

Gerechter Friede in der Debatte

Volker Stümke

1. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, 128 S.
2. »Selig sind die Friedfertigen«. Der Einsatz in Afghanistan: Aufgaben evangelischer Friedensethik (EKD-Text 116). Hannover 2014, 57 S.
3. Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein friedentheologisches Lesebuch im Auftrag des Präsidiums der Synode der EKD, Hg. durch das Kirchenamt der EKD, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, Leipzig 2019, 425 S.
4. HARTWIG VON SCHUBERT, Pflugscharen und Schwerter. Plädoyer für eine realistische Friedensethik. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, Leipzig 2018, 159 S.
5. ULRICH KRONENBERG, Gerechter Frieden – gerechter Krieg? Chancen und Grenzen zweier friedensethischer Denkmodelle. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, Leipzig 2019, 369 S.

I. Grundsatzfragen

6. INES-JACQUELINE WERKNER/CHRISTINA SCHÜES (Hg.), Gerechter Frieden als Orientierungswissen, 2. Auflage (Grundsatzfragen, Band 1). Springer VS, Wiesbaden 2018, 122 S.
7. SARAH JÄGER/JEAN-DANIEL STRUB (Hg.), Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild (Grundsatzfragen, Band 2). Springer VS, Wiesbaden 2018, 138 S.
8. SARAH JÄGER/REINER ANSELM (Hg.), Ethik in pluralen Gesellschaften (Gerechter Frieden: Grundsatzfragen, Band 3). Springer VS, Wiesbaden 2019, 156 S.
9. SARAH JÄGER/ANDRÉ MUNZINGER (Hg.), Kulturelle Vielfalt als Dimension des gerechten Friedens (Gerechter Frieden: Grundsatzfragen, Band 4). Springer VS, Wiesbaden 2019, 140 S.

II. Fragen zur Gewalt

10. SARAH JÄGER/INES-JACQUELINE WERKNER (Hg.), Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 1). Springer VS, Wiesbaden 2018, 127 S.
11. INES-JACQUELINE WERKNER/TORSTEN MEIREIS (Hg.), Rechtserhaltende Gewalt – eine ethische Verortung (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 2). Springer VS, Wiesbaden 2018, 162 S.
12. INES-JACQUELINE WERKNER/PETER RUDOLF (Hg.), Rechtserhaltende Gewalt – zur Krieteriologie (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 3). Springer VS, Wiesbaden 2019, 166 S.
13. INES-JACQUELINE WERKNER/MICHAEL HASPEL (Hg.), Bündnissolidarität und ihre friedensethischen Kontroversen (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 4). Springer VS, Wiesbaden 2019, 140 S.

14. INES-JACQUELINE WERKNER/MARCO HOFHEINZ (Hg.), Unbemannte Waffen und ihre ethische Legitimierung (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 5). Springer VS, Wiesbaden 2019, 172 S.
15. INES-JACQUELINE WERKNER/NIKLAS SCHÖRNIG (Hg.), Cyberwar – die Digitalisierung der Kriegsführung (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 6). Springer VS, Wiesbaden 2019, 136 S.
16. INES-JACQUELINE WERKNER/THOMAS HOPPE (Hg.), Nukleare Abschreckung in friedensethischer Perspektive (Gerechter Frieden: Fragen zur Gewalt, Band 7). Springer VS, Wiesbaden 2019, 180 S.

III. Frieden und Recht

17. SARAH JÄGER/ARNULF VON SCHELIHA (Hg.), Recht in der Bibel und in kirchlichen Traditionen (Gerechter Frieden: Frieden und Recht, Band 1). Springer VS, Wiesbaden 2018, 140 Seiten.
18. SARAH JÄGER/FRIEDRICH LOHMANN (Hg.), Eine Theologie der Menschenrechte (Gerechter Frieden: Frieden und Recht, Band 2). Springer VS, Wiesbaden 2018, 168 S.
19. INES-JACQUELINE WERKNER/THILO MARAUHN (Hg.), Die internationale Schutzverantwortung im Lichte des gerechten Friedens (Gerechter Frieden: Frieden und Recht, Band 3). Springer VS, Wiesbaden 2019, 152 S.
20. SARAH JÄGER/STEFAN OETER (Hg.), Menschenrechte und humanitäres Völkerrecht – eine Verhältnisbestimmung (Gerechter Frieden: Frieden und Recht, Band 4). Springer VS, Wiesbaden 2019, 156 S.
21. SARAH JÄGER/WOLFGANG S. HEINZ (Hg.), Frieden durch Recht – Rechtstraditionen und Verortungen (Gerechter Frieden: Frieden und Recht, Band 5). Springer VS, Wiesbaden 2020, 198 S.
22. SARAH JÄGER/LOTHAR BROCK (Hg.), Frieden durch Recht – Anfragen an das liberale Modell (Gerechter Frieden: Frieden und Recht, Band 6). Springer VS, Wiesbaden 2020, 170 S.

IV. Politisch-ethische Herausforderungen

23. SARAH JÄGER/HORST SCHEFFLER (Hg.), Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 1). Springer VS, Wiesbaden 2018, 148 S.
24. SARAH JÄGER/FERNANDO ENNS (Hg.), Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 2). Springer VS, Wiesbaden 2019, 230 S.
25. INES-JACQUELINE WERKNER/MARTINA FISCHER (Hg.), Europäische Friedensordnungen und Sicherheitsarchitekturen (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 3). Springer VS, Wiesbaden 2019, 182 S.
26. INES-JACQUELINE WERKNER/BERND OBERDORFER (Hg.), Menschliche Sicherheit und gerechter Frieden (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 4). Springer VS, Wiesbaden 2019, 104 S.
27. INES-JACQUELINE WERKNER/MATTHIAS DEMBINSKI (Hg.), Gerechter Frieden jenseits des demokratischen Rechtsstaates (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 5). Springer VS, Wiesbaden 2019, 190 S.
28. INES-JACQUELINE WERKNER/HANS-JOACHIM HEINTZE (Hg.), Just Policing (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 6). Springer VS, Wiesbaden 2019, 164 S.

