

Wolfgang Huber

Eine Kirche des gerechten Friedens sein

Vortrag bei der Verleihung des Sexauer Gemeindepreises für Theologie
am 27. November 2010

Sehr herzlich bedanke ich mich für den Sexauer Gemeindepreis für Theologie, die bei weitem originellste Auszeichnung, die einem Theologen in Deutschland zuteil werden kann. Der Preis führt mich in den südbadischen Raum, in dem ich aufgewachsen bin, und in die badische Landeskirche, der ich zusammen mit meiner Familie viele Jahrzehnte meines Lebens angehört habe und der ich mich unverändert nahe fühle. Der Dank für diesen Preis verbindet sich deshalb mit der Dankbarkeit für die andauernde Beheimatung in Baden, wohin meine Frau und ich auch von Berlin aus immer wieder gern zurückkehren. Bis in die ausgehenden sechziger Jahre geht auch die Verbundenheit mit Klaus Engelhardt zurück, dem ich sehr herzlich für die Übernahme der Laudatio danke.

I.

Wer den Sexauer Gemeindepreis für Theologie erhält, hat seinen Dank durch ein Stück angewandter Theologie auszudrücken. Dieser Aufforderung folge ich gern und nehme ein Thema auf, das mich schon seit langem beschäftigt, die Frage nach dem Frieden. Doch woher kommt der Titel, unter dem das geschehen soll – „eine Kirche des gerechten Friedens sein“?

Die United Church of Christ in den USA, mit der die Evangelische Kirche in Deutschland und eine Reihe ihrer Gliedkirchen partnerschaftlich verbunden sind, trägt in ihrem Briefkopf den Zusatz: „A

Just Peace Church – eine Kirche des gerechten Friedens“. Ich weiß noch, wie stark mich diese Selbstbezeichnung beeindruckte, als ich vor vielen Jahren zum ersten Mal darauf stieß. Die Botschaft hieß nicht: Wir wollen eine Kirche des gerechten Friedens werden – sondern: wir sind eine Kirche des gerechten Friedens.

Ein Briefbogen ist an sich nichts Aufregendes; er ist ein schlichtes Kommunikationsmittel. Doch dieser Briefbogen hat es mir angetan. Eine Kirche bekennt sich in ihrer täglichen Korrespondenz zum Frieden. Sie signalisiert, dass Frieden nicht nur ein Thema ethischer Verantwortung ist; vielmehr ist dieses Thema mit dem Sein der Kirche verbunden. Denn es handelt sich um eine Kirche, in der Christus selbst Frieden stiftet und zum Frieden sendet. Es ist eine Kirche, die nicht nur unter dem Imperativ des Friedens steht, sondern die aus dem Indikativ des Friedens lebt. Ein solcher Briefbogen setzt schließlich einen klaren friedensethischen Akzent, indem er der Lehre vom gerechten Krieg die Position des „gerechten Friedens“ entgegenstellt. Denn christliches Leben und Handeln richtet sich nicht auf den Krieg, sondern auf den Frieden. Gerechtigkeit und Krieg fügen sich nicht zusammen, sondern allein Gerechtigkeit und Frieden.

Ein weithin vergessenes Psalmwort hat in den letzten Jahrzehnten verstärkte Aufmerksamkeit gefunden. Es spricht davon, dass diejenigen, die Gott fürchten, darauf hoffen, „dass in unserm Lande Ehre wohne; dass Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen; dass Treue auf der Erde wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue; dass uns auch der HERR Gutes tue und unser Land seine Frucht gebe; dass Gerechtigkeit vor ihm her gehe und seinen Schritten folge“ (Psalm 85, 10-14). Ein vergleichbar wichtiger Abschnitt aus dem Epheserbrief bekennt sich zu Jesus Christus als Inbegriff und Unterpfand des Friedens: „Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut Christi. Denn er ist unser Friede,

der aus beiden eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes hat er abgetan das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen, damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst. Und er ist gekommen und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart, und Frieden denen, die nahe waren. Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater“ (Epheser 2, 13-18).

In diesen beiden Schlüsselstellen aus dem Alten und dem Neuen Testament habe ich immer wieder für mein eigenes Eintreten, Arbeiten und Nachdenken für den Frieden Halt und Orientierung gefunden. Das fing schon früh an, nämlich mit dem Evangelischen Kirchentag in Hannover 1967.

„Er ist unser Friede“ – dieses biblische Leitwort begleitete uns, als meine Frau und ich im Sommer 1967 aus Reutlingen, wo ich Vikar war und wir jung verheiratet lebten, zu unserem ersten Kirchentag nach Hannover aufbrachen. Carl Friedrich von Weizsäcker rüttelte uns damals mit der Doppelthese auf, dass Frieden der Leib einer Wahrheit und Wahrheit die Seele des Friedens sei. Ebenso unvergesslich blieb uns Hartmut von Hentigs Vortrag, der uns mit der Idee einer umfassenden Friedenserziehung vertraut machte. Je tiefer wir uns auf solche Überlegungen einließen, desto deutlicher wurde uns zugleich, dass die Furcht vor den atomaren Waffen uns für die andere Seite der Friedensgefährdung nicht blind machen durfte: die Furcht vor der Ungerechtigkeit. Ebenso wichtig wie die Freiheit von Gewalt sahen wir in der Freiheit von Not eine grundlegende Dimension des Friedens. Die Vision des Psalmisten, dass Gerechtigkeit und Frieden sich küssen, gewann höchst aktuelle Bedeutung.

