

Michael Haspel

4. Gewalterfahrung und die Hoffnung auf gerechten Frieden

Die Erfahrung von Gewalt gehört zu den Grunderfahrungen der Menschen – ebenso, wie die Hoffnung auf ihre Überwindung. Gewalt begegnet in vielfältigen Formen: brutal und offen, aber auch subtil und versteckt. Kinder und Jugendliche erfahren ihre Leiblichkeit, ihre Grenzen und ihre Macht in Rangeleien, die nicht dauerhaft schädigen. Viele kennen das von Kinderzimmern, Kindergärten, Schulen, Spiel- und Sportplätzen. Leicht wird die Grenze aber überschritten zu einer zerstörerischen Gewaltanwendung. Gewalt kann eskalieren; sie hat ihre eigene Dynamik. Aus der Rangelei auf dem Schulhof kann eine Schlägerei werden, bei der Menschen verletzt oder gar dauerhaft geschädigt werden. Gewalt kann eingesetzt werden, um Macht auszuüben. Modische Jacken, Discmen und Geld werden erpresst. Menschen werden von anderen erniedrigt und gedemütigt, in Angst und Schrecken versetzt, damit die Täterinnen und Täter durch die Erfahrung von Macht vermeintlich das eigene Selbstgefühl stärken können. Gewalt hat viele Gesichter.

Wo die Grenzen zu verletzender Gewalt überschritten werden, fühlen wir uns veranlasst einzuschreiten. Prügelnde Geschwister oder Schulkinder werden ermahnt, getrennt. Zunächst wird man durch verbales Einschreiten, indem man auf die verletzten Regeln verweist, die Gewalt unterbrechen und im günstigeren Fall die Kontrahenten versöhnen können. Gerade Kinder haben ja eine beachtliche Fähigkeit, von tiefem Zorn zu versöhnlicher Freundschaft zu wechseln. Aber auch umgekehrt. Wo dies nicht hilft, sagt uns unser moralisches Gefühl, dass wir den Schwächeren helfen sollen. Lehrerinnen und Lehrer werden prügelnde Kinder auf dem Schulhof trennen. Die Polizei greift ein, wenn Menschen von Gewalt bedroht werden. Zur Not selbst unter Anwendung von Gewalt, zu der die Polizei als letztes Mittel in Ausübung ihres Auftrags legitimiert ist. Aber wann ist die Anwendung von Gewalt legitimiert?

Gewalt ist ein ebenso altes wie brachiales Mittel zur Lösung von Konflikten. Das Gefühl der Bedrohung korrespondiert mit dem Bedürfnis, sich selbst behaupten zu wollen. Um diese Ambivalenz gesellschaftlich erträglich zu machen, bedarf es symbolischer und realer Ordnungen, die Menschen helfen, mit diesen Grunderfahrungen umzugehen. Diese Konstellation kann als das organisierende Prinzip aller Western-, Action-, Kriegs- und Kriminalfilme (aber auch vieler Kinderfilme!) gelten. Eine bestehende soziale Ordnung wird

von gewalttätigen Menschen bedroht. Die Ordnungshüter und die Betroffenen vermögen es (zunächst) nicht, sich selber zu helfen. Ein Held (manchmal eine Heldin) tritt auf, stellt sich den Gewalttätigen entgegen, überwindet sie und stellt die Ordnung, welche Gewaltausübung an bestimmte Regeln, mithin an das Recht bindet, wieder her. Als cineastischer Stoff funktionieren solche Plots allerdings gerade deshalb, weil die verletzende Gewalt in ihrer Bedrohlichkeit eine Faszination ausübt. Zwar wird ihre Überwindung erstrebt, aber der Schauer, den sie auslöst, wird genossen. Obwohl Gewalt moralisch eindeutig negativ belegt ist, scheint sie in der emotionalen Wahrnehmung ambivalenter zu sein. Dass die ästhetische Grundgrammatik solcher Filme Analogien zur christlichen Erlösungserzählung enthält, ist dabei nicht zufällig.

1. Gewalt und ihre Überwindung in biblischer Perspektive

Die biblische Überlieferung zeichnet ein realistisches Bild der Gewalt. Und sie zeigt Wege und Mittel zur Unterbrechung und Überwindung von Gewalt auf. Unmittelbar nach der Erzählung des Sündenfalls und dem Verlust des paradiesischen Urstandes in Gen 3 folgt im 4. Kapitel die Erzählung vom Brudermord Kains an Abel. Kain ermordet seinen Bruder aus Neid und Missgunst:

»Hierauf sagte Kain zu seinem Bruder Abel: Gehen wir aufs Feld! Als sie auf dem Feld waren, griff Kain seinen Bruder Abel an und erschlug ihn. Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er entgegnete: Ich weiß es nicht. Bin ich der Hüter meines Bruders? Der Herr sprach: Was hast Du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen. Wenn Du den Ackerboden bestellst, wird er dir keinen Ertrag mehr bringen. Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein. Kain antwortete dem Herrn: Zu groß ist meine Schuld, als dass ich sie tragen könnte. Du hast mich heute vom Ackerland verjagt und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen; rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein und wer mich findet, wird mich erschlagen. Der Herr aber sprach zu ihm: Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen. Darauf machte der Herr dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde.« (Gen 4,8-15)

Ganz am Anfang der biblischen Menschheitserzählung, direkt nach der Paradieserzählung, begegnet also die Grunderfahrung der Gewalttätigkeit zwischen Menschen in ihrer radikalisiertesten Form: dem Geschwistermord. Nicht ein unbekannter bedrohlicher Feind wird von Kain getötet, sondern der allernächste leibliche Verwandte. Und gleichwohl reagiert Gott, der hier als direkt eingreifender Akteur dargestellt wird, nicht mit Rache und Vergeltung und lässt diese auch von anderer Seite nicht zu: er unterbricht die drohende Gewaltspirale, nicht ohne den Täter angemessen zu bestrafen. Dies

kann als Versuch angesehen werden, Gewalt durch die Bindung an das Recht zu bändigen.¹ Hier findet sich also die Grunderfahrung der Gewalt, die Vergegenwärtigung ihrer Konsequenzen und der göttliche Auftrag, sie zu begrenzen, als Wegweisung für die Menschen in der gefallenen Welt, wie dies dann nach der Sintflut im Bund Gottes mit Noach seinen Niederschlag finden wird, dessen eindrückliches Zeichen der Regenbogen ist (vgl. Gen 9,6-13).

Gott kann aber auch selber als Gewalttätiger und als Befürworter der Gewalttaten Israels dargestellt werden. Am eindrücklichsten ist dies wohl im Buch Josua, wo sich der Bericht der Landnahme, der kriegerischen Eroberung des Landes westlich des Jordans durch das Volk Israel und der Ermordung weiter Teile der Bevölkerung findet. Es ist Jahwe, der dem Volk Israel auferlegt, den Bann an den bisherigen Bewohnerinnen und Bewohnern zu vollstrecken, d. h. sie zu töten.² Jüngere Forschungen zur Geschichte Israels und zur Archäologie des Heiligen Landes machen den biblischen Bericht allerdings fragwürdig. Zum einen hat die Landnahme wohl nicht wie in den biblischen Berichten dargestellt stattgefunden, sondern es ist wahrscheinlich nur eine kleine Gruppe aus dem Süden zugewandert, die kaum in der Lage gewesen sein wird, kriegerisch gegen mehr oder weniger befestigte Städte vorzugehen. Zum anderen ist die Zerstörung der Städte, etwa Jerichos und Ais (Jos 6), an deren Bewohnern auf Geheiß Jahwes der Bann vollstreckt werden sollte, offenbar schon weit vor der Zeit erfolgt, in der in etwa die »Landnahme«, also die Bildung eines staatlich gefügten Israel, erfolgte.³ Anscheinend wurden in diesen Berichten also historische Erinnerungen aus anderen Epochen in Israels Geschichtserzählungen übertragen. Warum aber wurden solche Gräueltaten in die heiligen Schriften des Judentums und Christentums aufgenommen? Offensichtlich dienen die Erzählungen dazu, die Herrschermacht Jahwes zu demonstrieren (vgl. etwa auch das Mirjam-Lied Ex 15,20f.), zugleich aber zum Ausdruck zu bringen, dass Jahwe es ist, der über die (legitime) Gewalt verfügt, die somit der Verfügung der Menschen entzogen ist. So wird es Jahwe selbst, der die Gewalt bindet und überwindet (Hos 11).⁴

1. Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn 2000, Nr. 15.
2. Vgl. *Rainer Kessler*, Micha (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2000, 214.
3. Vgl. *Volkmar Fritz*, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie, Bd. 2), Stuttgart 1996, 105 f.
4. Vgl. *Jürgen Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980; *Wolfgang Lienemann*, Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, Bd. 36), München 1982; *Eckart Otto*, Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient.