29. INES-JACQUELINE WERKNER/HEINZ-GÜNTHER STOBBE (Hg.), *Friedensethische Prüfsteine ziviler Konfliktbearbeitung (Gerechter Frieden: Politisch-ethische Herausforderungen, Band 7)*. Springer VS, Wiesbaden 2020, 178 S.

Im Jahr 2007 veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland die nach wie vor aktuelle Friedensdenkschrift der EKD unter dem Titel »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen«. Die EKD hat in diesem Dokument einen Paradigmenwechsel vollzogen, indem sie die Lehre und Rede vom gerechten Krieg ersetzt hat durch diejenige vom gerechten Frieden. Damit soll erstens deutlicher zum Ausdruck gebracht werden, dass Kriege ein Übel sind, die man bestenfalls als geringeres Übel, keinesfalls jedoch als gerecht bezeichnen sollte. Zweitens soll damit der Fokus der politischen wie kirchlichen Friedensarbeit auf den Frieden und nicht auf den Krieg gerichtet werden: *si vis pacem, para pacem* (und eben nicht mehr: *para bellum*). Zugleich wird damit drittens unterstrichen, dass ein positiver Friede aus evangelischer Perspektive – besser: christlicher, weil die deutschen katholischen Bischöfe bereits im Jahr 2000 dieselbe Richtungsänderung in ihrem Hirtenschreiben »Gerechter Friede« vollzogen hatten – nur im Verbund mit Gerechtigkeit als politisch-ethische Zielvorgabe konzipiert werden kann.

Für dieses Umdenken spreche, dass es aktuelle Friedensgefährdungen gebe, die nicht von der Politik ausgingen und die man auch nicht mit Kriegsvorbereitungen abwenden könne. Näherhin werden von der EKD-Studie fünf solcher Gefährdungen genannt: globale sozioökonomische Probleme, das Staatsversagen und der Zerfall politischer Gemeinschaften, die zunehmende Bedrohung durch Waffengewalt, Gefährdungen des Friedens durch kulturelle und religiöse Faktoren und schließlich die Schwächung des Multilateralismus. Angesichts dieser Herausforderungen solle die »immerwährende Aufgabe« [1:1]¹, den Frieden zu bewahren und zu erneuern, durch das »Leitbild des gerechten Friedens« Orientierung erhalten [1:5] in einer Zeit, in der angesichts globaler Verflechtungen ein gesteigerter Bedarf an Abstimmung bestehe [1:3].²

¹ In dieser Rezension werden Zitate und Verweise abgekürzt, indem in eckigen Klammern auf die Nummer des Buches in der obigen Liste und dann auf die Seitenzahl (bzw. bei der Denkschrift auf den Absatz) verwiesen wird. Die betreffenden Aufsatztitel werden nicht eigens erwähnt. Das obige Zitat findet sich also im 1. Absatz des Buches »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland«, Gütersloher Verlagshaus 2007.

² Zumindest notiert werden soll, dass die Denkschrift hier behutsamer formuliert als das Bischofswort, das von einer »umfassenden Zielperspektive« spricht, »die nicht nur der Politik eine überzeugende Richtung weist, sondern vor allem die Menschen und Völker zu begeistern und mitzureißen vermag« (Gerechter Friede, Abs. 8): die Zielperspektive des gerechten Friedens. Diese werde aus der göttlichen Verheißung gewonnen, wie sie die biblische Botschaft entfaltet. Sie gelte es zunächst mit Blick auf die Politik, dann im Blick

Nach der Darlegung dieser »Friedensgefährdungen« im 1. Kapitel der Denkschrift wird der »Friedensbeitrag der Christen und der Kirche« im folgenden Kapitel eruiert. Während das Bischofswort dazu auf den biblischen Befund rekurriert, der heilsgeschichtlich interpretiert wird, beginnt die EKD mit dem Satz: »Wer aus Gottes Frieden lebt, tritt für den Frieden in der Welt ein« [1:36]. Damit stellt die EKD grundlegend den personalen Bezug zu den Glaubenden her. Es gehe um die Beziehung zwischen Gott und Christen. Gott sei derjenige, der Frieden gestiftet habe, dieser Indikativ sei die Basis für allen Einsatz der Christen für den Frieden, der allerdings nicht als Imperativ, sondern schlicht als Folge des Glaubens formuliert wird – wie man es von LUTHERS Adaption von Mt 7,17 f. in der Freiheitsschrift gelernt hat: Der gute Baum könne nur gute Früchte tragen, ebenso werde der Christ, der aus Gottes Frieden lebt, sich selbstverständlich für den Frieden engagieren.