Das Bekenntnis zu Christus als unserem Frieden und die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Frieden blieben die bestimmenden biblischen Bezugspunkte für mein Bemühen um Beiträge von Theologie und Kirche zum Frieden in den folgenden Jahren. Dieses Bemühen begleitete mich, seit ich im Jahr 1968 Mitarbeiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg wurde. In den mehr als vier Jahrzehnten seitdem hat mich das Thema nicht mehr losgelassen. In der Zusammenarbeit mit Theologen wie Nichttheologen erarbeiteten wir in Heidelberg historische, systematische und praktische Beiträge zur Friedensforschung. Gemeinsam mit Hans-Richard Reuter versuchte ich, unsere Überlegungen in einer „Friedensethik“ zusammenzufassen. Im Deutschen Evangelischen Kirchentag und in der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung bemühten wir uns darum, dass unsere evangelische Kirche sich deutlicher als eine Kirche des Friedens zeigte. Eine Kirche des Friedens wollten wir sein, wohl wissend, dass wir damit keine „Friedenskirche“ wurden. Denn dass nur Anhänger einer prinzipiellen Gewaltlosigkeit zur Kirche gehören könnten, war nicht unsere Überzeugung. Auch erinnerten wir uns daran, dass das Wort „Pazifismus“ bei seiner Entstehung zu Beginn des 20. Jahrhunderts keineswegs auf die prinzipielle Gewaltlosigkeit eingeschränkt war, sondern sich auf die Aufgabe bezog, der Gewalt ein Ende zu machen. Der Gedanke eines Verantwortungspazifismus bereitete sich vor – angestoßen und unterstützt durch die Überlegung des Kriegsdienstverweigerers Dietrich Bonhoeffer, der es für die entscheidende Frage hielt, wie eine künftige Generation leben kann – und nicht, wie der einzelne sich möglichst heroisch aus der Affäre zieht. Eine christliche Friedensethik ist zwar vom klaren Vorrang der Gewaltfreiheit geprägt; aber es gibt ohne Zweifel Situationen, in denen dieser Vorrang nicht zur Rechtfertigung von bloßem Nichtstun missbraucht werden darf.

In die heißen Diskussionen der Friedensbewegung in den achtziger Jahren brachten wir ein Abrüstungskonzept ein, das wir der Spirale des Wettrüstens entgegensetzen wollten. Unsere Grundüberzeugung hieß: Abrüstung kommt nicht in Gang, wenn beide Seiten sich nur belauern und abwarten. Abrüstung beginnt mit einem ersten Schritt, der zu einer Antwort einlädt. Zusammen mit Carl Friedrich von Weizsäcker warben wir für die Idee eines Friedenskonzils und erlebten, wie der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zur Vorbereitung der friedlichen Revolution von 1989 beitrug.

Seit dem Fall der Mauer wurden wir Zeugen einer Wiederkehr des Krieges auch auf europäischem Boden. Zu diesen Jahrzehnten gehören die politischen wie humanitären Tragödien in Afghanistan und im Irak, in Ruanda und im Sudan, im zerfallenen Jugoslawien und im Nahen Osten. Ob Auslandseinsätze als „äußerstes Mittel“ friedensethisch gerechtfertigt werden könnten, ist zu einer friedensethischen Schlüsselfrage geworden. Diese Phase konfrontierte mich mit Erfahrungen einer neuen Art. In Bosnien-Herzegowina wie im Kosovo besuchte ich deutsche Soldaten im Einsatz; auch für Afghanistan plante ich einen solchen Besuch, der sich jedoch nicht verwirklichen ließ. Die grundsätzlichen Überlegungen zu Auslandseinsätzen musste ich auch denen gegenüber vertreten, die sich gerade in solchen Einsätzen befanden. Ich lernte dabei auch die Ernsthaftigkeit kennen, mit der Soldaten ihren Auftrag reflektierten; aus dem Mund von Soldaten begegnete mir die Erkenntnis, dass der Einsatz von Gewalt keinen Frieden schaffen, sondern im günstigsten Fall den Weg zum Frieden offen halten kann.

Damit verband sich eine weitere Erfahrung, die dem Nachdenken über den Frieden Bodenhaftung verlieh. Soldaten und Offizieren sprachen mich an, die im Zusammenhang mit Auslandseinsätzen neu über Töten und getötet Werden und vor allem: den Auftrag zum Töten

und die Verantwortung für das getötet Werden sprechen wollten. Die Ethik des fünften Gebots ist uns bedrückend nahe gerückt.