Daneben finden sich in der Bibel – und zwar je jünger die Texte sind, desto häufiger – auch Motive, in denen die generelle Gewaltüberwindung in den Blick gerät. Eine der grundlegenden Visionen dafür findet sich im Buch Micha, wo die endzeitliche Herrschaft Jahwes als Friedensreich dargestellt wird:

»Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf.« (Mi 4,3 f.; vgl. Jes 2,2-4, aber auch Joel 3).

In dieser Vision wird deutlich, wie Wohlergehen und Gewaltüberwindung zusammenhängen: die Ressourcen des Krieges werden für die Landwirtschaft eingesetzt, deren Früchte dann unbedroht genossen werden können. So hängt Friede direkt mit Gerechtigkeit zusammen, wie es im Psalm 85 heißt: »Gerechtigkeit und Friede küssen sich.« Dieser Zusammenhang ist grundlegend für das alttestamentliche Verständnis von Frieden, wie es im Begriff des *Schalom* festgehalten ist: Friede ist mehr als die Abwesenheit von Krieg und Gewalt, er bedarf gerechter politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse (vgl. Jes 32,15b-17; Jes 11,6-9). So verstandener Friede wird zum Segenswunsch, der bis heute zur Liturgie des christlichen Gottesdienstes gehört (Aaronitischer Segen; Num 6,24-26[27]).

Unter dem Eindruck der Vertreibung aus Juda und des Exils in *↗Babylon* wird in den prophetischen Zeugnissen über den leidenden Gottesknecht bei Deuterocesaja (griech. *deutereos* = der zweite; ein zweiter, sich auch Jesaja nennender Sprecher in dem überlieferten Text) der Verzicht auf Gewalt als der angemessene Weg zur endgültigen Gewaltüberwindung und zum *Schalom* angesehen. In der Erfahrung der Ohnmacht wird die Vision des Heils mächtig: »Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich« (Jes 53,11b). In diesem Text wird die Verbindung von Gewaltüberwindung und der Institution des Opfers deutlich. Die gewaltförmige Unordnung sollte nach antiker Vorstellung durch stellvertretende Opfer durchbrochen und zur Ordnung gebracht werden. Das Alte Testament berichtet nun von dem Fortschritt, Menschenopfer durch die Tötung von Tieren, etwa des »Sündenbocks« bzw. des »Opferlammes« zu ersetzen (vgl. etwa Gen 22). In dem zitierten Text aus dem sogenannten vierten Gottesknechtlied taucht nun der Gedanke auf, dass ein Mensch die Sünde vieler auf sich nehmen, durch das Erleiden von Gewalt diese endgültig überwinden kann. Gott nimmt dabei die Perspektive der Opfer ein, nicht der Täter.⁵

Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Theologie und Frieden 18), Stuttgart 1999.

5. Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; Ralf Miggelbrink, *Der*



»Schwerter zu Pflugscharen«
Bild des Symbols der DDR-Friedensbewegung

Quelle:
Rainer Kessler, Micha,
Freiburg 1999.

Diese Entwicklung der alttestamentlichen Vorstellung von Gewalt und ihrer Überwindung kommt besonders eindrücklich im sogenannten Tierfrieden von Jes 11,6-9 zum Ausdruck:

»Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.«

Hier wird deutlich, dass es nicht (mehr) um die Überwindung des Feindes geht, sondern um die Überwindung der Feindschaft: Die Raubtiere und die Schlangen sind nicht zerstört, sondern leben friedlich mit den anderen Tieren und den Menschen zusammen. Das heißt nicht, dass alle Konflikte überwunden sind, wohl aber ihre gewaltsame Austragung.⁶

An diese Erfahrungen, Zeugnisse und theologischen Deutungen knüpfen die neutestamentlichen Autoren an. Sie nehmen diese Motive auf, variieren sie und radikalieren sie an wesentlichen Punkten. Der Friede wird im Neuen Testament zu einem theologischen Leitmotiv. Im Neuen Testament kommt das griechische Wort für Frieden (*eirene*) sehr häufig vor, insbesondere in Grußformeln, in denen der hebräische Sprachgebrauch des Alten Testaments noch nachwirkt. Dieser umfassende Sinn von *Eirene* als Ganzsein im Sinne des *Schalom* findet sich in der von den *synoptischen Evangelien* überlieferten Verkündigung Jesu. Nach dem Markusevangelium spricht Jesus zu einer Frau, die er von einer Krankheit geheilt hat: »Geh hin in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.« (Mk 5,34b). *Eirene* bezeichnet hier das Heil-, Gesund- und Ganzsein der Menschen als umfassende Größe, die nicht nur die Abwesenheit von Gewalt, sondern auch die Befriedigung der materiellen und sozialen Grundbedürfnisse umschließt.

In den paulinischen Briefen wird daher Friede als zentraler Begriff des Evangeliums von Jesus Christus verwendet. *Eirene* ist eine der wichtigsten Bezeichnungen für das Heil in Christus. Friede gilt als das Resultat der *Rechtfertigung* der Sünder durch das Heilshandeln Gottes in Christus: »Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn« (Röm 5,1). Der durch die göttliche Rechtfertigung für die

Mensch als Wesen der Gewalt. Die Thesen René Girards und ihre theologische Rezeption, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), 431-443.

6. Vgl. Jürgen Ebach, Ende des Feindes oder Ende der Feindschaft? Der Tierfrieden bei Jesaja und Vergil, in: *ders.*, Ursprung und Ziel: Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 75-89.

Gläubigen gewirkte Friede soll aber durchaus eine soziale Dimension gewinnen. Die Versöhnung der Menschen mit Gott verweist auf die Versöhnung untereinander.⁷ Der Opfertod Jesu am Kreuz und seine Auferstehung sind die Überwindung des Opfernens an sich. Im gewaltsamen Tod und seiner Überwindung wird die Macht der Sünde und damit der Gewalt gebrochen. *Eirene* wird zum idealen Zustand der Sozialität, wie sie in der christlichen Gemeinde im beginnenden *Reich Gottes* antizipiert werden soll: »Lasst uns also nach dem streben, was zum Frieden und zum Aufbau (der Gemeinde) beiträgt« (Röm 14,19). Indem der Friedensbegriff im Neuen Testament auf das kommende Reich Gottes verweist, hat er immense politische und friedensethische Implikationen. Nirgends wird das deutlicher als in der Bergpredigt Jesu: »Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden. [...] Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne [und Töchter] Gottes genannt werden« (Mt 5,6.9).

Stiftung des Friedens, hier durchaus im politischen Sinn, und das Streben nach Gerechtigkeit (*iustitia et pax*) sind die zentralen Werte des jesuanischen Ethos, das auch die soziale Dimension des Friedens umfasst. Dieses gewaltüberwindende Programm kulminiert in der Forderung nach Feindesliebe, welches das traditionelle Gebot der Nächstenliebe noch übersteigt: »Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.« (Mt 5,44; vgl. Lev 19,18) Dieses Programm einer radikalen Friedensethik bietet soviel politische Sprengkraft, gerade auf Grund der programmatischen Gewaltfreiheit, dass es in der christlichen Rezeptionsgeschichte immer wieder abgeschwächt worden ist. Jesus war nach allem, was wir heute historisch wissen, kein Revolutionär; gleichwohl sind die friedensethischen und sozialen Implikationen seiner Verkündigung des Gottesreiches eminent politisch: »Jesus hat die Ansage der nahegekommenen Gottesherrschaft nicht als politisches Umsturzprogramm verstanden. Aber unter den strukturellen Bedingungen jenes Macht- und Gewaltfriedens, den wir unter dem Titel der *pax Romana* kennengelernt haben, musste gerade die soziale Praxis der Gewaltlosigkeit politisch wirken, die er und seine Nachfolger demonstrierten.«⁸

7. Vgl. *Michael Haspel*, Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit. Die Globalisierung als Herausforderung christlicher Soteriologie, in: *Ökumenische Rundschau* 52 (2003), 472-490.
8. *Wolfgang Huber / Hans-Richard Reuter*, Friedensethik, Stuttgart 1990, 41. Vgl. zum Ganzen *Peter Stuhlmacher*, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: *Wolfgang Huber* (Hg.), Historische Beiträge zur Friedensforschung, München 1970, 21-69; *Michael Haspel*, Einführung in die Friedensethik, in: *Peter Imbusch / Ralf Zoll* (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung mit Quellen, 2. überarb. Aufl., Opladen 1999, 423-445; *Klaus Wengst*, Frieden stiften. Impulse des Neuen Testaments, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 6, Heft 11 (2003), 14-20.