Die EKD stellt damit eine Verbindung her zwischen dem himmlischen Frieden, der allein von Gott geschenkt wird, und dem irdischen Frieden, der eine Aufgabe auch der Menschen ist. Dieses Engagement für den Frieden habe mehrere Konnotationen. Zunächst einmal bezeugen Christen den Frieden Gottes im Gottesdienst, im Gebet und auch in der missionarischen Verkündigung, so erhält die Religion eine zentrale Bedeutung. Sie wird dezidiert vom Staat und seinen Aufgaben unterschieden, denn es gehe um die individuelle Beziehung des Menschen zu Gott, die in seiner freien Zustimmung oder Ablehnung wurzle und daher von der äußeren Eingliederung der Menschen in Staaten oder Völker unterschieden werden müsse [1:44]. Diese Individualität ist der rote Faden der theologischen Analyse, sie impliziert den politischen und religiösen Pluralismus, der insbesondere beim Dialog der Religionen zu beachten sei und der für Religion und Politik eine Grenze des bestimmenden Zugriffs markiere.

In der Konsequenz dieses relationalen Friedensverständnisses liegt es, dass in Kapitel 2.3 das Gewissen eigens bedacht und Gewissensfreiheit als politische Forderung erhoben wird. Diese Forderung wird zum einen an die Politik gerichtet: Gewissensfreiheit sei ein Merkmal des positiven Friedens, den es auf Erden zu verwirklichen gelte. Nicht die Überwindung der verletzenden Gewalt (*violentia*), sondern die Sicherung individueller Menschenrechte ist daher die primäre Forderung der EKD. Sie wird, zum anderen, an die Kirche gerichtet: Das Recht auf Kriegsdienstverweigerung und die Unterstützung sowohl der Soldaten wie der Verweigerer durch die evangelische Kirche folgten aus dieser

auf die eigene Institution zu explizieren. Die behutsamere Rede der EKD vom Leitbild und vom Orientierungswissen wurde dann auch Gegenstand der Debatten in der FESt, auf die sich diese Rezension fokussieren wird.

Forderung. Im abschließenden Abschnitt über den gerechten Frieden als Leitperspektive einer christlichen Friedensethik [1:73] wird der Bogen geschlagen sowohl zum Hirtenwort wie zu den aktuellen politischen Herausforderungen. Mit der katholischen Kirche bestehe Konsens, dass der gerechte Friede das bestimmende Paradigma der Friedenspolitik sein solle.

Das dritte Kapitel trägt die programmatische Überschrift »Gerechter Friede durch Recht«. Auch hier nimmt der erste Satz die Weichenstellung vor: »Das ethische Leitbild des gerechten Friedens ist zu seiner Verwirklichung auf das Recht angewiesen.« [1:85] Demzufolge könne Gerechtigkeit erst dadurch, dass sie die Form des Rechts annehme, verbindlich und real werden, nur so könnten Verhaltenssicherheit, Schutz für die Schwachen und damit stabile Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft wie weltweit geschaffen werden. Dementsprechend werde der Staat zu einem entscheidenden Akteur in politischer Hinsicht, weil er das Recht setze, es gesellschaftlich durchsetze und Urteile bei Rechtsbrüchen spreche. Rechtlich reguliert werden müsse aber nicht nur das zivile Zusammenleben, sondern vor allem der Umgang mit der Gewalt. Hierzu zählen das staatliche Gewaltmonopol, die Rechtsstaatlichkeit und die Ausbildung einer Konfliktkultur. Man bezeichnet diese Position auch als Rechtspazifismus, um die enge Verbindung zwischen Frieden und Recht als der zentralen politischen Verwirklichungsinstanz zu betonen.

Zum Recht gehört die Durchsetzbarkeit seiner Forderungen – notfalls auch gegen den Widerstand von Rechtsbrechern. In Analogie dazu spricht die Denkschrift von der rechtserhaltenden Gewalt – und die EKD präziserte später, dass ebenso die Durchsetzung, Wiederherstellung und auch schon die Etablierung von rechtsstaatlichen Zuständen bspw. in einem zusammengebrochenen Staat auf solche Gewalt nicht schon im Ansatz verzichten könne. Ein solcher Einsatz militärischer Gewalt, nun präzisiert als rechtserhaltende Gewalt, sei auf ethische Prüfkriterien angewiesen, weil eine rein politische Steuerung nicht ausreiche – und an dieser Stelle werden die klassischen Kriterien des gerechten Krieges in modifizierter Weise wieder aufgegriffen [1:102]. Dass man dennoch nicht wieder in das am gerechten Krieg orientierte Denken zurückfallen möchte, verdeutlicht das vierte und letzte Kapitel, das »Politische Friedensaufgaben« schildert.

Diese Denkschrift hat Diskussionen und Rückfragen evoziert, auch in der evangelischen Militärseelsorge. Die zentrale Frage lautet: »Inwieweit können die Friedensdenkschrift der EKD und das dort entfaltete Konzept des gerechten Friedens eine Orientierung zu aktuellen Fragen von Gewalt, Krieg und Frieden bieten?« [6:9 f.] Und aktuelle Fragen gibt es seit 2007 mehr als genug, so dass hier einige Stichworte reichen: Afghanistan, Libyen, Syrien, arabischer Frühling, Krim, Migration, Drohnen. Zudem gab es grundlegende Rückfragen, ob nicht

der friedensethische Konsens, den die Mitglieder der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD einstimmig [1:S.8 = Vorwort] vorgelegt haben, zu weit oder zu kurz gegriffen habe. Die Politikwissenschaftlerin INES-JACQUELINE WERKNER, von der die obige Formulierung stammt, wurde beauftragt, im Rahmen der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (FES_t) einen dreijährigen Konsultationsprozess durchzuführen, um diese Fragen in vier interdisziplinär zusammengesetzten Arbeitsgruppen zu diskutieren und die Debatten zu dokumentieren. Dieser Prozess wurde »vom Rat der EKD und der Evangelischen Friedensarbeit unterstützt und von der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr gefördert« [1:II].³ Zusammen mit der Theologin SARAH JÄGER und 23 weiteren Mitherausgebern hat Werkner insgesamt 24 Bände zwischen 2018 und 2020 herausgegeben, die inhaltlich in vier Themenfelder gruppiert wurden:

1. Grundsatzfragen,
2. Fragen zur Gewalt,
3. Frieden und Recht,
4. Politisch-ethische Herausforderungen.

Diese 24 Bände sollen nunmehr rezensiert werden. Dabei übernehme ich die Gliederung und die Reihenfolge der Projektleiterin.