Auf dem Hintergrund dieses persönlichen Erlebens in mehr als vier Jahrzehnten will ich in knappen Zügen die Entwicklung der Friedensethik in unserer Kirche während dieser Zeit skizzieren. Dann will ich den Begriff des „gerechten Friedens“ als Leitgedanken evangelischer Friedensethik erläutern. Am Schluss steht die Frage, was es heute und morgen bedeuten kann, eine „Kirche des gerechten Friedens“ zu sein.

II.

Die Evangelische Kirche in Deutschland veröffentlichte im Jahr 1965 eine kühne und visionäre Erklärung, die unter dem Namen „Ostdenkschrift“ bekannt wurde. Zwanzig Jahre nach Kriegsende wollte sie die Lage der Vertriebenen bewusst machen und ihre Integration in die Gesellschaft der Bundesrepublik befördern. Gleichzeitig trat sie für einen neuen Anfang im Verhältnis Deutschlands zu seinen östlichen Nachbarn ein. Neue Schritte zur Versöhnung sollten die bis dahin im Beharren auf Rechtspositionen festgefahrene Ostpolitik ablösen. Die Denkschrift der EKD leistete so einen wesentlichen Beitrag zur Neuorientierung der deutschen Politik und ermutigte viele Menschen dazu, Schritte der Versöhnung und des Friedens zu gehen. Sie war zugleich ein Markstein in der Entwicklung einer evangelischen Friedensethik. Sie wollte mit ihren Vorschlägen nicht an die Stelle politischen Handelns treten; sondern sie wollte die Voraussetzungen für eine Politik klären, die an der Verantwortung für den Frieden orientiert war, sich der Schuld der Vergangenheit stellte und sich vom Geist der Versöhnung bestimmen ließ. Führende Politiker haben später bekannt, dass sie die Aussagen der Denkschrift zwar für richtig hielten, aber nicht den Mut hatten, sich öffentlich auf die Seite der EKD zu stellen. Die Verfasser der Denkschrift waren massiven persönlichen Angriffen

ausgesetzt; manche Heimatvertriebene fühlten sich von ihrer Kirche im Stich gelassen. Was bis heute als der wichtigste Beitrag der EKD zum Frieden gilt, war zunächst äußerst umstritten. Die Friedensverantwortung der Kirche, so lernten wir damals, war nicht zum Nulltarif zu haben.

Wenige Jahre später wandte sich ein weiterer Text aus der Kammer für öffentliche Verantwortung dem Verhältnis der beiden Staaten in Deutschland zu und hielt nach gemeinsamen „Friedensaufgaben der Deutschen“ Ausschau. Zusammengefügt wurden diese Überlegungen in Thesen zum „Friedensdienst der Christen“. In diesen Texten bewährte sich die Verbundenheit der evangelischen Kirchen in Ost und West. Auch nach dem Bau der Mauer und nach der Gründung des eigenständigen „Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR“ versuchten die Evangelischen in Ost und West, in Fragen des Friedens mit einer Stimme zu sprechen. Leicht war das nicht – erst recht nicht, als in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre eine neue Runde atomaren Wettrüstens zwischen Ost und West begann.

Im Jahr 1981, sechzehn Jahre nach der Ostdenkschrift, zog die Evangelische Kirche in Deutschland ein erstes Fazit ihrer friedensethischen Bemühungen; die Denkschrift dieses Jahres, deren Verfasser damals mit dem Theodor-Heuss-Preis ausgezeichnet wurden, pflegt man als die erste Friedensdenkschrift der EKD zu bezeichnen. Die Ostdenkschrift hatte sich inzwischen als ein Anstoß dazu erwiesen, die Politik der Entspannung zu initiieren und dabei die Tabus der ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte aufzubrechen. Die Gefährdung dieser Entspannungsphase durch die sich hochschaukelnde Rüstung mit östlichen wie westlichen Mittelstreckenraketen prägte die Stimmung in Europa, als die EKD im Jahr 1981 unter dem Titel „Frieden wahren, fördern und erneuern“ ihre für lange Zeit maßgebliche erste Friedensdenkschrift veröffentlichte.