2. Das Ethos der Gewaltfreiheit als Leitbild christlichen Lebens

Das Ethos der Gewaltlosigkeit und die meist damit verbundene Verweigerung des Waffendienstes konnte für die nur langsam wachsenden christlichen Gemeinschaften als friedensethische Maxime solange unproblematisch bleiben, wie die christlichen Kirchen in der Gesellschaft keine besondere Rolle spielten. Spätestens aber als in Folge der sogenannten *↗Konstantinischen Wende* das Christentum Staatsreligion des römischen Reiches wurde (391 n. Chr.), war eine völlig neue Situation gegeben, die neuer ethischer Reflexion bedurfte. Aber auch unter den sich verändernden Bedingungen gab es eine durchgehende Strömung im Christentum, die versuchte, das Ethos der Gewaltfreiheit im alltäglichen Leben wirksam werden zu lassen.

Die Tradition eines radikal an der Bergpredigt orientierten Ethos findet sich in besonderer Weise gebündelt und ausgeprägt bei *↗Franz von Assisi* (1181/82-1226), der in Anknüpfung an die Seligpreisungen der Bergpredigt für freiwillige Armut und für Rechtsverzicht eingetreten ist. Friedensfähigkeit und Leidensbereitschaft bilden bei ihm eine notwendige Einheit; Leidensfähigkeit wird damit zur Alternative von Gewalttätigkeit. Bei der religiösen Reformgemeinschaft der *↗Waldenser* (ab 1177) gehört zu diesem Ethos der freiwilligen Armut explizit die Ablehnung der Blutgerichtsbarkeit und des Kriegsdienstes.

Auch in der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts gab es, vor allem in der Täuferbewegung, Bemühungen, die Reform der Kirche am urchristlichen Ethos der Gewaltfreiheit zu orientieren. Daraus haben sich Glaubensgemeinschaften, wie etwa die *↗Mennoniten*, die *↗Quäker* und die *↗Kirche der Brüder (Church of the Brethren)* entwickelt, die bis heute ein Ethos der Gewaltfreiheit vertreten, das sich in der Verweigerung des Kriegsdienstes manifestiert (↑Kap. 6: Pluralismus; 4., Kasten: Baumdiagramm der Konfessionen). Diese Orientierung beruht auf einer klaren Trennung von weltlichem Staat und Kirche. Die Gläubigen entziehen sich in der Regel den Ämtern, die mit der Ausübung der Staatsgewalt verbunden sind.

Neben der Ablehnung des Krieges ist das Friedenszeugnis dieser sogenannten Historischen Friedenskirchen durch das Eintreten für Verteilungsgerechtigkeit und praktische Versöhnungsarbeit gekennzeichnet. In der ungleichen Verteilung von Gütern und Lebenschancen wird von ihnen eine Hauptursache für Krieg gesehen. Deshalb ist ihr Engagement für mehr Gerechtigkeit wesentlicher Teil der Friedensarbeit. Historisch zeigte sich dies u. a. im Eintreten gegen die Sklaverei. Die praktische Versöhnungsarbeit reicht von konkreten Maßnahmen in Konfliktfeldern bis hin zur Unterstützung internationaler Organisationen, welche die Überwindung von Gewalt zum Ziel haben. Mit diesen Perspektiven zur Gewaltüberwindung haben die Historischen Friedenskirchen ein Friedenszeugnis wachgehalten, das in den letzten Jahr-

zehnten für die großen Kirchen zu einer wichtigen Quelle der friedensethischen Neuorientierung geworden ist.⁹

Eine spezielle Ausprägung, ja Fortentwicklung des Ethos der Gewaltfreiheit finden wir im Konzept des aktiven, gewaltfreien Widerstands, wie es von *↗Mohandas Karamchand Gandhi* (1869-1948) entwickelt und im Unabhängigkeitskampf Indiens praktiziert wurde. Daneben wurde für die Entwicklung gewaltfreien, zivilen Ungehorsams mit dem Ziel politischer und sozialer Veränderung vor allem der Ansatz von Henry David Thoreau einflussreich. Sein Essay »Civil Disobedience« von 1849 war gegen den U.S.-amerikanischen Krieg gegen Mexiko gerichtet und beeinflusste den pazifistischen Diskurs nachhaltig.

Die Position des aktiven, gewaltfreien Widerstands als Mittel der politischen Veränderung wurde von dem Baptistenpfarrer *↗Martin Luther King, Jr.* (1929-1968) aufgenommen und in der schwarzen amerikanischen Bürgerrechtsbewegung erfolgreich umgesetzt. King war von Thoreau beeinflusst und bezog sich explizit auf Gandhi, aber auch auf das jesuanische Friedensverständnis: »Als der Protest begann, besann ich mich, bewusst oder unbewusst, auf die Bergpredigt mit ihrer erhabenen Lehre von der Liebe und auf Gandhis Methode des gewaltlosen Widerstandes. [...] Es ist keine Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen, sondern aktiver gewaltloser Widerstand gegen das Böse.«¹⁰ Mit seiner Theologie der aktiven Gewaltlosigkeit hat King die schwarze Bürgerrechtsbewegung im Süden der USA geprägt, welche die Überwindung der Rassentrennung und die rechtliche Gleichstellung der Schwarzen erreichen konnte, wenn auch soziale und ökonomische Diskriminierung bis heute nicht überwunden sind. Die schwarzen Kirchen, geprägt von Kings Theologie, spielten dabei eine wichtige Rolle. Sie vermittelten nicht nur einen christlichen Geist der Gewaltlosigkeit, sondern sie waren auch die organisatorischen Zentren der Bürgerrechtsbewegung und die Kirchenglieder stellten die Massenbasis des gewaltfreien Protestes.¹¹

9. Vgl. *Wolfgang Lienemann*, Frieden. Vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden« (Ökumenische Studienhefte 10, Bensheimer Hefte 92), Göttingen 2000; *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003.

10. *Martin Luther King*, Mein Weg zur Gewaltlosigkeit (1958), in: *ders.*, Schöpferischer Widerstand, hg. v. *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1985, 19-34, hier 29 f.

11. Vgl. *Michael Haspel*, Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen / Basel 1997; *ders.*, Einführung in die Friedensethik (s. Anm. 8).



Martin Luther King, Jr.

Quelle:

Martin Luther King, Ich habe eine Traum,
(Hg. Chr. Zippert), Gütersloh 1996².

3. Die Bändigung der Gewalt durch das Recht als Leitbild christlichen Staatsverständnisses

Die Hauptströmungen des Christentums haben allerdings auf den Wandel des Christentums von einer verfolgten Minderheitenreligion zur Staatsreligion des Römischen Reiches in der Weise reagiert, dass versucht wurde, durch staatliche Ordnung, insbesondere durch das Recht, die Herrschaft der Gewalt zu brechen und so graduell ein Ethos der Gewaltfreiheit zu verwirklichen. Die weltliche Obrigkeit wurde in solcher Funktion mit Röm 13 als von Gott eingesetzte Institution angesehen. Sie hat die Aufgabe, für Recht und Ordnung zu sorgen und somit der Sünde zu wehren. Mit dieser Bindung der Gewalt an das Recht lässt sich ein Kriterium einführen, welches hilft, die vielfältigen Formen der Gewalt zu unterscheiden. Man kann nun diejenige Gewalt, welche die Aufgabe hat, das Recht durchzusetzen und dabei selbst an das Recht gebunden ist, als legitime (Staats-)Gewalt (lat. *potestas*) bezeichnen. Diejenigen Formen von Gewalt, die rechtswidrig grenzüberschreitend und zerstörerisch sind, können als illegitime Formen von Gewalt angesehen werden, als *violentia*. Daraus ergibt sich die Frage, nach welchen Kriterien zu beurteilen ist, was legitime Gewalt ist.