1. Grundsatzfragen

Die grundsätzlichen Anfragen an das Konzept des gerechten Friedens, die im Konsultationsprozess diskutiert und nunmehr in vier Bänden gebündelt worden sind, betreffen zum einen den Status einer Denkschrift, die, so wird in den beiden ersten Bänden herausgearbeitet, Orientierungswissen [6] und ein Leitbild [7] vermitteln, aber keineswegs religiös bevormunden solle. Die folgenden Bände erstellen eine Situationsanalyse, um zu eruieren, welche Rolle die Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft [8] und damit auch unter der Bedingung kultureller Vielfalt [9] einnehmen solle.

1.) Der erste Band der Grundsatzfragen gibt dem Begriff Orientierungswissen eine zentrale Bedeutung. Er fragt, inwiefern die Denkschrift und ihr Paradigma

³ Der Konsultationsprozess ist durch Hartwig von Schubert in seiner Rezension »Am Frieden orientieren. Erste Eindrücke nach der Lektüre der 24 Bände des FES_t-Projekts« (soll in: »Verkündigung und Forschung« 2021 erscheinen) konzise dargelegt worden, so dass ich mich hier auf die Ergebnisse, die 24 Bände, konzentrieren kann. Genauere Informationen finden sich auch auf der Homepage: <http://www.konsultationsprozess-gerechter-frieden.de> – konsultiert am 18.10.2020.

des gerechten Friedens die avisierte Orientierung in Fragen der Friedensethik [1:5] auch wirklich geben könne [6:9]. Um diese Fragen beantworten zu können, wird zunächst der Begriff »Orientierung« präzisiert. Daraufhin werden konkrete Akteure daraufhin befragt, ob sie diese Orientierungsleistung der Denkschrift aufgegriffen haben. Schließlich wird analysiert, ob Orientierung einen Konsens voraussetzt, fördert oder auch mit Meinungsverschiedenheiten kompatibel ist.

Was heißt Orientierungswissen? Einleitend hält INES-JACQUELINE WERKNER fest, dass der Begriff derzeit in politischen Debatten allgegenwärtig sei. Im Unterschied zum technischen Verfügungswissen gehörten zum pragmatischen Orientierungswissen die reflexive Anwendung und die damit gegebenen Spielräume bei der Umsetzung dieses Wissens in Handlungen [6:2 f.]. Nicht Fakten, sondern ein Sollen werde durch diese Wissensform vermittelt und dementsprechend gehe es um Ratschläge und nicht um alternativlose Setzungen⁴. KLAUS EBELING vertieft Werkners Beobachtungen unter Rückgriff auf Immanuel Kant und seine drei Grundfragen: Was kann ich wissen; was soll ich tun; was darf ich hoffen? Demzufolge bestehe Orientierung für das Wissen, das moralische Handeln und den Glauben darin, menschliches Vermögen auszutarieren, damit sich der Mensch zurechtfinden könne [6:22]. Orientierung sei also ein Prozess, der ein pragmatisches Ziel habe: dass Menschen mit ihren Fähigkeiten sich sowohl im eigenen Leben wie im gesellschaftlichen Zusammenleben zurechtfinden.

Demnach ist das Paradigma des gerechten Friedens keine dogmatische Wahrheit und formuliert keine verbindlichen Befehle, wohl aber gibt es prinzipielle Handlungsempfehlungen, die bei der Umsetzung durch subjektive Freiheiten und situative Spielräume konkretisiert werden. Aber besteht das Konzept der EKD auch den Praxistest? Dieser Frage widmen sich wiederum zwei Beiträge. Von der Politikberatung herkommend analysiert *Herbert Wulf*, dass Politik angewiesen sei auf Impulse von externen Institutionen wie der Wissenschaft und der Kirche [6:90], aber nicht verpflichtet, diese Hinweise auch umzusetzen. Hier erscheint die Kirche wie eine Institution neben anderen, die in einer ausdifferenzierten Gesellschaft durchaus Denkanregungen und Hand-

⁴ Diese Beobachtungen vertieft Werkner im Rückgriff auf die Begriffsanalyse von Werner Stegmaier [6:4–9], der vierzehn Formen von Orientierung unterschieden hat: Zunächst gibt es vier Näherbestimmungen (Orientierung als Sich-Zurechtfinden, als Übersicht, als Ausrichtung in Spielräumen und als Halt), dann folgen vier Verortungen (Orientierung in Zeichen, in Routinen, im Denken und in doppelter Kontingenz) und schließlich sechs Mittel (Orientierung durch Achtung, durch Planung, durch kritische Distanzierung, durch Selbstbindung, durch Reflexion von Selbstbindungen und durch Standardisierung).

lungsimpulse für die Politik formulieren sollte. *André Munzinger* rekurriert explizit auf Schleiermachers Vierfelderlehre, um die Rolle der Kirche und ihr Wächteramt zu interpretieren [6:67 f.]. Indem christliche Religion eine gesellschaftliche Funktion neben anderen erfülle, begrenze sie von sich aus ihre Ansprüche. Sie werde weder Politik noch Wissenschaft oder Wirtschaft bevormunden, wohl aber auf ihrem Feld der Sinnvermittlung Orientierungswissen formulieren. Mit Blick auf die Friedensbildung könne der kirchliche Beitrag darin bestehen, dass sie die »Unterscheidung zwischen Gott und Mensch« einschärfe, die im Verbund mit ihrer Lehre von der Versöhnung und von der Erlösung eine »kritische Perspektive auf menschliche Utopien« [6:77] nahelege. Damit bejahen beide Autoren die Ausgangsfrage.