Diese Denkschrift antwortete auf die Verschärfung der Lage, wie sie Anfang der achtziger Jahre empfunden wurde. Sie hielt in dieser Situation mit pointierter Klarheit an der These fest, dass in der Zielrichtung christlicher Ethik nur der Friede liege, nicht der Krieg. So sehr sich in jenen Jahren wieder die Abwendung der Kriegsgefahr als friedenspolitische Aufgabe in den Vordergrund geschoben hatte, so sehr betonte die Denkschrift gleichwohl, dass soziale und ökonomische Spannungen sowie weltweite Ungerechtigkeiten ebenso dringlich eine Antwort aus dem Geist christlicher Friedensverantwortung erforderten. Das war gemeint, wenn die Denkschrift in ihrem Titel nicht nur dazu aufforderte, den Frieden zu wahren, sondern ebenso, ihn zu fördern und zu erneuern. In diesem Dreiklang kehrte übrigens – ob bewusst oder unbewusst – eine beeindruckende Formulierung Martin Luthers wieder, die er in einer Randglosse zur Seligpreisung der Friedfertigen in der Bergpredigt prägte: „Die Friedfertigen sind mehr denn Friedsame, nämlich, die den Frieden machen, fördern und erhalten unter andern. Wie Christus uns bei Gott hat Frieden gemacht.“

Die Friedensdenkschrift von 1981 erschien kurz vor dem Versuch der weltweiten Ökumene, dem Friedensthema durch die Proklamation des Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung eine neue Dringlichkeit zu geben. Carl Friedrich von Weizsäcker drängte damals auf die Einberufung eines Friedenskonzils, bei dem die Kirchen der Welt ihre Stimme zu Ungerechtigkeit, Wettrüsten und der Gefährdung der natürlichen Lebensbedingungen deutlich erheben sollten. Was er sich als Ereignis vorstellte, nahm den Charakter eines Prozesses an. Dieser fand insbesondere in der DDR positive Resonanz und bereitete so die Rolle vor, die den Kirchen in der friedlichen Revolution der Jahre 1989/90 zuwuchs.

Durch diesen Umbruch wurde auch die Friedensverantwortung der Kirchen in einen veränderten Horizont gerückt. Mit den Konflikten auf

dem Balkan kehrte der Krieg wieder auf den europäischen Kontinent zurück. Wie die Gewalt der Herrschaft des Rechts unterworfen werden könne und wann um der Bändigung der Gewalt willen der Rückgriff auf das Mittel der Gegengewalt vertretbar sei, waren die friedensethischen Fragen, die sich mit Macht in den Vordergrund schoben.

Die EKD reagierte auf diese Entwicklungen mit zwei Texten aus den Jahren 1994 und 2001, die als vorläufige Orientierungshilfe beziehungsweise als Zwischenbilanz der Diskussion angelegt waren. Dabei war die Schrift von 1994 mit dem Titel „Schritte auf dem Weg des Friedens“ die erste friedensethische Äußerung der EKD, die nach der Vereinigung Deutschlands von Autoren aus Ost und West gemeinsam verantwortet werden konnte. Sie bekräftigte die gemeinsame friedensethische Basis, die auch in der Zeit der Teilung nicht verloren gegangen war; sie knüpfte an unterschiedliche Akzentuierungen in der EKD sowie im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR an. Denn neben den Gemeinsamkeiten waren auch die nach 1961 gewachsenen Unterschiede nicht zu übersehen. Die DDR-Kirchen standen einerseits unter dem massiven Druck des Staates, der von ihnen die Zustimmung zu der gemeinsamen „Friedensmission“ der Warschauer Pakt-Staaten erwartete. Die Diskriminierung von Wehrdienstverweigerern, die als „Bausoldaten“ eingesetzt wurden, die Einrichtung eines staatlichen Wehrkundeunterrichts in den Schulen sowie die Pressionen gegen das Tragen des Abzeichens „Schwerter zu Pflugscharen“ führten indessen dazu, dass die Kirchen in der DDR dem Staat als Friedensakteur noch weit kritischer gegenüber standen als die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, obwohl auch hier die Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung und die Atomrüstung lange nachwirkten. Zugleich hatten die DDR-Kirchen die „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung“ mit der Aussage verbunden, dass der Verzicht auf den Dienst mit der Waffe ein „Zeugnis des Glaubensgehorsams“ sei. Unter

allen Ostblockstaaten war die DDR der einzige, in dem sich, und zwar vor allem unter dem Dach der evangelischen Kirche, eine eigenständige Friedensbewegung entwickelte. Sie trug erheblich zur Vorbereitung der friedlichen Revolution des Jahres 1989 bei.

1994 bestimmte man die Konvergenz der friedensethischen Überlegungen in Ost und West dahingehend, dass sich als Leitbegriff künftiger evangelischer Friedensethik die Formel vom „gerechten Frieden“ herausgebildet habe. Spätestens seit 1994 steht damit für die EKD fest: Eine künftige evangelische Friedensethik wird vom Begriff des gerechten Friedens ausgehen müssen.

Mit dem Jahr 2001 trat der internationale Terrorismus als zusätzliche Herausforderung hinzu. Das Erschrecken über die Anschläge auf das World Trade Center und das Pentagon am 11. September 2001, aber auch der von der damaligen US-Regierung daraufhin in Gang gesetzte „Krieg gegen den Terror“ schufen eine neue Situation. Mit den terroristischen Anschlägen in Madrid 2004 und in London 2005 erreichte die veränderte, durch einen international agierenden Terrorismus bestimmte Lage auch den europäischen Kontinent.

