht dazu führen, dass die Religionen sich nur noch untereinander verständigen; die Ambivalenz aller Religionen, von Benedikt XVI als Gefahr der fundamentalistischen Selbstabschließung bezeichnet, kann durch die Philosophie als externen Gesprächspartner weitaus besser wahrgenommen und kritisch hinterfragt werden als in einem internen Austausch religiöser Menschen.

Drei Selbstrelativierungen des christlichen Glaubens und der Kirche habe ich damit als friedensethische Impulse im Anschluss an Röm 12f. entfaltet. In der Selbstunterscheidung von Gott, die präzise eine Unterordnung besagt, in der Selbstunterscheidung von der weltlichen Macht, die neben der Kirche steht, und in der wechselseitigen Angewiesenheit auf die philosophische Analyse Gottes und anderer metaphysischer Begriffe nimmt der christliche Glaube seinen Ort in der Welt ein. Der Gefahr in Röm 12, den Rachegeleuten angesichts der Erfahrung von Bösem freien Lauf zu lassen, wird somit eine dreifache Absage erteilt: Erstens ist es allein Gott, der endgültige Urteile fällen und vollziehen wird – und zwar im jüngsten Gericht und nach seinem Maßstab. Zweitens gehören auch weltliche Gewaltmaßnahmen nicht zu den Handlungen der Kirche, Rache (bspw. in der Form der Fehde) ist vielmehr durch das staatliche Gewaltmonopol und seine Rechtsprechung ersetzt worden. Drittens wird die Philosophie warnen, dass solche Rachegeleüste keineswegs dem Guten, Wohlgefälligen und Vollkommenen entsprechen, und dass ihr Ausleben vielmehr unbeherrscht wäre. Damit wird die andere Lesart des Paulus gestärkt, in der Nachfolge Christi das Böse mit Gutem zu überwinden.

²² Gogarten 1958, 139. Vgl. dazu die Empfehlung, über die letzten Fragen im Modus eines wissenden Nichtwissens zu reden, von Reder 2014, 408.

2. Versöhnung als friedensethischer Impuls

Dass ein Christ, der das Böse mit Gutem zu überwinden sucht, in der Nachfolge Christi steht, wird von Paulus zwar in Röm 12f. nicht explizit gesagt, findet sich aber ansonsten als biblische Aussage. Dabei ist Nachfolge nicht nur ethisch zu verstehen, also als Auftrag, dem Weg Jesu Christi zu folgen und seine Anweisungen zu beachten, sondern auch soteriologisch als Partizipation an seinem Heilswerk, was schon basal durch die Selbstbezeichnung als Christen zum Ausdruck gebracht wird. Als Christen sind wir durch den Sohn Gottes freigekauft worden aus der Herrschaft des Gesetzes und haben damit selbst die Sohnschaft erlangt, sind also nicht mehr unmündig, sondern mündig geworden (Gal 4,4–7). Dieses Heilswerk Gottes kann Paulus nicht nur als Loskauf beschreiben, sondern bspw. auch als Sündenvergebung (Röm 5,12–19), als Sühne (Röm 3,25f.) und als Versöhnung (2Kor 5,19–21). Die ethische Konsequenz wird dann in derselben Redeweise dargelegt: Der befreite Sohn (und die befreite Tochter – Gal 3,28) soll in dieser christlichen Freiheit leben und sich nicht wieder selbst versklaven oder versklaven lassen (Gal 5,1). Wem die Sünden vergeben worden sind, der soll nun auch anderen vergeben (Kol 3,12f.). Wessen Sünden durch Christi Blut gesühnt wurden, lebt in einem durch Frieden, Geduld und die Liebe Gottes gekennzeichneten Raum (Röm 5,1–5). Wer das Wort der Versöhnung gehört und angenommen hat, der wird es weitertragen, damit auch andere an dieser Versöhnung Anteil gewinnen (2Kor 5,18–20). So wird die Versöhnung als Werk Gottes zu einem friedensethischen Impuls für Christen, der nun noch in zweifacher Hinsicht etwas näher dargelegt werden soll.²³