In der *römisch-katholischen* Tradition, zusammengefasst und für die weitere Entwicklung maßgeblich ausgestaltet von *Thomas von Aquin* (1224/25-1274), hat man sich dazu des Konzepts des Naturrechts bedient. Diese Theorie geht davon aus, dass es ein natürliches Recht, eine *lex naturalis* gibt, das vom Menschen ursprünglich mittels seiner Vernunft erkennbar ist und das die Regeln zur Verwirklichung des Guten und zur Verhinderung des Bösen enthält. Das Naturrecht setzt also voraus, dass es eine natürliche Ordnung der Welt (*lex aeterna*) gibt, der es zu entsprechen gilt. Da es eine vernünftige Ordnung ist, kann sie von den Menschen in Form des Naturrechts auch erkannt werden. Durch die Sünde ist allerdings die Erkenntnis des Naturrechts verdunkelt, so dass es der offenbarten *lex divina* bedarf, die im wesentlichen im *10. Dekalog* zusammengefasst ist. Dieses göttliche Recht entspricht in seinen Prinzipien der *lex naturalis*, ist aber in der geoffenbarten Form den Menschen in der gefallenen Welt verständlich. In ihm wird auch der Zusammenhang von Gesetz und Gnade offenbar. Denn es bedarf der göttlichen Gnade, damit die Menschen unter der Sünde das Gesetz erkennen und erfüllen können.

Das menschliche Gesetz (*lex humana*) nun, sei es Gewohnheits-, sei es positives Recht, hat die Funktion, das menschliche Handeln in Übereinstimmung mit dem Naturrecht (bzw. der ihm entsprechenden *lex divina*) zu bringen, um so das Gemeinwohl, das *bonum commune* zu befördern. Durch staatlichen Zwang und Furcht soll so vom Tun des Bösen abgehalten werden. Die Legitimität des menschlichen Gesetzes (und damit staatlicher Macht) bemisst sich an seiner Übereinstimmung mit dem Naturrecht. Die Prinzipien

des Naturrechts liegen dem menschlichen Recht und damit der staatlichen Macht voraus und dürfen von ihnen nicht verletzt werden.

Dieses enge Verweisungsverhältnis von göttlichem, natürlichem und menschlichem Recht korrespondiert mit einem Verständnis der Zusammenordnung weltlicher und geistlicher Macht unter dem Primat des Papstes. Die Ausübung von Gewalt wird legitimiert, wenn und nur wenn sie zur Eindämmung von Gewalt bzw. zum Schutz des *bonum commune* erforderlich ist. Damit wird der naturrechtliche Grundsatz *vim vi repellere licet* (»Gewalt soll durch Gewalt beschränkt sein«) aufgenommen. Mit diesem Ansatz wird die Ausübung von Gewalt durch Christinnen und Christen nicht grundsätzlich abgelehnt (vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologica* I-II, 90-105). Die neuere katholische Theologie hat den naturrechtlichen Ansatz z. B. im Zusammenhang mit den Menschenrechten aufgenommen. So wird die Verwirklichung der Menschenrechte Aufgabe staatlicher Gewalt, zugleich findet die staatliche Gewalt an den Menschenrechten ihre Grenze.

Obwohl auch die reformatorischen Theologien sich nicht grundsätzlich vom naturrechtlichen Denken abgewandt haben, wurden doch andere Konzepte für die Frage des Umgangs mit Gewalt leitend. Insbesondere die *lutherische Theologie* hat die *Zwei-Regimenten-* bzw. *Zwei-Reiche-Lehre* entwickelt. Das Konzept der Zwei-Reiche-Lehre wurde allerdings vom Neuluthertum in einer Weise neu interpretiert, die nicht unproblematisch ist. Es gilt also Luthers Ansatz, um den es im folgenden gehen wird, von dem des Neuluthertums zu unterscheiden.¹²

Grundlegend für die Zwei-Regimenten-Lehre Luthers ist im Unterschied zu den seinerzeit vorherrschenden mittelalterlichen Modellen, dass streng zwischen Machtausübung im geistlich-kirchlichen und im weltlich-staatlichen Bereich unterschieden wird. Das Reich zur Linken, das weltliche Reich wird mit dem Schwert regiert. Dazu ist von Gott die Obrigkeit eingesetzt, um mit dem weltlichen Recht, für das die zweite Tafel des Dekalogs grundlegend ist, der Sünde zu wehren. Für die Ausübung der weltlichen Macht zu diesem Zwecke kann sich die Obrigkeit nach den Kriterien der Vernunft und Zweckmäßigkeit richten. Gegen die nicht Glaubenden, also die Sünderinnen und Sünder, muss sie dazu, wenn nötig, auch Zwangsmittel einsetzen. Obwohl Christinnen und Christen als Glaubende des äußeren Zwanges eigentlich nicht bedürften, sollen sie der Obrigkeit Gehorsam leisten, um deren Funktion aufrecht zu erhalten, ja sie sollen selber um des Nächsten willen obrig-

12. Vgl. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions- und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1983; Kurt Nowak, *Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozess einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981), 105-127.

keitliche Ämter wahrnehmen. Der weltlichen Obrigkeit ist es aber verwehrt, sich in den Bereich des geistlichen Regiments mit Gewaltmitteln einzumischen.

Im geistlichen Bereich, dem Reich zur Rechten, regiert Gott ausschließlich mit den Mitteln des Wortes. Hier soll das Evangelium verkündet, der Glaube geweckt und im Leben aus dem Glauben verwirklicht werden. Durch die Wirkung des Heiligen Geistes sollen die Glaubenden in Liebe verbunden sein. Das geistliche Regiment soll nicht das weltliche ersetzen. Zugleich sollen aber auch Versuche der weltlichen Obrigkeit, in den geistlichen Bereich einzugreifen, abgewehrt werden.¹³

Diese gegenüber dem naturrechtlichen Entsprechungsmodell stärker die Bereiche unterscheidende (nicht trennende!) Konzeption hat – neben der Ablehnung der Ausübung weltlicher Macht durch geistliche Fürsten und den Papst – seinen Grund in der skeptischeren *Anthropologie* des Protestantismus. Die Fähigkeit des Menschen wird bezweifelt, von sich aus durch Vernunft den göttlichen Heilsplan der *lex aeterna* in der *lex naturalis* zu erkennen, so dass die Bereiche geistlichen Heils und weltlichen Wohls strikt unterschieden werden sollen. Historisch bildete sich allerdings im Luthertum paradoxerweise das landesherrliche Kirchenregiment heraus, wodurch die Landesherren die leitenden Geistlichen der jeweiligen Landeskirchen wurden. De facto hat dies einen gewissen politischen *Quietismus* befördert, aus dem sich das deutsche Luthertum erst mit den sozialen Umwälzungen des 19. und 20. Jahrhunderts befreien konnte. Wirksam wurde aber so insbesondere die theologische Begründung der Funktion staatlicher Gewalt zur Wahrung von *iustitia et pax*.

Von *reformierter Seite* wurde gegen eine falsch verstandene Zwei-Reiche-Lehre, die nicht nur eine analytische Unterscheidung, sondern eine Trennung des weltlichen und geistlichen Bereichs und damit quasi eine Eigengesetzlichkeit des weltlichen befördern wollte, das Modell der Königsherrschaft Christi stark gemacht. Dies betont, dass Gott zwar in unterschiedlicher Weise, aber dennoch in beiden Bereichen seinen Anspruch zur Geltung bringen will, und kommt so der ursprünglichen Intention der Zwei-Regimenten-Lehre nahe. Diese unterschiedliche Gewichtung hat in der Zeit der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Kirchenpolitik seinen Niederschlag in unterschiedlichen Thesen der Barmer Theologischen Erklärung gefunden:

13. Vgl. *Martin Luther*, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: WA 11, 229-281; CA 16.

Aus der »Barmer Theologischen Erklärung«

»These 2:

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.