Der gleichzeitige Zerfall des staatlichen Gewaltmonopols in einer Reihe von afrikanischen und asiatischen Ländern und die gewaltsamen Konflikte im Innern dieser Länder stellten die Staatengemeinschaft vor völlig neue Aufgaben. Diese Aufgaben wurden von den Vereinten Nationen später als „responsibility to protect“ – als Verantwortung für den Schutz menschlicher Sicherheit – zusammengefasst. Freilich stellte sich in konkreten Fällen sogenannter „humanitärer Interventionen“ immer wieder die Frage, worin die bestimmenden Motive der intervenierenden Staaten zu sehen waren: in eigennützigem, insbesondere wirtschaftlichen Interessen oder im Interesse an den Menschenrechten derer, die unter Gewalt und Unterdrückung zu leiden hatten. Aus dieser Erfahrung

heraus herrscht in Deutschland bis zum heutigen Tag eine hohe Sensibilität gegenüber der Aussage, dass die Verteidigung nationaler Wirtschaftsinteressen ein legitimer Grund für militärische Interventionen sei – unabhängig davon, ob dieses Überlegung von Horst Köhler oder von Karl-Theodor von Guttenberg vorgetragen wird. Mag ein solcher Aspekt in politischen Abwägungen auch eine Rolle spielen – grundlegend muss die Frage sein, ob im Fall massiver Menschenrechtsverletzungen das Menschenmögliche getan wird und in welchen Fällen der Schritt zu einer militärischen Intervention als äußerstem Mittel vertretbar ist.

Auf dem Hintergrund dieser mehrfach veränderten Diskussionslage dauerte es seit der ersten Friedensdenkschrift von 1981 mehr als ein Vierteljahrhundert, bis im Jahr 2007 die zweite, explizit als „Friedensdenkschrift“ gekennzeichnete Schrift des Rates der EKD veröffentlicht wurde. Sie trägt den Titel: „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“. Sie steht für eine Weiterentwicklung im Ansatz christlicher Friedensethik.

III.

Schon der Titel dieser Denkschrift zeigt, dass die Friedensthematik in einer doppelten Perspektive betrachtet wird. Die Worte „Aus Gottes Frieden leben“ verweisen auf den unverfügbaren, transzendenten Grund des Friedenshandelns der Christenheit. Die zweite Hälfte des Titels „Für gerechten Frieden sorgen“ bezieht sich auf die innerweltliche, immanente Aufgabe des christlichen Friedenshandelns. Beide Dimensionen werden in der Denkschrift als unauflösliche Einheit verstanden: Weil Christen aus Gottes Frieden leben, treten sie für den Frieden in der Welt ein. Auf einem biblisch-theologischen Fundament macht die Denkschrift von den Elementen des christlichen

Gottesdienstes aus deutlich, wie der Einsatz für den Frieden in der Welt bereits in den Grundvollzügen der christlichen Existenz angelegt ist.

In der Denkschrift werden Grundsätze und Maximen vertreten, die ebenso einfach wie überzeugend sind: Wer aus dem Frieden Gottes lebt, tritt für den Frieden in der Welt ein. Wer irdischen Frieden will, muss ihn vorbereiten. Der Begriff des „gerechten Friedens“ wird zum Leitbegriff und zur Zielperspektive der christlichen Friedensethik. Damit wird unterstrichen, dass Frieden mehr ist als die Abwesenheit von Gewalt, mehr als der Zwischenzustand zwischen zwei Kriegen. Gerechter Frieden umfasst vielmehr vier Dimensionen: den Schutz vor Gewalt, die Förderung der Freiheit, den Abbau von Not und die Anerkennung kultureller Vielfalt. Kollektive Friedenssicherung, die Kodifizierung und der Schutz universaler und unteilbarer Menschenrechte, die Förderung transnationaler sozialer Gerechtigkeit und die Ermöglichung kultureller Vielfalt sind demgemäß die wichtigsten Gestaltungselemente eines gerechten Friedens. In allen vier Hinsichten erweist sich die Verwirklichung einer globalen Rechtsordnung als Schlüsselaufgabe. Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Recht ist für den Begriff des „gerechten Friedens“ prägend.

Ein so gefasster Begriff des gerechten Friedens führt keineswegs, wie manchmal eingewandt wurde, zu einer Ausweitung des Friedensverständnisses ins Unermessliche. Sondern er unterscheidet verschiedene Hinsichten, unter denen Fortschritte auf dem Weg des Friedens angestrebt werden können.

Diese klaren Leitgedanken verbinden sich mit konkreten Handlungsvorschlägen. Sie gehen von der Verpflichtung aus, „menschliche Sicherheit“ und „menschliche Entwicklung“ zu fördern, und orientieren sich deshalb am Vorrang der zivilen Konfliktbearbeitung. Die ausnahmsweise Anwendung von Zwangsmitteln wird an strenge ethische, völkerrechtlich fixierte Kriterien gebunden. Durchgängig wird in

der Denkschrift die Notwendigkeit der Prävention hervorgehoben; gewaltfreien Methoden der Konfliktbearbeitung wird der Vorrang zuerkannt; den zivilen Friedens- und Entwicklungsdiensten wird für die Wiederherstellung, Bewahrung und Förderung eines nachhaltigen Friedens eine wichtige Rolle zugeschrieben.