Kann man jedoch noch von Orientierungswissen sprechen, wenn die eingeforderten Freiheiten und Spielräume so groß werden, dass ein klares Profil verschwimmt? Diese Frage stellte sich angesichts der Stellungnahme der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD von 2014 zum Einsatz in Afghanistan [2].⁵ In diesem Text wollte die Kammer sowohl den Militäreinsatz als auch die Wirkung der Denkschrift und die Tauglichkeit des gerechten Friedens als Paradigma evaluieren [2:8] – ein methodisch schwieriges Unterfangen, weil beide Stellgrößen zugleich überprüft werden sollten. Näherhin hat man zuerst das Engagement der Bundeswehr analysiert, danach die Lage in Afghanistan mithilfe der Kriterien des gerechten Friedens evaluiert und schließlich die Situation der deutschen Truppen vor Ort untersucht. Bei der Beurteilung des Einsatzes sind jedoch mehrere Dissense aufgetreten, die vom damaligen EKD-Ratsvorsitzenden NIKOLAUS SCHNEIDER als »argumentative Gabelungen« bezeichnet wurden. Trotz dieser Differenzen sei es aber gelungen, »einen differenzierten Konsens zu bewahren« [2:9]. Uneinigkeit bestand in folgenden Punkten:

- Fällt dieser Einsatz unter das Selbstverteidigungsrecht nach Art. 51 der Charta der Vereinten Nationen (UN)? Dann wäre er als Bekämpfung von Al-Qaida legitimiert. Aber während einige in der EKD meinten, dass der legitime Waffeneinsatz auf die Entmachtung der Taliban beschränkt sei, behaupteten andere, dass ein militärisches Engagement auch längerfristig legitim sei, um stabile Verhältnisse zu etablieren [2:14 f.]. Daran schließt die Kontroverse an, ob die Legitimation von Einsätzen immer wieder geprüft werden müsse oder ob eine Grundentscheidung – angesichts unvorherseh-

⁵ Hartwig von Schubert verweist zu Recht auf die kritischen Anfragen von Frank Drieschner und Ulrich Körtner, die angesichts der Veröffentlichung von 2014 monierten, das Friedenskonzept der EKD sei nicht profiliert genug. Seine plakative These: In den Bänden zu den Grundsatzfragen (und einem weiteren Band) »rennen sage und schreibe 30 Autorinnen und Autoren in wieder und wieder neuen Anläufen gegen die Behauptungen von Drieschner und Körtner an.« (s. o. Anm. 3)

barer Entwicklungen und der Notwendigkeit flexibler Reaktionen – ausreichend sei [2:17].

- Der Einsatz der Bundeswehr wurde auch als Ausdruck der Bündnissolidarität mit den angegriffenen USA verstanden. Strittig war nun, ob diese internationale Verpflichtung die friedensethischen und rechtlichen Selbstbindungen übersteuern dürfe. Darf man in der internationalen Zusammenarbeit oder in deren Interesse Kompromisse eingehen oder muss man sich an die eigenen strengeren Regeln halten [2:18]?
- Es gab durch die USA verdeckte Operationen und gezielte Tötungen (u. a. von Osama bin Laden). Für einige war dies eine Tötung von Nichtkombattanten und daher gemäß dem Diskriminierungsgebot verboten. Die anderen hingegen bestritten, dass die Unterscheidung von Kämpfern und Unbeteiligten in den modernen Formen des Krieges noch verwendbar sei [2:22].

Alle diese Kontroversen wurden auch außerhalb der EKD geführt, so dass die Gabelungen die gesellschaftliche Debattenlage spiegeln und nicht eine Besonderheit der EKD darstellen. Dennoch steht die Frage im Raum, ob angesichts dieser weitgehenden Uneinigkeit die Kriteriologie der Friedensdenkschrift nicht überflüssig sei. Wenn man sich in der EKD in fast allen relevanten Fragen genauso gestritten hat, wie die Gesellschaft ohne Rekurs auf die Denkschrift – welches Orientierungswissen vermittelt dann die Denkschrift? *Roger Mielke* hat festgehalten, dass solche Meinungsverschiedenheiten auf »unterschiedliche politische Ordnungsvorstellungen« zurückführbar seien, allerdings auch auf »Regelkonflikten und Güterabwägungen« sowie auf »unterschiedlichen empirischen Beschreibungen« basieren könnten. Zudem müssten die unterschiedlichen Akteure, ihre Kontexte und Hintergrundüberzeugungen bedacht werden. Die Differenzen würden demnach auf allen Ebenen der ethischen Urteilsbildung begegnen [6:35 f.]. Dementsprechend hält er fest: »Der vom Ratspräsidenten proklamierte differenzierte Konsens kann immer nur vorläufig sein und muss sich bewähren, gegebenenfalls sich auch verändern und in neuen Fragen münden. Ein Konsens kann nur Standortbestimmung und Ausgangspunkt für weitergehende Verständigungsprozesse sein.« [6:37] Wer mehr erwarte, habe »ein viel zu homogenes Bild und Selbstbild von Kirche« [6:40] und würde die unterschiedliche Verortung der Christen nicht ernst nehmen.