1) Die persönliche Ebene: Die Konsequenzen der Versöhnung Gottes für einzelne Christen und ihr Zusammenleben in der Gemeinde werden im Neuen Testament mehrfach entfaltet. Immer geht es darum, dass man Christus folgt und sich für andere Menschen einsetzt (Phil 2,3–8), dass man entsprechend der erfahrenen Vergebung nun auch anderen die Schuld vergibt (Mt 6,12), dass man als Friedensstifter den erfahrenen Frieden mit Gott auch weltlich realisiert (Mt 5,9) und dass man auch als Gemeinde mit den unterschiedlichen Begabungen einträchtig zusammenlebt (1Kor 12) und Grenzen der Herkunft überwindet (Eph 2,13f.). Die erfahrene Versöhnung mit und durch Gott ist das Movens, das zur Zufriedenheit und damit zu einem selbstlosen Handeln des Christen führt. Auch wenn die biblische Idealschilderung in der Realität nicht ohne Brüche und Rückfälle umgesetzt worden ist, wofür ja schon die Ermahnungen und Aufforderungen im Neuen Testament selbst sprechen, so lässt sich andererseits ebenso

²³ Vgl. Friese 2010, 87f., der auf die Unterscheidung zwischen einer sozialen *reconciliatio* und einer persönlichen *expiatio* verweist.

wenig leugnen, dass „religionsbasierte Akteure“ diesen christlichen Impuls umgesetzt haben.²⁴ Gerade in den gegenwärtigen Diskussionen zur Etablierung einer Friedensordnung nach Beendigung der Waffengewalt (post conflict) wird immer wieder betont, dass auch die Gesinnung (Herzen) der Menschen transformiert werden müsse, um nachhaltig vom Krieg zum Frieden zu gelangen – und das leistet (vielleicht nicht nur, aber jedenfalls auch) die christliche Versöhnungsbotschaft.²⁵ Da hier derzeit Konsens besteht, muss ich diesen Aspekt nicht weiter vertiefen, sondern wende mich der politischen Ebene zu.

2) Die politische Ebene: „Ein ungelöstes Problem der Ethik besteht allerdings darin, daß Versöhnung zumeist stillschweigend nach dem personaethischen Modell der Versöhnung zweier Personen gedacht wird, welches sich aber als unzureichend erweist, wenn es auf der soziaethischen Ebene um die Bewältigung von Konflikten zwischen Gruppen, Völkern und Gesellschaften geht“²⁶. Denn bei dem Verhalten größerer Gruppen zueinander sind auf allen Seiten immer mehrere und unterschiedliche Personen betroffen. Das beginnt beim Verzicht auf Gewalt und dem Erdulden von Leiden, das der einzelne Christ für sich (idealiter) akzeptieren möge, das er aber nicht einfach auf eine Gruppe von Menschen, der er angehört, übertragen kann. Dieser Unterschied zwischen persönlicher Notwehr und sozial eingebetteter Nothilfe ist auch für die Friedensethik höchst relevant.²⁷ Zudem lässt sich die Rede von Tätern und Opfern in einer

²⁴ Vgl. Weingardt 2007, 379ff. – Erwägungen zur Umsetzung der Versöhnung in konkretes Versöhnungshandeln finden sich bei van de Loo 2009. Sie gliedert ihre Ausführungen durch die Unterscheidung zwischen dem personalen und dem sozialen Paradigma.

²⁵ Vgl. Lohmann 2020, 15–42. Er referiert als einen (berechtigten) Kritikpunkt an der Friedensdenkschrift der EKD von 2007, dass sie zu einseitig auf das Recht als den Königsweg zum Frieden fokussiert sei und die „Transformation der Herzen“ (32) durch kirchliche Bildungsarbeit hin zu einer „Friedensspiritualität“ (34) vernachlässigt habe. Keineswegs solle mit diesem Einwand die Friedenspolitik gegen diese Bildungsbemühungen ausgespielt werden, vielmehr müssten beide Ansätze „miteinander kombiniert werden“ (37).

²⁶ Körtner 1999, 133.