These 5:

Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnungen an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.«¹⁴

Mit unterschiedlichen Akzenten wurden so Modelle entwickelt, wie durch die Bindung der Gewalt an eine legitime staatliche Ordnung der Herrschaft der Gewalt in der gefallenen Welt gewehrt werden soll. Diese Orientierung der Bindung der Gewalt an das Recht wurde in der Kirchengeschichte keineswegs immer eingehalten. Die Ketzerverfolgung des Mittelalters, Hexenjagden in katholischer und evangelischer Verantwortung, die Katastrophe der Täuferherrschaft (↗Täufer) in Münster und Glaubensverfolgungen an anderen Orten sind Beispiele für konfessionell motivierte Gewalttaten – ganz zu schweigen

14. Alfred Burgsmüller / Rudolf Weth (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1993, 37, 40.

von nach außen gerichteten Gräueln der sich als christlich verstehenden Staaten, wie etwa den Kolonialkriegen.

Gleichwohl hat sich historisch mit diesen Ansätzen ein Modell herausgebildet, das die Entstehung der Rechtsstaatlichkeit befördert hat und heute den Kirchen erlaubt, die plurale, demokratische Gesellschaft als eine Staatsform zu akzeptieren und zu unterstützen, welche Gewalt zu überwinden versucht, indem Gewalt und Herrschaft an das Recht gebunden werden, ein Recht, das von den gewählten Repräsentantinnen und Repräsentanten des Volkes gesetzt wird und seine Schranke an den die Menschenwürde verbürgenden Menschenrechten findet.

4. Die Lehre vom gerechten Krieg als Versuch der Bändigung zwischenstaatlicher Gewalt

So wie im innerstaatlichen Bereich Gewalt durch die Bindung an das Recht überwunden oder zumindest minimiert werden sollte, versuchte christliches Denken, die zwischenstaatliche Gewaltausübung durch Regeln zumindest einzudämmen und einzuhegen. ⁷Augustinus (354-430), der als Bischof im nordafrikanischen Hippo wirkte, wurde mit völlig neuen, sich rasch verändernden politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen konfrontiert. Die einstmals verfolgten christlichen Gemeinden waren seit 313 n. Chr. toleriert worden, seit 391 n. Chr. wurde das Christentum sogar Staatsreligion. Nach dem Fall Roms und seiner Plünderung durch die Westgoten unter Alarich im Jahr 410 waren die Christen in der nordafrikanischen Heimat des Augustin deshalb wieder neuer Kritik ausgesetzt: Exilanten aus Rom gaben der Übernahme des Christentums als Staatsreligion die Schuld für den Fall Roms. Die politische Ethik Augustins ist aus diesem Grund daran interessiert, eine Synthese aus christlicher Existenz und römischer Staatsloyalität zu schaffen.

Er schließt an urchristliche Gedanken an, wenn er den Frieden als das höchste Gut nicht nur des Glaubens, sondern auch des politischen Gemeinwesens postuliert: »Denn solch großes Gut ist der Friede, dass man auch im Bereich der irdischen und vergänglichen Dinge nichts Lieberes hören, nichts Erwünschteres begehren, endlich auch nichts Besseres finden kann« (De civitate Dei, XIX, 11). Jedoch geht er – hier ähnlich argumentierend wie Platon – davon aus, dass man nicht umhin kann, Kriege zu führen. Durch Ungerechtigkeiten der gegnerischen Seite, so Augustin, sei man gezwungen, Kriege zu führen, wenn dies auch zu bedauern sei: »Doch, so sagt man, der Weise wird nur gerechte Kriege führen. Als ob er nicht, wenn er menschlich fühlt, noch viel mehr über die Notwendigkeit gerechter Kriege trauern müsste! Denn wä-

ren sie nicht gerecht, dürfte er sie nicht führen, gäbe es also für den Weisen keine Kriege. Nur die Ungerechtigkeit der gegnerischen Seite zwingt ja den Weisen zu gerechter Kriegführung« (De civitate Dei, XIX,7). Für einen aus seiner Sicht gerechten Krieg entwickelt er Kriterien, welche die weiteren Überlegungen zu dieser Frage nachhaltig beeinflussen.

Bei *Thomas von Aquin* (1225-1274) wird dieser Ansatz, der auch von vielen anderen Autoren immer wieder rezipiert und variiert worden ist, im Rahmen seiner *scholastischen* Theologie aufgenommen. Die Lehre vom gerechten Krieg war im Mittelalter die bedeutendste praktische Konzeption zur Entscheidung über Krieg und Frieden geworden. Durch den *Investiturstreit* zwischen Papst und nationalem Königtum kam sie vollends zum Durchbruch. Thomas arbeitet diese Konzeption in seiner *Summa theologica* systematisch aus. Er geht mit Platon und Augustin überein, dass der Krieg zu vermeiden und der Friede das eigentlich Erstrebenswerte ist. Jedoch sieht er in der politischen Wirklichkeit die Notwendigkeit gegeben, den Krieg als *ultima ratio* in Ausnahmefällen zu erlauben. Die Rechtfertigung eines Krieges knüpft er an die Erfüllung von drei Kriterien, die uns von Augustin her schon bekannt sind und die beim Aquinaten noch naturrechtlich unterfüttert werden:

Zur »Lehre vom gerechten Krieg«

»Zu einem gerechten Krieg sind drei Dinge erforderlich: Erstens die Vollmacht des Fürsten [auctoritas principis], auf dessen Befehl hin der Krieg zu führen ist. [...] Zweitens ist ein gerechter Grund [causa iusta] verlangt. Es müssen nämlich diejenigen, die mit Krieg überzogen werden, dies einer Schuld wegen verdienen. [...] Drittens wird verlangt, dass die Kriegführenden die rechte Absicht [intentio recta] haben, nämlich entweder das Gute zu mehren oder das Böse zu meiden«. (Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II-II q 40,1).¹⁵

In der weiteren Entwicklung der »Lehre vom gerechten Krieg« treten neben diese Kriterien des *ius ad bellum*, des Rechtes zum Beginn eines Krieges, auch Kriterien für die Kriegsführung, das *ius in bello*. Insbesondere wird die Verhältnismäßigkeit der Mittel (*debitus modus*), vor allem die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten bei Kriegshandlungen, gefordert. Zwar akzeptiert die Lehre vom gerechten Krieg nach wie vor den Krieg als *ultima ratio*, aber der Krieg wird nicht mehr als Normalzustand, sondern höchstens als Notmaßnahme anerkannt, die auf den Frieden zielen muss. Nicht nur die Berechtigung zum Krieg wird eingeschränkt, durch das *ius in bello* wird eine »Hegung« (rechtliche Eindämmung) der Kriegsführung intendiert.

15. Vgl. Gerhard Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Frieden und Theologie 4), Köln 1990.

Martin Luther geht mit seinen Stellungnahmen zur Problematik des Krieges über die vorgegebene und von ihm verarbeitete Lehre vom gerechten Krieg hinaus. Er vertritt eine deutliche Präferenz für die Vermeidung von Krieg und eine Orientierung auf den Frieden hin. Deshalb schließt er Angriffskriege kategorisch aus:

Martin Luthers »Lehre vom Krieg«

»Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. [...] Denn weltliche Obrigkeit ist von Gott nicht dazu eingesetzt, daß sie Frieden brechen und Kriege anfangen soll, sondern dazu, daß sie den Frieden bewirke und den Kriegführenden wehre.«¹⁶

Kriege sind für ihn deshalb nur zu rechtfertigen, wenn sie als Verteidigungs- oder Nothilfemaßnahmen absolut unvermeidbar und notwendig sind. Er führt diesbezüglich an, »daß Kriegführen nicht recht ist, auch wenn es gleich gegen gleich gilt, es sei denn, daß dazu ein Recht und ein Gewissen solcherart bestünde, daß es sagen könnte: Mein Nachbar zwingt und dringt mich, Krieg zu führen; ich wollte lieber darauf verzichten – so daß der Krieg nicht bloß Krieg, sondern auch pflichtgemäßer Schutz und Notwehr heißen könnte«¹⁷. Einen solchen erzwungenen Verteidigungskrieg bezeichnet Luther als Notkrieg.