Auch *Reiner Anselm* bezieht sich auf das Afghanistan-Papier der EKD, allerdings mit einer etwas vorsichtigeren Lesart von Orientierungswissen. Er will durch zwei Argumentationsgänge nachweisen, dass die Diskrepanzen tiefer reichen, dass es sich nicht nur um eine Uneinigkeit im Handeln, sondern auch schon im Verständnis von Frieden handle. So streicht er erstens die Spannweite, die im Begriff »Gerechtigkeit« liegt, heraus. Gerechtigkeit bezeichne zum

einen formal die »Rechtsförmigkeit« [6:57], werde zum anderen inhaltlich mit Menschenrechten und dann konkret mit »Freiheit, Förderung kultureller Vielfalt und Abwesenheit von Not in einem Atemzug« genannt – und »gerade die Zuordnung dieser Elemente [sei] in höchstem Maße strittig« [6:58]. Zweitens behauptet Anselm, dass der Dissens zurückgehe bis auf die in der evangelischen Ethik weiterhin strittige »Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium«. Auf der einen Seite stehe die »Versöhnungsorientierung« des Evangeliums im Vordergrund, auf der anderen Seite – und hier wird Anselm leider undeutlich – sei »eine deutlichere Akzentuierung des Gesetzes und der daraus resultierenden Handlungslogiken zu identifizieren.« [6:61]⁶ Nun sei es den Heidelberger Thesen von 1959 zur Akzeptanz von Atomwaffen durch die Komplementaritätsthese gelungen, einen Kompromiss zu formulieren, der im Streit zwischen Barthianern und Lutheranern über Gesetz und Evangelium habe vermitteln können. Dieser Konsens sei jedoch in der aktuellen Denkschrift modifiziert worden. Nunmehr sei bereits die Drohung mit solchen Waffen (und nicht erst die Anwendung) inakzeptabel [6:63 f. mit Verweis auf 1:8 f.]. Dass weiterhin ein Dissens besteht, wie nämlich die Staaten mit den vorhandenen Waffen umgehen sollten, ändert Anselm folgend nichts an dieser Verschiebung, die den Kompromiss aufkündigt. Aber was soll das heißen? Halten denn wirklich alle Theologen von heute an den überkommenen Lehrdifferenzen fest? Und ist die implizierte Zuordnung der Barthianer zum Pazifismus und der Lutheraner zum politischen Realismus nicht allzu grob? Immerhin haben auch die Lutheraner und der Vertreter der Bundeswehr in der Kammer die Formulierungen von 2007 mitgetragen, wie es auch HANS-RICHARD REUTER in seinem Überblick der friedensethischen Veröffentlichungen der EKD in dem Band »Auf dem Weg zu einer Kirche der Gerechtigkeit und des Friedens. Ein frie-

⁶ Im Lesebuch fordert Anselm, dass die Friedensethik »nicht nur als Ethik des Evangeliums, sondern auch – und komplementär dazu – als Ethik des Gesetzes gedacht wird« [3:213]. Was er damit meint, verdeutlicht er an der aktuellen Kontroverse des »Umgangs mit autoritären Staaten« [3:218]. Hier bestehe die Komplementarität darin, einerseits wieder auf militärische Abwehrbereitschaft zu setzen, andererseits vertrauensbildende Maßnahmen zu ergreifen. Genau dies bezeichnet er nun als Friedensethik »unter dem Aspekt des Gesetzes«, näherhin als »der nüchterne, unverstellte Blick auf die Realitäten des Zusammenlebens« [3:220]. Aber sind diese Fakten, selbst wenn sie eindeutig wahrnehmbar sein sollten und hier nicht ebenso eine partikuläre oder perspektivische Wahrnehmung in Anschlag zu bringen wäre, schon das Gesetz (Gottes)? Sind sie nicht vielmehr die Situation der gefallenen Welt, auf die Gott mit Gesetzen reagiert (hat)? Die Zielrichtung Anselms, »den Raum des Politischen zu säkularisieren« [3:222] und also sowohl einer Moralisation wie Sakralisierung der Politik entgegenzutreten, teile ich. Aber tendiert seine Rede vom Gesetz nicht wieder genau dahin, nun die weltliche Wahrnehmung (in der Sichtweise des politischen Realismus) zu verabsolutieren?

denstheologisches Lesebuch im Auftrag des Präsidiums der Synode der EKD« (Lesebuch) festhält [3:76 f.].

Christina Schües fasst den Befund zusammen. Zunächst gehe es darum, dass man in einer pluralistischen Gesellschaft Botschaften mit universalem Anspruch nicht als Befehl, sondern als diskursives Orientierungswissen vermitteln könne. Orientierung könne zudem sowohl auf die Gegenwart (als Verstehen) wie auf die Zukunft (als Handlungsorientierung) gerichtet sein [6:110]. Das Verhältnis von Konsens und Dissens solle darüber hinaus nicht statisch festgeschrieben, sondern als Prozess konzipiert werden. Schließlich ziele Orientierungswissen auf Beratung und nicht auf eine Handlungsanweisung in einer konkreten Situation.