²⁷ So sind Luthers Ausführungen im 28. Abschnitt der Freiheitsschrift von 1520 zum Umgang mit einem Tyrannen, der unrechte Forderungen an den Christen stellt, für den einzelnen Christen wegweisend, für ein politisch verantwortliches Verhalten von Christen hingegen nicht: Der Christ solle diese Forderungen erfüllen, solange sie nicht gegen die Clausula Petri (Apg 5,29) verstoßen, weil das seinem Seelenheil nicht schaden könne (vgl. WA 7, 36f.). Die Sachlage würde sich jedoch ändern, wenn diese tyrannischen Forderungen das Wohlergehen seiner Mitbürger beschränkten. Sehr klar formuliert Luther diese Haltung in der Obrigkeitsschrift von 1523 mit Bezug auf die Anwendung von Gewalt: „Das Schwert soll kein Christ für sich und seine Sache führen noch anrufen; doch für einen anderen kann und soll er es führen, damit der Bosheit gesteuert und die Rechtschaffenheit geschützt werde“ (WA 11, 260, 17–20). Ob das Schwert das erste und das beste Mittel für solche Nothilfe ist, soll hier nicht diskutiert werden, an dieser Stelle gibt es Differenzen innerhalb der christlichen Friedensethik. Aber Konsens sollte (mit Luther) darin bestehen, dass man die politische Ebene nicht auf persönliche Verhältnisse reduzieren und sie auch nicht nach diesem Paradigma analysieren kann.

personalen Konstellation zumeist deutlicher, vielleicht sogar eindeutig, zuordnen, bei Gruppen hingegen gibt es weitere Differenzierungen (innerhalb der Tätergruppe bspw. zwischen Anstifter, Ausführer, Mitläufer, Gezwungener und Zuschauer), und es kann auch Täter in der Opfergruppe (bspw. Kollaborateure) und umgekehrt (bspw. Kollateralschaden eines Verteidigungsschlages) geben. Schließlich sind weder die Zuschreibungen noch die Ratschläge eindeutig adressiert; man kann eine Gruppe nicht gleichermaßen, also undifferenziert, als Christen oder als Schuldige ansprechen, desgleichen kann man nicht von allen Protagonisten dieselbe Motivation erwarten.²⁸

Körtners Problemanalyse ist daher zuzustimmen, und auch ich kann keine Lösung anbieten. Wohl aber möchte ich Überlegungen vorstellen, ob man nicht im Anschluss an die christliche Typologie der Versöhnungslehre Impulse für das versöhnende Handeln von Gruppen, politischen Institutionen oder sogar Staaten empfangen kann. Angeregt worden bin ich zu diesen (vorläufigen) Erwägungen durch den sehr instruktiven Aufsatz „Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema“ von Hans-Richard Reuter.²⁹ Er gewinnt einen Zugang zur Verhältnisbestimmung von Politik und Versöhnung durch eine Abgrenzung von Dietrich Bonhoeffer einerseits und Hannah Arendt andererseits. Während Bonhoeffers Rede von einer „Vernarbung der Schuld im politischen Leben der Völker“ den Aspekt der Versöhnung naturalisiert und damit unterbestimmt habe, erhebe Arendt das Verzeihen allzu ungebrochen zum Modus politischen Handelns und werde damit der konstitutiven Bedeutung des Rechts für die Politik nicht gerecht. Reuter sucht nun gleichsam eine Schnittmenge zwischen Versöhnung und Politik und findet sie im Ziel der „Erneuerung der moralischen Ordnung durch Wiederherstellung reziproker Anerkennungsverhältnisse“, für das vor allem Respekt bzw. Achtung nötig seien – und das gelte sowohl für die moralisch-religiöse wie für die rechtlich-politische Dimension.