Als Grund für einen solchen Notkrieg führt er ausschließlich einen Angriff des Feindes an, der sich nicht durch diplomatische Interventionen abwenden lässt. Daraus ergibt sich für die (luthersche) Friedensethik der Grundsatz: »Nur ein Verteidigungskrieg ist zulässig, der den Übeltäter straft, den Frieden wiederherstellt und insgesamt an der Verhältnismäßigkeit der Mittel orientiert ist«¹⁸. Für einen solchen gerechten Verteidigungskrieg besteht nach dem Verständnis Luthers dann allerdings die Wehrpflicht für die Untertanen einer angegriffenen Obrigkeit. Für einen illegitimen Angriffskrieg jedoch postuliert er das Recht zur selektiven Kriegsdienstverweigerung: »Wenn dann ein Fürst unrecht hätte, ist ihm sein Volk auch schuldig zu folgen? Antwort: Nein.«¹⁹

Zentrale Bedeutung hat für Luther allerdings die Vorstellung, dass nur legitime Obrigkeiten Kriege führen dürfen. Ihre Untertanen haben in der Regel kein gewaltsames Widerstandsrecht; jedoch führt Luther hier die Figur des

16. *Martin Luther*, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), in: WA 19, 616-662, hier 645. Übersetzung: *Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling (Hg.)*, Martin Luther. Christsein und weltliches Regiment (Ausgewählte Schriften, Bd. 4), Frankfurt a. M. 1995 (1982), 200.

17. *Luther*, Kriegsleute (s. Anm. 16), 647 f.; Übersetzung (s. Anm. 16), 203 f.; vgl. auch CA 16.

18. *Lienemann*, Gewalt und Gewaltverzicht (s. Anm. 4), 158 f.

19. *Luther*, Von weltlicher Obrigkeit (s. Anm. 13), 277; Übersetzung (s. Anm. 13), 81.

gewaltfreien aktiven Widerstands durch ein öffentliches Bekenntnis der Wahrheit ein: »Denn der Obrigkeit soll man nicht mit Gewalt widerstehen, sondern nur mit dem Bekenntnis der Wahrheit«. ²⁰ Für diese Betonung der Wahrung der gegebenen Ordnung ist als historischer Kontext die Verkündung des »Ewigen Landfriedens« 1495 in Worms zu berücksichtigen, der das mittelalterliche Fehdewesen überwinden helfen sollte. Dieses Rechtsgut hatte für Luther eine große Bedeutung, weil dadurch willkürliche Gewaltanwendung eingeschränkt werden sollte. Für die Entwicklung der Friedensethik ist allerdings bedeutsam, dass bei Luther eindeutig Angriffskriege verboten werden, sowie die Erhaltung des Friedens durch Gewaltverzicht der gewaltsamen Durchsetzung von Rechten vorgeordnet wird. ²¹ Allerdings ist im Spätwerk Luthers eine Tendenz auszumachen, in bestimmten Fällen einer Kriegsführung durchaus zuzustimmen, etwa im Kampf gegen die Türken. ²²

Die Lehre vom gerechten Krieg stellte im Kontext des Mittelalters und der frühen Neuzeit den Versuch dar, die willkürliche Ausübung von Gewalt durch die Bindung an rechtliche Regeln einzudämmen. Mit dem Verbot des Angriffskrieges wurde dabei ein sittliches Niveau des Umgangs mit Gewalt erreicht, das in der Gestaltung der internationalen Beziehungen mit der Gründung der Vereinten Nationen und dem Gewaltverbot der UN-Charta (Art. 2, 4) seine moderne institutionelle Entsprechung fand.

Allerdings konnte in der politischen Praxis diese Lehre vom gerechten Krieg den Krieg als Mittel der Politik nie völlig überwinden, wofür die kolonialen Eroberungskriege, die Kreuzzüge sowie die Religions- und Konfessionskriege in Europa eindrückliche Belege sind. Abgelöst wurde die Lehre vom gerechten Krieg, als mit der Herausbildung des Absolutismus eine im Prinzip anerkannte übergeordnete Instanz in Form des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation und des Papsttums verloren ging. Den neuen, absoluten Staaten wurde ein freies Kriegsführungsrecht, das *liberum ius ad bellum* zugesprochen. Dies wird zwar oft mit der Lehre vom gerechten Krieg verwechselt, könnte aber von der Grundintention her nicht gegensätzlicher sein. Das freie Kriegsführungsrecht der Staaten stellt es diesen anheim, den Krieg jederzeit als Mittel der Politik einzusetzen (*Bellizismus*). Nur die Kriegsführung selbst ist dann an bestimmte Regeln gebunden (förmliche Kriegserklärung, Schonung der Zivilbevölkerung etc.).

Unter dem Eindruck der verheerenden Zerstörungen der Massenkriege des 19. Jahrhunderts und vor allem der industrialisierten Kriegsführung der beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts wurde wieder neu über die Überwin-

20. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, Übersetzung (s. Anm. 13), 80.

21. So ganz ähnlich auch bei Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (1559), Neukirchen-Vluyn 1997, IV, 20, 10–12.

22. Vgl. zum Ganzen: Haspel, Einführung in die Friedensethik (s. Anm. 8).

dung des Krieges als Mittel der Politik nachgedacht. Neben einem *grundsätzlichen* oder *Gesinnungspazifismus* bildete sich der *organisatorische Pazifismus* heraus, der durch die Verrechtlichung der internationalen Beziehungen und die Schaffung von institutionalisierten Formen der zivilen Konfliktbearbeitung den Krieg graduell zu überwinden sucht.

Die Lehre vom gerechten Krieg in ihrer alten Form kann heute nicht mehr unverändert angewandt werden. Kein Krieg kann in einem moralisch-ontologischen Sinn gerecht sein. Kriege sind immer ungerecht; allerdings kann die Anwendung militärischer Kriegsgewalt als Ausnahme unter bestimmten Umständen (Notwehr; Nothilfe) gerechtfertigt sein. Zur Beurteilung solcher Ausnahmefälle können die in der Lehre vom gerechten Krieg entwickelten Kriterien durchaus hilfreich sein. Allerdings müssen sie unter den gegebenen Umständen weiterentwickelt, systematisiert und differenziert werden.

Die römisch-katholischen Bischöfe in den USA haben dies am Beispiel der Frage der ethischen Vertretbarkeit der Herstellung, Bereithaltung und des Einsatzes von Atomwaffen getan. Sie kommen mit den Kriterien aus der Lehre vom gerechten Krieg zu dem Ergebnis, dass die Bereithaltung, Drohung mit und der Einsatz von Atomwaffen nicht zu rechtfertigen sei, da mit ihnen die Güter, die es bei einem Konflikt legitim zu schützen gelte, selbst zerstört würden.²³ Im Protestantismus hat man sich unter dem Eindruck der Drohung mit wechselseitiger Vernichtung durch Massenvernichtungswaffen in der Zeit der Blockkonfrontation des Kalten Krieges von der Kriteriendiskussion weitgehend verabschiedet, weil der Einsatz von Atomwaffen per se eine solche Unverhältnismäßigkeit dargestellt hätte, dass eine weitere Prüfung nicht notwendig erschien.²⁴

Allerdings sind durch die veränderten weltpolitischen Konstellationen seit dem Ende der Blockkonfrontation spätestens seit Anfang der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts neue Herausforderungen entstanden, die Kriterien für die Prüfung der Legitimität des Einsatzes militärischer Gewalt erforderlich machen. Etwa in Fällen, in denen eine staatliche Ordnung zusammenbricht und sich die Frage stellt, ob von außen interveniert werden soll (Somalia), in Fällen, in denen in einem Land ein Völkermord vorbereitet und durchgeführt wird (Bosnien, Kambodscha, Ruanda) und schließlich in Fällen, in denen von einem Land die Gefahr einer Aggression ausgeht und der Verdacht besteht, dass durch Einsatz von Massenvernichtungswaffen eine Bedrohung von Welt-