2.) Der zweite Band zum Begriff des Leitbilds wiederholt weitgehend die Positionierungen des ersten Bandes. So unterstreicht JEAN-DANIEL STRUB das Merkmal des unscharfen Begriffs Leitbild, anschlussfähig und vermittelbar zu sein [7:40]. Während eine Lehre direkt umgesetzt werden könne, ziele ein Leitbild auf eine prozesshafte Vermittlung zwischen Norm und Handlung [7:45] und genau das treffe auf den gerechten Frieden als Weg abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit zu [7:46 mit Czempiel). Auch *Tobias Zeeb* bestätigt diese Übereinstimmung der beiden Begriffe, wenn er darlegt, dass der Begriff Leitbild in der Friedensdenkschrift der EKD von 2007 für einen Spielraum stehe, »in dem konkrete Situationen im Licht einer existentiellen Gewissheit auf eine Weise bearbeitet werden können, die sowohl diese Gewissheit als auch die tatsächlichen situativen Herausforderungen zu Worte kommen lässt.« [7:71] *Christina Schües* hat den Praxisbezug der Denkschrift analysiert. Demnach gehöre bereits zum Praxisbegriff das Zusammenwirken »mit anderen Menschen als Menschen« [7:88]. In der Praxis werden also Menschen nicht wie Fälle nach einem festen Schema oder nach klarem Wissen behandelt, sondern als sie selbst wahrgenommen und ernst genommen. Und so sei auch die Friedenspraxis ein Orientierungsbegriff und könne nicht unabhängig von Erfahrungen und konkreten Situationen entfaltet werden. Diese Folgerung überrascht nicht.

Bei zwei Autoren bricht jedoch der diskursive Konsens auf und zwar jeweils dort, wo man sich von eher links-liberalen Politikkonzepten klar und eindeutig distanziert. So formuliert *Christoph Seibert* zunächst konsensual: Ethik als Orientierungswissenschaft sei immer auf handelnde Subjekte und auf konkrete Situationen bezogen. »Ethik orientiert Praxis niemals unmittelbar, sondern orientiert das normative Denken über Praxis zum Zwecke einer Orientierung von Praxis am Ort handelnder Verantwortungsträger.« [7:16 f.] Am Ende kommt Seibert aber zu folgender These: Frage man nach der Anfangsbedingung des Friedens, so »sehe ich keine ernstzunehmende Alternative zu der Einsicht, Frie-

denssicherung zuerst als »Werk des Gewaltverzichts« [...] – präziser, als Zivilisierung der Gewalt durch ihre rechtsstaatliche Monopolisierung – zu begreifen.« [7:31] Alles Weitere wie bspw. die soziale Gerechtigkeit sei als »Erfüllungsfaktor« dem rechtsstaatlichen Gewaltmonopol nachgeordnet [7:32]. Diese Gewichtung ist zwar nicht untypisch für evangelische Sozialethik.⁷ Interessant ist hingegen, dass an dieser Stelle kein Diskurs mehr stattfindet. Dabei kann auch Seiberts realistisch eingefärbte Lesart kritisch hinterfragt werden. Zunächst kann man fragen, ob er sich damit nur in einem nationalstaatlichen Raum bewege und wie er von da aus einen internationalen Frieden konzipieren wolle. Ist ein einzelner Rechtsstaat bereits ein Garant für einen weltweiten Frieden? Zweitens kann man fragen, warum Seibert nur einige Faktoren des zivilisatorischen Hexagons (Gewaltmonopol, Rechtsstaatlichkeit und soziale Gerechtigkeit) einbezieht und sie zudem hierarchisiert, während *Dieter Senghaas* ja die Verwobenheit aller sechs Faktoren plausibilisiert hatte (zusätzlich: Affektkontrolle, konstruktive Konfliktkultur, und demokratische Partizipation).⁸ Drittens wird (bspw. von GERDA ZELLENTIN und EKKEHART KRIPPENDORFF) hinterfragt, ob das Gewaltmonopol wirklich primär der Friedenssicherung und nicht vielmehr der nationalstaatlichen Selbststabilisierung diene.⁹ Nun plädiere ich keineswegs dafür, den kritischen Anfragen inhaltlich zuzustimmen. Aber Seibert legt wie selbstverständlich ein stärker realistisches und etatistisches Friedenskonzept als nahezu alternativlos vor, so dass man fragen kann, wo nun der Verständigungsprozess geblieben ist. Nicht nur idealistische oder links-liberale, sondern auch realistische und etatistische Friedensvorstellungen sind politische Konzepte, so dass die Behauptung, es gebe »keine ernstzunehmende Alternative« eine theologische Bevormundung und gerade nicht mehr ein Impuls oder eine Leitidee ist.

Eine kritische Rückfrage richte ich auch an *Pascal Delhom*, der die Relevanz und die Rolle des Gewissens bei der moralischen Urteilsfindung analysiert hat. Das Gewissen ist für ihn eine Stimme, deren Ursprung strittig sei, die aber in jedem Fall eine bindende Kraft für den Hörer habe [7:110]. Näherhin könne der Gewissensruf dreierlei bewirken: Er könne erstens eine Handlung hemmen

⁷ Vgl. bspw. A. VON SCHELIHA, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 326 ff. und E. BRUNNER *Gerechtigkeit*, Zürich 1943, 233 ff.

⁸ Vgl. D. SENGHAAS, *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/Main 1975, 196–223.