Diesen hilfreichen Ansatz möchte ich leicht modifizieren, indem ich nicht eine Schnittmenge feststelle, sondern nach politischen Impulsen Ausschau halte. Der Begriff stammt aus der klassischen Physik und wird inzwischen auch im übertragenen Sinn verwendet. Er bezeichnet eine externe Anregung (mechanisch: Kraftstoß), aus der eine Veränderung resultiert – wobei die Veränderung nicht identisch ist mit der Anregung, sondern die Eigenheit (mechanisch: Beharrungskraft) des Angeregten einbezieht. Impulse sind dementsprechend dynamischer und flexibler als eine Schnittmenge. Zudem suche ich nach Anregungen in der Typologie christlicher

²⁸ Nach wie vor instruktiv ist die Unterscheidung von vier Formen der Schuld bei Jaspers 2012 [1946]. Seine Differenzierung zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld sowie der jeweils erforderlichen Reaktion (Strafe, Haftung, Buße und Selbstverwandlung) verdeutlicht, dass ein rein theologischer Schuldbegriff weder die kriminelle noch die politische Dimension umfasst, die aber im Bereich der politischen Ethik (namentlich im Umgang der Alliierten mit den Kriegsverbrechen im nationalsozialistischen Deutschland nach 1945) unverzichtbar sind.

²⁹ Vgl. zum folgenden: Reuter 2002, 15–36, Zitate 23 (Vernarbung) und 29 (Erneuerung).

Versöhnungslehren, begeben mich also auf das Feld der Dogmatik. Denn diese Typen sind Reflexionen auf die erfahrene, zugesprochene Versöhnung, abstrahieren also schon von sich aus von den unmittelbaren, persönlichen Aspekten und suchen (in ihrer lebensweltlichen Umgebung) nach Begriffen und Modellen, um die evangelische Botschaft zu erläutern.³⁰ Dass also Gott in Christus die sündigen Menschen mit sich versöhnt, sie von ihren Sünden und vom Tod als der Sünde Sold befreit, sie gerecht spricht oder macht und sich damit als liebender und barmherziger Gott offenbart, gehört zu den Kernaussagen des Neuen Testaments. Dabei finden sich bereits in der Bibel unterschiedliche Lesarten dieser Heilstat Jesu Christi, die im Verlauf der Theologiegeschichte zu drei Interpretationen geronnen sind, die ich nun kurz vorstellen und auf ihre friedensethischen Impulse hin analysieren möchte:³¹

- a. Befreiung und Erlösung: In der antiken Erlösungslehre wird der Tod Jesu Christi als Befreiungstat interpretiert. Der sündlose Gottessohn kann durch seinen Herabstieg in das Reich des Todes die Menschen aus der Macht des Teufels und des Todes befreien, weil diese bösen Mächte sich nicht an ihm und auch nicht an den Seinen vergreifen können. Ob man sich das als Betrug des Teufels oder als Auslösung der im Tode Gefangenen vorstellt, bleibt zweitrangig, in jedem Fall ist Gott der Sieger über die bösen Mächte und die Christen partizipieren an diesem Sieg – und das heißt: an der Auferstehung der Toten. Problematisch an dieser Lesart ist allerdings, dass Tod und Teufel gleichsam als Geschäftspartner Gottes anerkannt werden.

Eine friedensethische Implikation dieser Theorie ist beispielsweise von J. Denny Weaver entfaltet worden, indem er sie zu einer „narrative[n] Christus-Victor-Theorie“ weiterführt. Demnach sei die Gewaltfreiheit bei der Überwindung des Bösen das markante Merkmal dieser Christologie. Jesus Christus sei dem barmherzigen Gott treu gewesen bis zum Tod, er habe die politischen und religiösen Machthaber und ihre Vereinnahmung Gottes kritisiert, dagegen das Reich Gottes als hereinbrechende Größe gestellt, aber er habe dabei keine Gewalt angewendet, sondern lediglich passiven Widerstand geleistet. Durch die Auferstehung Christi seien die Mächte des Todes bloßgestellt worden, sie „macht den Unterschied zwischen der Gewaltherrschaft des Bösen und

³⁰ Grätzel 2018 hat die Rolle der Sprache als Weg zur Versöhnung betont. Durch die Macht der Sprache könne menschliche Entzweiung überwunden werden, indem Verzeihung zugesprochen (192) werde, ohne dass die Taten vergessen oder gar verdrängt würden.