Mit der Orientierung an der Leitidee des gerechten Friedens verbindet sich die Überzeugung, dass es ein Zurück zur klassischen Lehre vom gerechten Krieg nicht geben kann. Diese Lehre geht von der Vorstellung aus, dass Krieg sich rechtfertigen lasse. Das hat in der Konsequenz sogar zu der Idee eines von beiden Seiten gerechten Krieges geführt. Das Erschrecken über das Grauen moderner Kriege hat indessen den Gedanken verstummen lassen, dass der Krieg selbst gerechtfertigt werden könne.

Sich von der Denkfigur des gerechten Kriegs zu verabschieden, bedeutet freilich nicht, die Kriterien, die in dieser Lehre entwickelt wurden, einfach zu ignorieren. Sie bleiben vielmehr wichtig für die rechtlichen Regeln, nach denen man sich unter eng definierten Umständen an kriegerischer Gewaltanwendung beteiligen darf. Doch solche Regeln aufzustellen und anzuwenden, ist etwas anderes, als den Krieg zu rechtfertigen. An die Stelle einer Lehre vom gerechten Krieg tritt vielmehr, mit den Worten der Friedensdenkschrift von 2007 gesagt, eine Ethik rechtserhaltender Gewalt. Sie geht davon aus, dass der Einsatz von militärischer Gewalt an denselben Maßstäben zu messen ist wie der Einsatz polizeilicher Gewalt im Innern eines Staates.

Das ist die entscheidende Veränderung. Der Staat darf von seinem Gewaltmonopol nur Gebrauch machen, wenn dies der Verhütung oder Beendigung von Gewalt dient, wenn er damit also seiner Verpflichtung nachkommt, Menschen zu schützen – seiner „responsibility to protect“. Unter diesem Gesichtspunkt tauchen Überlegungen wieder auf, die auch in der jahrhundertealten Tradition der Lehre vom gerechten Krieg

enthalten sind – also Fragen nach dem Erlaubnisgrund, der Autorisierung, der richtigen Absicht, dem äußersten Mittel, der Verhältnismäßigkeit und schließlich der Unterscheidung zwischen Militär und Zivilbevölkerung. Aber selbst wenn alle diese Kriterien erfüllt zu sein scheinen, kann man nicht von einer „Rechtfertigung“ des Gewaltgebrauchs sprechen. Denn beim Gebrauch der Gewalt kann „keine noch so sorgfältige Güterabwägung von dem Risiko des Schuldigwerdens“ befreien (Friedensdenkschrift TZ 103). Eine Anknüpfung an die Kriterien einer früheren Lehre vom gerechten Krieg rechtfertigt in diesem veränderten Rahmen weder den Gewalteinsetz im Einzelfall noch den Krieg als solchen. Es ist etwas anderes, ob man in einer Situation, in der andere Wege nicht als realisierbar erscheinen, sich zu dem auch dann schuldbeladenen Weg der Gegengewalt als äußerstem Mittel entscheidet, oder ob man die Anwendung von Gewalt rechtfertigt.

Die Frage, ob in bestimmten Situationen der Rückgriff auf militärische Gegengewalt unausweichlich ist, stellt sich heute in einer Situation, die man mit dem Begriff der „neuen Kriege“ bezeichnet. In vielen Regionen des Globus ist die Staatlichkeit zerfallen. Warlords und terroristische Gruppen verbreiten Angst und Schrecken. Das Versagen des staatlichen Gewaltmonopols führt zum Ausbruch von Gewalt und zur Notwendigkeit einer von außen kommenden Gegengewalt. In einer solchen Situation liegt das Ziel einer militärischen Intervention nicht einfach in der Erhaltung des Rechts, sondern in der Herbeiführung eines überhaupt erst herzustellenden Rechtszustands. Insofern erweist sich die Rede von der „rechtserhaltenden“ Gewalt als zu eng; denn sie setzt die Existenz einer Rechtsordnung voraus. Der Begriff einer „Ethik rechtserhaltender Gewalt“ erfasst diese Fälle nicht zureichend; für sie schlage ich deshalb den Begriff der „rechtsermöglichenden Gewalt“ vor. Um solche Fälle geht es in militärischen Konflikten wie denjenigen im

zerfallenen Jugoslawien während der neunziger Jahre oder heute in Afghanistan. Derartige Konstellationen müssen in der Friedensethik stärker als bisher berücksichtigt werden. Doch sie sind kein Grund dafür, die Grenzen vertretbarer Formen der Gewaltanwendung prinzipiell weiter zu ziehen als in den Fällen rechtserhaltender Gewalt. Ein Vorgehen, das unterschiedslos Soldaten und Zivilisten zu Opfern macht, ist auch in Bürgerkriegssituationen nicht akzeptabel. Der Luftangriff bei Kundus am 4. September 2009, dem 142 Menschen, darunter viele Zivilisten zum Opfer fielen, ist ein Beispiel dafür.