23. *National Conference of Catholic Bishops, The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response. A Pastoral Letter on War and Peace by the National Conference of Catholic Bishops, May 3, 1983, Washington D.C.: United States Catholic Conference 1983.*

24. Vgl. Heidelberger Thesen, in: *Kirchenkanzlei der EKD (Hg.), Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1982 (1981), 76-87.*

frieden und internationaler Sicherheit bestehen kann (z. B. Irak). Für diese Fälle geht zwar das internationale Recht inzwischen davon aus, dass der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen geeignete Maßnahmen ergreifen kann, ja soll, um die Gefahren zu beseitigen. Dabei werden militärische Mittel nicht ausgeschlossen (Kapitel VII der UN-Charta). Aber genauere Kriterien für die Urteilsbildung sind dort nicht genannt. Deshalb stellt sich das Problem der Kriterienbildung allgemein, aber auch für die christliche Friedensethik, die aus ihrer Tradition dazu einiges beizutragen hat.²⁵

5. Gerechter Friede: Die Überwindung der Gewalt durch Gerechtigkeit

Schon auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam wurde als Überschrift eines Sektionsberichtes formuliert: »Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.«²⁶ Auf Grund der Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges war man sich einig, dass die Institution des Krieges überwunden werden muss, auch wenn man sich uneinig war, wie das zu erreichen sei. In der weiteren Entwicklung der weltweiten Ökumene wurde daraus das Konzept des Gerechten Friedens entwickelt.

Gerechter Friede ist in ökumenischer Gemeinsamkeit das gegenwärtige Leitbild der Friedensethik und die leitende Perspektive zur Überwindung von Gewalt. Diese Konzeption wurde im Zusammenhang des (ökumenischen) *7. Konziliaren Prozesses* für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung entwickelt. Sie nimmt den biblischen Begriff des Schalom auf, der den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit umspannt. Das entspricht der Einsicht der Friedensforschung, dass Frieden – im Inneren wie im Äußeren – mehr ist als die Abwesenheit offener Anwendung physischer Gewalt.

Das Leitbild des Gerechten Friedens beinhaltet zunächst, dass Formen der gewaltfreien und zivilen Konfliktbearbeitung der militärischen bzw. gewalttätigen Konfliktaustragung prinzipiell vorzuziehen sind. Das Konzept des Gerechten Friedens vertritt die *vorrangige Option für die Gewaltfreiheit*. D. h. es bedarf der *Konfliktprävention*, also vorbeugender Maßnahmen, die dazu die-

25. Vgl. Michael Haspel, Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002.

26. Vgl. Bericht der IV. Sektion der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948, in: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Tübingen / Stuttgart 1948, 118. Wieder abgedruckt als Bericht der Vierten Sektion (Amsterdam 1948), in: *Kirchenkanzlei der EKD (Hg.)*, Kirche und Frieden (EKD Texte 3), Hannover 1982, 155-162, hier 156.

nen, Konfliktursachen zu beheben, noch bevor daraus resultierende Konflikte offen ausbrechen.

Da viele Konflikte in der Welt ihre Ursache in der Konkurrenz um lebenswichtige Ressourcen haben, kommen Fragen von Entwicklung und Verteilungsgerechtigkeit unmittelbar in den Blick, wenn man die Perspektive des Gerechten Friedens einnimmt. Konflikte um den Zugang zu Wasser, zu Nahrungsmitteln, zu wertvollen Rohstoffen wie Diamanten, Gold, Öl, Drogen oder Coltan, das für die Produktion von Mobiltelefonen benötigt wird, können nur gelöst werden, wenn für den großen Teil der Weltbevölkerung, der unter Hunger und Unterentwicklung leidet, faire Lebensperspektiven eröffnet werden. Konflikte und Probleme, die oberflächlich als lokale Phänomene erscheinen, entpuppen sich bei genauerem Hinsehen als Phänomene globaler Vernetzung.

Die Hungerkatastrophen im südlichen Afrika, das Fehlen von billigem Mais als Grundnahrungsmittel und als Saatgut hängt unmittelbar – neben Missmanagement und Korruption der nationalen Eliten – mit den Auflagen der internationalen Handels- und Finanzorganisationen zusammen: Auf der einen Seite fordern die entwickelten Länder die Freigabe der Märkte in den sog. Entwicklungsländern für ihre Produkte, während sie umgekehrt ihre Landwirtschaft hoch subventionieren und so verhindern, dass billiger produzierende Entwicklungsländer Exportchancen bekommen.

Konflikte besonders in Afrika werden oft als ethnisch bzw. religiös bedingte lokale Gewaltexzesse wahrgenommen. Sie sind aber auf hochkomplexe Weise mit den globalen Märkten verbunden: Rohstoffe und Waffen werden über die Weltmärkte gehandelt. Der Rohstoff Coltan aus Westafrika z. B. wird über Mittelsleute auf dem Weltmarkt umgeschlagen. Der Mobiltelefonboom unterstützt so die Kriegsökonomie. Umgekehrt könnten diese Konflikte gar nicht ausgetragen werden, wenn nicht über den internationalen Waffenmarkt die Ausrüstung der Kriegsparteien bereitgestellt würde. Die ethnische Zusammensetzung solcher konkurrierender Gewaltunternehmen ist dabei einerseits zufällig, andererseits dient sie, allerdings unabhängig von ihrer kontingenten Genese zur Absicherung der jeweiligen Herrschaft über Clansolidariät, zur Rekrutierung von Kämpfern und zur Mobilisierung von Unterstützung. Diese Konflikte können nur an ihren Wurzeln bekämpft werden, nicht aber etwa dadurch, dass man bei ihrer militärischen Eskalation versucht, ihnen wiederum mit militärischen Mitteln beizukommen.²⁷

Gewalt ist aber nicht in allen Fällen so offensichtlich wie in Kriegsöko-

27. Vgl. *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Gewaltsame Konflikte und zivile Interventionen an Beispielen aus Afrika – Herausforderungen auch für kirchliches Handeln, Eine Studie der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt (EKD Texte 72), Hannover 2002.

nomien. Wo ungerechte Strukturen des Welthandels zu Unterentwicklung, mangelnder medizinischer Versorgung, Hunger, Krankheit und tausendfachem Tod beitragen, sind die Zusammenhänge nicht immer sichtbar, aber deshalb nicht weniger radikal wirksam. Täglich sterben ca. 50 000 Menschen (davon 34 000 Kinder) an den Folgen von Armut, Hunger und mangelnder medizinischer Versorgung.²⁸ Auch die schlimmsten Kriege seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges haben zusammen nicht so viele Opfer gefordert wie die permanente Geißel des Hungers. Hunger und Unterentwicklung haben zwar vielfältige Ursachen: Schlechte Regierungsführung in den betroffenen Ländern, Überbevölkerung, Korruption, geophysische und meteorologische Voraussetzungen und auch Mentalitäten haben dabei ihren Anteil. In diesem Geflecht spielen aber die Schuldenkrise der ärmsten Länder und die asymmetrischen Zugänge zum Weltmarkt eine erhebliche Rolle, die durch die internationalen Handels- und Finanzorganisationen festgeschrieben sind. Ganze Länder geraten in die Abhängigkeit von Großkonzernen und Banken, die der Natur der Sache nach zunächst an ihrem Profit und nicht an dem Wohlergehen der Bevölkerung interessiert sind. Wo solche Zusammenhänge ohne sichtbare Gewaltanwendungen ähnliche Folgen wie offene Gewaltausübung haben, spricht man von *struktureller Gewalt*. Dies ist ein Phänomen, das nicht nur zwischen reichen und armen Ländern zu beobachten ist, es kennzeichnet oft auch das strukturelle Verhältnis von Männern und Frauen, von Reichen und Armen innerhalb einer Gesellschaft.

Ein direkter Zusammenhang besteht allerdings zwischen militärischer und struktureller Gewalt: die immensen Kosten für die militärische Rüstung der Länder des Nordens und Westens, die überwiegend auf den Finanzmärkten der Welt durch Kredite finanziert werden, binden Mittel, die für die Entwicklung der ärmsten Länder der Welt dringend benötigt würden.