³¹ Ich folge dem Schema von Gustav Aulen. Inzwischen hat Mühling 2005 präzise aufgelistet, dass es mehrere Klassifikationsschemata gibt, die er dann anhand von zwanzig Fragestellungen systematisch darstellt. Da mein Fokus auf den (sozialethischen) Implikationen liegt, die von Mühling am Ende und recht kurz analysiert werden (354–356), reicht mir das klassische Schema von 1930 (Aulen 1931, 501–538).

der Gewaltfreiheit der Gottesherrschaft deutlich³². Christen seien dazu eingeladen, dem gewaltfreien Weg Christi nachzufolgen und die Versöhnung als Befreiung von den bösen Mächten und ihrer Gewaltverstrickung zu leben. Versöhnung ist in dieser Lesart ein aktiver Impuls für Christen, sich für ein gewaltfreies Zusammenleben zu engagieren in der Gewissheit, dass genau das der Wille des biblischen Gottes ist.

- b. Vergeben und Verzeihen: Die moralische Lesart bspw. bei dem Theologen Albrecht Ritschl im 19. Jahrhundert versteht Jesus Christus als Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Seine Verkündigung des Gottesreiches und sein gelebter Glaube, der unerschütterlich bis zum Kreuzestod am nahen und liebenden Gott festhielt, würden dem Menschen im Licht der Auferstehung eröffnen, dass dessen bisherige Vorstellung von einem zornigen und richtenden Gott falsch gewesen und Gott vielmehr barmherzig sei. Auch die nahezu dingliche Vorstellung von der eigenen Sündhaftigkeit würde durch solche Verinnerlichung eine Korrektur erfahren. Die Auferweckung des Gekreuzigten sei demzufolge die Verifikation seiner Verkündigung durch den von ihm verkündigten Gott. Diese falschen Vorstellungen von Gott und von sich selbst als Sünder seien gleichsam die innere böse Macht, die den Menschen blockiere und ein dementsprechend falsches Handeln evoziere. In dieser Lesart dominiert jedoch die ethische Perspektive so sehr, dass die eschatologische Dimension der Rede vom Gottesreich in den Hintergrund gerät. Die Verinnerlichung der bösen Mächte geht zu Lasten der Rede von der Überwindung des realen Todes.

Eine friedensethische Implikation, die mit dieser Lesart in Berührung kommt, ist die Entlarvung des gewaltaffinen Sündenbockmechanismus, die René Girard folgend im christlichen Glauben vollzogen wurde. Demnach würden Menschen sich einen Sündenbock suchen, um von der eigenen Gewaltverstrickung, die in der mimetischen Gewalt wurzele, abzulenken und die aufgestaute Gewalt bei ihm zu entladen. Die Kreuzigung habe genau dies offenbart, dass wir Menschen es seien, die einen Sündenbock für nötig erachten würden, nicht aber Gott, der vielmehr durch die Auferweckung diesen Mechanismus ad absurdum geführt habe. Nachdem der Sündenbockmechanismus durch das Kreuz Christi durchschaubar geworden, damit aber auch die durch ihn gewährleistete Gewaltbegrenzung weggefallen sei, bleibe nur die Botschaft von der Vergebung, die diesem Mechanismus vollständig widerspreche: Bei der Vergebung gehe es nicht um Rache für vergangenes Unrecht, nicht um Schuldzuweisung an andere und auch nicht um die Suche nach einem Sündenbock, sondern um die Freiheit, sich die eigene Endlichkeit, Fehlbarkeit und die eigenen Verfehlungen einzugestehen, sich also von der Selbstvergottung zu

³² Weaver 2016, Zitate: 37 (Theorie) & 76 (Unterschied).

verabschieden und damit sich selbst zu relativieren.³³ Hier geht es also um die Befreiung nicht von äußeren Mächten, sondern von inneren Blockaden, von Feindbildern und Ideologien – und die Möglichkeit dazu ist die in Christus eröffnete Wahrheit Gottes, die uns von solchen Verstellungen befreit (Joh 8,31f).