Das ist einer der Gesichtspunkte, unter denen ein einfaches „Weiter so“ im Blick auf den Afghanistan-Einsatz friedensethisch keineswegs akzeptabel ist – wie dies eine Erklärung der EKD bereits im Januar dieses Jahres deutlich zum Ausdruck gebracht hat. Zwar erklärt sich diese Militärintervention, trotz ihrer düsteren Vorgeschichte, aus dem Bürgerkriegszustand, dem die Regierung Karzai bisher nicht aus eigenen Kräften wehren kann. Es gibt für diese Intervention auch eine klare Autorisierung durch die Vereinten Nationen. Doch bisher bleibt die Bilanz des zivilen Aufbaus in Afghanistan zwiespältig. Insbesondere ist es nötig, dem offenkundigen Mangel im Bereich des staatlichen Gewaltmonopols, der noch immer ungehemmten Herrschaft von Warlords in weiten Teilen des Landes und den dadurch eröffneten Spielräumen für terroristische Aktivitäten wirksam entgegenzutreten. Wie für jede militärische Intervention so gilt auch in diesem Fall, dass von vornherein zu bedenken ist, wie eine solche Intervention auch wieder beendet werden kann.

Dabei muss man sich freilich stets vor Augen halten, dass aktuelle friedensethische Aussagen stets Annahmen über die Zukunft enthalten: über einen erhofften Friedenszustand oder dessen Unmöglichkeit, über zu erwartende Verletzungen des Völkerrechts und sofort. Solche Aussagen über die Zukunft sind jedoch immer unsicher; deshalb muss

jeder, der sich mit friedensethischen Fragen beschäftigt, vor allzu selbstsicheren Aussagen auf der Hut sein. Dass friedensethische Debatten besonders unerbittlich geführt werden, ist einerseits gut zu verstehen; denn es geht in ihnen um die Frage tötender Gewalt, also um Töten, Töten lassen und getötet Werden. Doch alle friedensethischen Debatten schließen zugleich Vermutungen über die Zukunft ein; die Ungewissheit der Zukunft aber sperrt sich gegen allzu kategorische Urteile.

IV.

Nicht nur der Friede ist unsicher; auch unsere Aussagen über den Frieden sind es. Was bedeutet es in einer solchen Lage, eine „Kirche des gerechten Friedens“ zu sein?

Eine Kirche des Friedens feiert den Frieden, der ihr anvertraut ist, und bezieht Fremde und Ausgeschlossene in diesen Frieden ein. Die Feier des heiligen Abendmahls ist der Grundvollzug dieses Friedens. In ihm ist Christus gegenwärtig, der den Zaun niederlegt, der Menschen voneinander trennt. In der zeichenhaften Kraft, in der dieses Grundgeschehen des Friedens gefeiert wird, ereignet sich die Kirche des gerechten Friedens.

Immer wieder muss daran erinnert werden, dass die Kirchen selbst in Fragen des Friedens oft hinter ihrer Bestimmung zurück geblieben sind. Sie haben die Gemeinschaft am Tisch Jesu gegeneinander statt miteinander gefeiert. Sie haben „Gott mit uns“ auf die Koppelschlösser geprägt und Gott gegen die Feinde in Anspruch genommen. Sie haben das ihnen aufgetragene Friedenszeugnis aus Verblendung oder aus Angst verweigert. Christliche Friedensverantwortung ist nur dann überzeugend, wenn sie ihre Grundlage im Bekenntnis der Schuld und damit in aufrichtiger Selbstkritik hat. Auch in dieser Hinsicht hat der Einsatz für gerechten Frieden eine geistliche, gottesdienstliche Seite. Zu

ihr gehört die Bitte um Vergebung der Schuld und das Hören auf den Zuspruch der Vergebung.

Eine Kirche des gerechten Friedens betet für die Menschen, denen dieser Frieden fehlt. Die vier Dimensionen des gerechten Friedens sind eine gute Anleitung für konkretes Beten. Wir denken an Menschen, weil Gewalt nach ihnen greift, weil ihre Menschenrechte missachtet werden, weil sie unter Hunger und Armut leiden und weil das Zusammenleben in kultureller Vielfalt misslingt. Wir beten für sie und geben ihnen deshalb in der eigenen Kirche, in der eigenen Gemeinde einen Ort. Das Engagement in Fragen des Gemeindeasyls habe ich immer so verstanden; in überzeugenden Fällen einer solchen Asylgewährung habe ich diesen geistlichen Aspekt der Aufnahme von gefährdeten Fremden immer bestätigt gefunden. Das Gebet für den Frieden ist der dringlichste Grund dafür, die Milieuverengung unserer Gemeinden immer wieder aufzusprengen und den Opfern von Gewalt, denen, die Zuflucht von Misshandlung suchen, den Armen und den Angehörigen fremder Kulturen einen Ort in unseren Gemeinden zu geben.