Gerechter Friede muss also damit anfangen, ungerechte Verhältnisse zu beseitigen und faire Entwicklungschancen für alle zu ermöglichen. Dies wird nicht ohne Umverteilung funktionieren, welche die Menschen in den reichen Ländern zu einem Verzicht auf bestimmte Dinge nötigen könnte. Gerade für die Kirchen liegt hier aber eine doppelte Aufgabe: Zum einen daran zu erinnern, dass sich Christinnen und Christen weltweit zu dem einen Leib Christi verbunden fühlen, zum anderen dazu zu ermuntern, einen quantitativen Verzicht nicht notwendig als Einbuße an Lebensqualität erfahren zu müssen.

Neben der Konfliktprävention gilt es Instrumente zu entwickeln, die helfen, bereits ausgebrochene Konflikte mit *Mitteln der zivilen Konfliktbearbeitung* zu deeskalieren und einzudämmen. Hier eröffnet sich ein weites Feld von der Mediation bis zu ziviler Intervention, der Stationierung von Beobachtern

28. Vgl. *Thomas W. Pogge, World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge: Polity Press 2002, 2, 99, Anm. 136.

bis hin zu Maßnahmen, die militärisch abgesichert werden. Diese Instrumentarien sind, wo sie bisher eingesetzt wurden, durchaus erfolgreich. Allerdings bestehen viel zu wenig Kapazitäten, die deshalb ausgebaut werden müssen. Gerade die kirchlichen Friedensdienste können hier einen wichtigen Beitrag leisten.

Insgesamt bedarf es dafür institutionalisierter internationaler Konfliktregelungsmechanismen, wie sie einerseits von internationalen Organisationen (UNO, OSZE), andererseits vom internationalen Recht einschließlich der Menschenrechtsvereinbarungen schon in Ansätzen bereit gestellt werden. Gerechter Friede ist dann möglich, wenn diese Instrumente weiter ausgebaut werden und durch die Bindung von Gewalt an das Recht auch im zwischenstaatlichen Bereich die gewaltförmige Austragung von Konflikten überwunden und Chancen für echte Entwicklung eröffnet werden.²⁹

Dies ist die Perspektive der ökumenischen »Dekade zur Überwindung von Gewalt«, die der Ökumenische Rat der Kirchen für die Jahre 2001-2010 ausgerufen hat, um durch vielfältige Aktionen in den Kirchen weltweit zu einer Kultur des Friedens und der Versöhnung beizutragen.³⁰ Durch die Versöhnungstat Gottes wird die Versöhnung der Menschen untereinander ermöglicht und gefordert. Die Verheißung vom Gerechten Frieden und die Hoffnung darauf – die Hoffnung auf Schalom – ruft so in die Nachfolge, die in konkreten Schritten zur Überwindung der Gewalt beitragen kann.

»Dann wird die Wüste zum Garten und der Garten wird zu einem Wald. In der Wüste wohnt das Recht, die Gerechtigkeit weilt in den Gärten. Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer (Jes 32,15b-17).«

29. Vgl. *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Ein Beitrag des Rates der EKD (1993), (EKD Texte 48), Hannover, 3. um eine Aktualisierung ergänzte Auflage 2001; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn 2000; *Konferenz Europäischer Kirchen / Rat der Europäischen Bischofskonferenzen*, Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, 2001, Abschnitt III, Nr. 8; *Michael Haspel*, Evangelische Friedensethik nach dem Irakkrieg. 10 Jahre Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik der EKD, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 47 (2003), 264-279; *ders.*, Gerechter Frieden und Menschenrechtsschutz – Überblick und kritische Anmerkungen zur friedensethischen Diskussion in der Evangelischen Kirche, in: *epd-Dokumentation* 41 (2003), 14-30; *ders.*, Foundations of Protestant Peace Ethics in the German Context, in: *Kirchenamt der EKD (Hg.)*, How the Churches in Germany and England Contribute to Ethical Decision-making. Illustrated by Recent Statements on Military Intervention and Peace Keeping, Hannover 2003, 6-18.
30. Vgl. *Fernando Enns (Hg.)*, Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001-2010. Impulse, Frankfurt a. M. 2001.

Fragen zur Diskussion

1. Kann man aus der Bergpredigt Jesu die Verpflichtung aller Christen zur Gewaltlosigkeit ableiten?
2. Kann die Lehre vom gerechten Krieg uns heute noch Orientierung geben?
3. Hat die Weiterentwicklung des internationalen Rechts eine reale Chance als Instrument zur Friedenssicherung? Wie müsste ein solches Recht aussehen?
4. Wie würden Sie den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit beschreiben und was bedeutet er für das Verhältnis der Christen zur Gewalt?
5. Kann es angesichts der Realität der Gewalt in der Welt Hoffnung auf die Überwindung der Gewalt geben?

Ausgewählte Basistexte

Ausgewählte Abschnitte aus: *Aurelius Augustinus*, *De civitate Dei*. Übersetzung: Augustinus: Vom Gottesstaat, eingl. und übertragen von Wilhelm Thimme, 2 Bde., (= Bde. 3 u. 4 der Werke des Augustinus), Zürich 1955.

Thomas von Aquin, *Der Krieg*, in: *ders.*, *Summa Theologica II-II*, hg. v. *Albertus-Magnus-Akademie Walberberg*, Bd. 17 B, Heidelberg u.a. 1966, Fr. 40,1-4, 82-96.

Ausgewählte Abschnitte aus: *Martin Luther*, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526)*, in: *WA 19*, Weimar 1897, 616-662.

Martin Luther King, *Mein Weg zur Gewaltlosigkeit (1958)*, in: *ders.*, *Schöpferischer Widerstand*, hg. v. *Heinrich W. Grosse*, Gütersloh 1985, 19-34.

Grundlegende Literatur

Michael Haspel, *Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik*, Neukirchen-Vluyn 2002.

Wolfgang Huber / Hans-Richard Reuter, *Friedensethik*, Stuttgart 1990.

Wolfgang Lienemann, *Frieden. Vom »gerechten Krieg« zum »gerechten Frieden«*, (Ökumenische Studienhefte 10, Bensheimer Hefte 92), Göttingen 2000.

National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response. A Pastoral Letter on War and Peace by the Na-*

tional Conference of Catholic Bishops, May 3, 1983, Washington D.C.: United States Catholic Conference 1983.

William V. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War*, New York 1981.

Material für die Gemeindearbeit

Warum Gewalt? Warum nicht Frieden? Ein Arbeitsbuch für einzelne Christen und kirchliche Gruppen mit Anregungen zum Umgang mit Gewalt, Macht, gerechtes Handeln, Identität und Religion. Anleitungen zu Bibelarbeit und Gebete, Genf 2002 (24 Seiten). ÖRK, 150 route de Ferney, POBox 2100, 1211 Genf 2, Tel.: 022-791 6111.

Gewalt überwinden. Ein Arbeitsheft in der Reihe »Christsein weltweit«: Materialien für Gemeinden und Gruppen. Hg. v. *Evang. Missionswerk Deutschland (EMW)*, Studien und Öffentlichkeitsarbeit. Normannenweg 17-21, D 20537 Hamburg, Tel.: 040-25456 148.

Michael Haspel, Die neuen Kriege und der gerechte Friede. Aktuelle Herausforderungen und Perspektiven evangelischer Friedensethik, in: *Lernort Gemeinde* 21, Heft 3, 2003, 19-21.

Ausschnitt aus: 2. Europäische Ökumenische Versammlung, Graz: Schlussdokument – Handlungsempfehlungen. Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern und Nationen und Stärkung gewaltfreier Formen der Konfliktlösung; Ausschnitt-Text zugänglich über: *Michael Kappes / Michael Faßnacht (Hg.)*, Grundkurs Ökumene, Bd. 2: Materialien für eine Seminarreihe, Kevelaer 1998, hier 178/79.

Friede für die Stadt. Video des ÖRK, 23'. Zusammenfassung der Kampagne mit ausgewählten Modellprojekten aus sieben Städten der Welt. ÖRK, 150 route de Ferney, POBox 2100, 1211 Genf 2, Tel.: 022-791 6042; dov@wcc-coe.org

Internet-Adressen für weitere Materialhinweise:

www.arbeitsstelle-moewe.de; www.bessereweltlinks.de/book28a10.htm;

www.paxchristi.de/material/index.html