- c. Versöhnung und Satisfaktion: Die lateinische Lesart, prominent durch Anselm von Canterbury vorgestellt worden, betont, dass die Sünde der Menschen gesühnt werden müsse, weil nur so die Gerechtigkeit Gottes als Ordnung ernst genommen werde.³⁴ Wer Sünde als Verstoß gegen die Ordnung des Zusammenlebens ohne Weiteres und das heißt auch ohne Wiedergutmachung verzeihe, nivelliere damit auch die Relevanz dieser Ordnung. Jesus Christus als der Menschensohn habe die Sünde der Welt getragen, indem er die Strafe dafür am Kreuz erlitten habe – und zwar stellvertretend für die Sünder, weil er als sündloser Sohn Gottes den Tod der Gottesferne gerade nicht verdient hätte. Der dreieinige Gott habe auf diese Weise an sowohl seiner Gerechtigkeit wie seiner Barmherzigkeit festgehalten und die Sühne selbst vollzogen.³⁵ Kritisiert werden sollte an dieser Lesart vor allem die Akzeptanz der Todesstrafe und damit der Gewalt als göttlicher Reaktion auf die Sünde.

Eine friedensethische Implikation wird bei Pascal Bataringaya entfaltet, der die Aufarbeitung des Völkermords in Ruanda durch die Gacaca-Gerichte würdigte. Nur indem die Wahrheit der Täter wie der Opfer ans Licht gelange und rechtlich gewürdigt werde, werde ein versöhntes Zusammenleben der Überlebenden erreichbar. Die gesellschaftliche Integration der Täter sei ohne eine rechtliche Würdigung ihrer Verbrechen nicht denkbar, denn sonst würden ihre Verbrechen nivelliert und würden die Opfer nicht ins Recht gesetzt werden.³⁶ Versöhnung ist in dieser Perspektive nicht ohne Gerechtigkeit für Opfer und Täter und damit nicht ohne eine Bestätigung

³³ Girard 1994. Vertiefend dazu Petkovšek 2016, 35–48.

³⁴ Es gibt auch eine privatrechtliche Lesart der Satisfaktionslehre, wonach die Ehre Gottes durch den Sünder beleidigt worden sei, aber diese Variante soll nur angemerkt werden, weil sie für die friedensethischen Debatten nicht weiterführend ist. Eine pointierte Kritik dieser Lesart findet sich bei Friedrich Nietzsche: „Wie? Ein Gott, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, daß sie an ihn glauben, und der fürchterliche Blicke und Drohungen gegen den schleudert, der nicht an diese Liebe glaubt! Wie? Eine verklausulierte Liebe als die Empfindung eines allmächtigen Gottes! Eine Liebe, die nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist! Wie orientalisch ist das alles!“ (1976, 149).

³⁵ Die Betonung einer trinitarischen Lesart dieser Versöhnungslehre findet sich bei Wenz 2015, 258–277. Damit werde dem biblischen Befund entsprochen, wonach Gott selbst der Akteur der Versöhnung (und nicht das gnädig zu stimmende Objekt) sei.

³⁶ Bataringaya 2012.

der göttlichen und / oder rechtlichen Ordnung des Zusammenlebens realisierbar. Mit der Strafe geht zugleich die Reintegration in die Gesellschaft einher, so dass Täter und Opfer vor die Herausforderung gestellt werden, die Strafe als Sühne zu akzeptieren.

Aus der Typologie der Versöhnungslehre haben sich drei ethische Impulse ergeben. Zur Versöhnung zählen demnach die Gewaltfreiheit, das Aussprechen der Wahrheit als Befreiung von Feindbildern und ideologischen Verblendungen und die Gerechtigkeit als Bestätigung und / oder Wiederherstellung einer staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung.³⁷ Diese begrifflichen Präzisierungen sind aber in jedem Fall eingebunden in Narrative, so dass Versöhnung immer als Prozess und immer als situative Suche nach einer Verständigung zu denken ist.³⁸ Wer auf dem Feld der Politik das Böse mit Gutem überwinden möchte, möge sich also an der christlichen Versöhnungsbotschaft orientieren, aber sie ist – mit Charles Kimball gesprochen – eher ein Kompass und eine Landkarte als ein Befehl.³⁹ Sie zeigt uns einerseits unseren Aufenthaltsort an und weist uns andererseits eine Richtung hin zum Frieden – aber jeweils, ohne uns zu bevormunden.⁴⁰

Literatur

Aulen, G. (1931), *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, ZStH 8, 501–538.