So hat das Eintreten der Kirche für gerechten Frieden ihre Grundlage im Leben der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens. Doch was sie in dieser Hinsicht bekennt, betet und erfährt, hat Folgen für das was sie tut. Nicht nur als Gemeinschaft des Glaubens, sondern ebenso als Gemeinschaft des Handelns wird die Kirche Jesu Christi dadurch bestimmt, dass sie aus Gottes Frieden lebt und deshalb für gerechten Frieden arbeitet.

Frieden prägt dann das Leben der Kirche, wenn Partnerschaften über Grenzen hinweg für das Friedenszeugnis der Kirche fruchtbar gemacht werden. Die Bewahrung vor Gewalt, die Förderung der Menschenrechte, der Kampf gegen Not und die Anerkennung kultureller Vielfalt sind gute Maßstäbe dafür, in der grenzüberschreitenden Gemeinschaft der Kirchen Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Die öffentliche

Anwaltschaft der Kirche kann an diesen Maßstäben konkret werden und ein unverkennbares Profil entwickeln. Wenn diese Anwaltschaft erkennbar aus der Feier des geschenkten Friedens erwächst und im Gebet um den Frieden ihre Mitte hat, wird man einer Kirche des gerechten Friedens auch nicht vorwerfen können, sie betreibe Politik wie jeder andere politische Akteur auch. Aber sie macht hoffentlich, wenn es denn gelingt, Politik möglich.

Lange Zeit konzentrierte sich die Friedensdebatte in unserer Kirche auf die Frage des Wehrdiensts und der Kriegsdienstverweigerung. Durchaus weitsichtig haben manche in dieser Diskussion immer wieder vor einer Verengung gewarnt. Aus der Perspektive der christlichen Ethik ist auch die Befolgung der Wehrpflicht ethisch begründungspflichtig, nicht nur die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Auch die Bereitschaft, dem Frieden mit der Waffe zu dienen, ist eine Gewissensangelegenheit – und nicht nur die Verweigerung des Dienstes mit der Waffe. Diese Überlegung wird jetzt aktuell. Denn wenn die allgemeine Wehrpflicht ausgesetzt wird, stehen alle – und dann nicht nur die jungen Männer, sondern auch die jungen Frauen – vor der Frage, welchen Dienst für das Gemeinwesen sie aus freien Stücken übernehmen wollen. Der Friedensdienst mit und ohne Waffen wird zu einer entscheidenden Bewährungsprobe für die Zusammengehörigkeit von Freiheit und Verantwortung.

Aus der in der Tischgemeinschaft Jesu empfangenen Solidarität wächst schließlich eine Pädagogik des Mitgefühls, die der Gewalt vorbeugend entgegentritt, wo immer es geht, Heranwachsenden zu einem eigenen Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten verhilft und ihnen Lernfelder praktizierter Verantwortung im Kampf gegen Armut und im Dialog der Kulturen erschließt. Eine Pädagogik des Mitgefühls reicht weiter als eine Pädagogik des Mitleids. Sie achtet nicht nur auf Leid und Trauer der Menschen, sondern ebenso auf ihre Freude

und ihr Glück. Eine kirchliche Friedenspädagogik ist nicht auf den Ton des Jammerns gestimmt; sie weint nicht nur mit den Leidenden, sondern freut sich auch mit den Fröhlichen.

Für beides bietet das Leben einer Gemeinde vielfältige Gelegenheiten und Anlässe. Das praktische Engagement im kirchlichen Entwicklungsdienst oder im fairen Handel, die Beratung und Begleitung von Menschen fremder Kultur, der Einsatz gegen Ausbrüche von Menschenverachtung und Menschenfeindlichkeit – für solche und andere Formen des Einsatzes für gerechten Frieden gibt es in unserer Kirche inzwischen vielfältige Beispiele – Gott sei Dank.

„Eine Kirche des gerechten Friedens – eine Gemeinde des gerechten Friedens“: nach meiner Überzeugung wäre es eine gute Idee, wenn viele Gemeinden und Kirchen diese Selbstbezeichnung auf ihren Briefbögen führten. Unaufgeregt und unaufdringlich würden sie bezeugen, dass Christus unser Friede ist und uns zum Dienst am Frieden sendet. Die United Church of Christ, von der ich diese Idee habe, hat übrigens ihren Mitgliedern und Freunden als Erkennungszeichen einen Button geschenkt, der schlicht und ergreifend aus einem Komma besteht, einem großen roten Komma. Es will zeigen: Die Geschichte Gottes mit seiner Kirche geht weiter; auch in unserem Bemühen um gerechten Frieden wir sind noch nicht an einem Ende angekommen. Auch als Kirche des Friedens nimmt Gott seine Kirche immer wieder in Anspruch; der Fantasie sind keine Grenzen gesetzt.