Bataringaya, P. (2012), *Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda*, Kamen: Spinner.

³⁷ Daher stimme ich Wollmann 2007, nicht zu. Er hat Versöhnung lediglich als eine Verbindung von Ordnung (Gerechtigkeit, Strafe) und Freiheit (Kontingenz, Zusage) konzipiert, wobei der Freiheit die Priorität zukomme (172). Gewaltfreiheit und Wahrheit als Befreiung von Feindbildern und Ideologien als weitere Merkmale der Versöhnung werden damit aber zu gering veranschlagt.

³⁸ Kastner 2019, 29–44 eruiert, dass Transitionale Gerechtigkeit als Aufarbeitung einer ungerechten Vergangenheit weniger auf Recht, stattdessen auf Dialog zwischen Täter und Opfer sowie traditionelle, religiöse Bearbeitungsformen (32ff.) setze. Durch Agenten der Weltkultur (36f.: vor allem NGOs, die auf Menschenrechte setzen) sei das Versöhnungsparadigma globalisiert worden, so dass immer mehr Staaten trotz fehlender Durchsetzungskraft auf moralischen Verfahren wie friedliche Konfliktbeilegung, Wahrheitskommissionen, Erinnerungsorte setzen, um national (Garant einer gerechten Ordnung) wie international (good governance) anerkannt zu werden (41f.).

³⁹ Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil. Five Warning Signs*, New York 2002, 189–191 mit allgemeinerem Bezug auf die Religion.

⁴⁰ Weiterführend ist die Auflistung von Handlungsmöglichkeiten, die Wüstenberg 2010, 79–98 vorgelegt hat. Um die von ihm analysierten Optionen der Strafverfolgung, der Generalamnestie, der Aufklärung (Wahrheitskommission), der Wiedergutmachung und des Elitenwechsels bewerten zu können, muss man einerseits die konkrete Situation analysieren und kann andererseits auf die drei aufgewiesenen Kriterien (Gewaltfreiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit) zurückgreifen.

- Bayer, O. (1991), *Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht*, In: Rittner, R. (Hg.), *Eschatologie und Jüngstes Gericht*, Hannover: Luth. Verl.-Haus, 68–99.
- Benedikt XVI., (2007), *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, In: Christoph Dohmen (Hg.), *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg: Pustet, 15–26.
- Benedikt XVI., (2012), *Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, In: Essen, G. (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg i. B.: Herder, 17–26.
- Büchner, G. (1999), *Werke und Briefe. Münchner Ausgabe*, München: dtv Verlagsgesellschaft.
- Friese, S. (2010), *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung: Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Girard, R. (1994), *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf: Fischer.
- Gogarten, F. (1958), *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk.
- Grätzel, S. (2018), *Versöhnung: Die Macht der Sprache – Ein Beitrag zur Philosophie des Dialogs*, Freiburg i. B.: Herder.
- Hobbes, T. (1998), *Der Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaspers, K. (2012), *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, München: Piper.
- Kastner, F. (2019), *Auf dem Weg zu einer Weltkultur der Versöhnung? „Transitional Justice“ und die Versöhnungspolitik der Vereinten Nationen*, In: Pečala, U. (Hg.), *Ringens um Versöhnung II. Versöhnungsprozesse zwischen Religion, Politik und Gesellschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 29–44.
- Kimball, C. (2002), *When Religion Becomes Evil. Five Warning Signs*, New York: HarperCollins.
- Kippenberg, H. G. (2015), *Zur Kontingenz religiösen Gewalthandelns*, In: Lederhilger, S. J. (Hg.), *Gewalt im Namen Gottes. Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden*, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang GmbH – Internationaler Verlag der Wissenschaften, 61–82.
- Körtner, U. H. J. (1999), *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lohmann, F. (2020), *Die Formel ‚Frieden durch Recht‘. Anfragen aus protestantischer Perspektive*, In: Jäger, S. / Brock, L. (Hg.), *Frieden durch Recht – Anfragen an das liberale Modell. Gerechter Frieden, Frieden und Recht 6*, Wiesbaden: Springer, 15–42.
- van de Loo, S. (2009), *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Moltmann, J. (1991), *Gerechtigkeit für Opfer und Täter*, In: Moltmann, J. (Hg.), *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 74–88.
- Mühling, M. (2005), *Versöhnendes Handeln – Handeln in Versöhnung. Gottes Opfer an die Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nietzsche, F. (1976), *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch Nr. 141, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Ourchi, M. (2015), *Legitimation von Gewalt im Islam*, In: Lederhilger, S. J. (Hg.), *Gewalt im Namen Gottes. Die Verantwortung der Religionen für Krieg und Frieden*, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang GmbH – Internationaler Verlag der Wissenschaften, 97–109.

- Petkovšek, R. (2016), *Apocalyptic Thinking and Forgiveness in Girard's Mimetic Theory*, In: Juhant, J. / Žalec, B. (Hg.), *Which Religion, What Ideology? The (religious) potentials for peace and violence*, Zürich: LIT, 35–48.
- Pratt, D. (2017), *Religion and Extremism. Rejecting Diversity*, London: Bloomsbury.
- Ratzinger, J. (2005), *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, In: Habermas, J. / Ratzinger, J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. B.: Herder, 39–60.
- Reder, M. (2014), *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*, Freiburg i. B.: Karl Alber.
- Reuter, H. R. (2002), *Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema*, In: Beestmüller, G. / Reuter, H. R. (Hg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart: Kohlhammer, 15–36.
- Ricœur, P. (1974), *Geschichte und Wahrheit*, München: List.
- Rittberger, V./ Hasenclever, A. (2005), *Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden*, In: Zimmer, M. (Hg.), *Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung*, Norderstedt (Book on Demand), 136–156.
- Rittberger, V. / Hasenclever, A. (2016), *Does Religion make a difference? Theoretical approaches to the impact of faith on political conflict*, In: Hassner, R. E. / Svensson, I. (Hg.), *International Relations and Religion*. Vol. IV: Religion, IR and Methodology, Los Angeles, 45–78.
- Senghaas, D. (1995), *Frieden als Zivilisierungsprojekt*, In: Senghaas, D. (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 196–223.
- Söding, T. (2015), *Diesseits und jenseits der Gewalt. Der paulinische Monotheismus in der Kritik*, In: Tück, J. H. (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg i. B.: Herder, 89–123.
- Stümke, V. (2015), *Frieden, Recht, Ordnung – Luthers Impulse für ein gegenwärtiges Staatsverständnis*, In: Leonhardt, R. / Scheliha, A. v. (Hg.), *Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis*, Baden-Baden: Nomos, 215–241.
- Stümke, V. (2019a), *Religion und Gewalt. Ein Literaturbericht*, In: *Theologische Rundschau* 84/1, Tübingen: Mohr Siebeck, 40–95.
- Stümke, V. (2019b), *Religion und Gewalt. Ein Literaturbericht*, In: *Theologische Rundschau* 84/2, Tübingen: Mohr Siebeck, 105–157.
- Wollmann, C. (2007), *Versöhnung in Freiheit und Ordnung. Reflexionen zu einem sozialetischen Handlungsfeld in protestantischer Perspektive*, *Beiträge zur rationalen Theologie* 18, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Weaver, J. D. (2016), *Gewaltfreie Erlösung. Kreuzestheologie im Ringen mit der Satisfaktionstheorie*, Berlin: LIT.
- Weingardt, M. A. (2007), *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Wenz, G. (2015), *Versöhnung. Studium Systematische Theologie* 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolter, M. (2018), *Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm 9–16. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Neue Folge*, Göttingen: Patmos / Vandenhoeck & Ruprecht, 243–345.

Wüstenberg, R. K. (2010), *Gibt es eine Politik der Versöhnung? Theologische Anmerkungen zu den Aufarbeitungsanstrengungen in Südafrika und Deutschland*, In: Bongardt, M. / Wüstenberg, R. K. (Hg.), *Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit: Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten*, Göttingen: Edition Ruprecht, 79–98.