⁹ Vgl. G. ZELLENTIN, *Mit Gewalt zum Frieden? Zur Rezeption des »Zivilisationsprozesses« (Elias) in der Friedensforschung*, in: W.R. VOGT, (Hg.) *Frieden als Zivilisierungsprojekt – Neue Herausforderungen an die Friedens- und Konfliktforschung*, Baden-Baden, 1995, 56–69; sowie E. KRIPPENDORFF, *Bemerkungen zu Herfried Münklers kritischer Auseinandersetzung*; in: R. STEINWEG (Hg.), *Kriegsursachen*. Frankfurt/Main, 1987, 145–150.

[7:110], zweitens die Verantwortungsübernahme und also gerade umgekehrt eine Handlung evozieren [7:111], drittens Normen korrigieren [7:114]. Nun wendet er diese Analyse auf das Leitbild des gerechten Friedens an und listet wiederum drei Wirkungen auf [7:123 ff]: Das Leitbild könne erstens im individuellen Gewissen das Innehalten bei einer Handlung bewirken, zweitens die Suche nach Orientierung fordern und drittens könne das Gewissen durch bestimmte Gesetze beunruhigt werden. Die Parallelität der drei Wirkungen ist beabsichtigt, allerdings fällt auf, dass der zweite Gewissensruf nun nicht mehr verbindlich eine Handlung fordert, sondern eine Suchbewegung, die auf einen Kompromiss zielt. Damit wird jedoch die dritte Wirkweise nur verdoppelt. Die Möglichkeit des zivilen Ungehorsams, also der bewussten aktiven Übertretung eines Gesetzes aus Gewissensgründen wird hingegen aufgeweicht. Zwar dürfe man ein Gesetz aus Gewissensgründen kritisieren und für seine politische Korrektur kämpfen, aber das impliziert kein verbindliches Handeln gegen den Rechtsstaat, sondern lediglich die staatskonforme Beteiligung an Reformen. Die allerdings funktioniert auch ohne Gewissensruf. Indem er also die Verbindlichkeit eines Gewissensaufrufes zu einer Suchbewegung verharmlost, übertreibt er das diskursive Moment der Rede vom Leitbild um einem eher »linken« Rekurs auf zivilen Ungehorsam auszuweichen.

3.) Der dritte Band analysiert die Position einer (Friedens-)Ethik in pluralen Gesellschaften: Wie kann man sich angesichts der Mehrzahl von Prämissen und Prinzipien nicht nur auf Regeln und Handlungsanweisungen, sondern auch auf deren normative Grundlagen verständigen? Damit verbinden sich für SARAH JÄGER zwei Herausforderungen: Der ethische Geltungsanspruch müsse sich erstens mit Universalismus und Relativismus auseinandersetzen [8:3]. Zweitens müsse die Rolle der Kirche als »eine gesellschaftliche Kraft unter anderen« [8:6] reflektiert werden.

Dirck Ackermann greift die erste Frage Jägers auf und bezieht sie konkret auf die Friedensdenkschrift. Er konzediert, dass die »vier Dimensionen des gerechten Friedens [...] wesentliche Elemente des normativen Projektes des Westens« [8:39] aufgreifen¹⁰. Aber sie seien anschlussfähig an andere Friedenskonzepte [8:40 f.], schon weil sie ein Leitbild und keine militärische Handlungsanweisung (»Weißbuch«) formulierten. *André Munzinger* präzisiert die Debattenlage zwischen Universalismus und Relativismus. Mit Blick auf die Religion gebe es derzeit drei Positionen: »Exklusivisten erkennen das Heil in einer, nämlich der eigenen Religion an; Inklusivisten finden es in vielen Religionen, aber eine, näm-

¹⁰ Die vier Dimensionen des gerechten Friedens sind laut Denkschrift [1:80]: Schutz vor Gewalt, Förderung von Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Verschiedenheit.

lich die eigene, überbietet und integriert die anderen. Und Pluralisten finden das Heil in mehreren oder gar allen Religionen vor und verstehen ihre eigene Position als eben eine unter vielen.« [8:77] Dem pflichtet *Johannes Frühbauer* bei. Er beschreibt weiter vier ethische Entwürfe, um dennoch zu einem »moralischen Grundkonsens« zu gelangen [8:95]: die Suche nach einem übergreifenden Konsens bei JOHN RAWLS, die Unterscheidung zwischen einer dünnen Minimalmoral und ihren dicken Entfaltungen bei MICHAEL WALZER, der Rekurs auf das gemeinsame Weltrechtserbe bei OTFRIED HÖFFE und die Idee des Weltethos von HANS KÜNG. Jedoch hätten diese Modelle auch allesamt Schwächen. Einen Lösungsansatz trägt *Pascal Delhom* vor, indem er die Rolle des Vertrauens analysiert. Gerade für interreligiöse Friedensgespräche sei Vertrauen hilfreich, weil es sonst kaum Gemeinsamkeiten gebe, die als Basis für eine Verständigung infrage kommen könnten [8:129]. Zwar sei ein solches vorauslaufende Vertrauen immer ein Wagnis, jedoch könne sich im Verlauf wechselseitig eine steigende Verbindlichkeit entwickeln [8:134]. Dafür müssten allerdings zwei Bedingungen erfüllt sein, es müsste erstens ein »grundsätzliches Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen« und zweitens »Gottvertrauen« [8:137] gegeben sein. Wie man das erreichen könne, ist auch für Delhom noch eine offene Frage. Zusammenfassend betonen also die Autoren, das Faktum des Pluralismus sei unbestreitbar und könne konfliktverschärfend wirken, so dass eine Lösung hilfreich wäre. Die ist aber derzeit noch nicht in Sicht.

Auf die zweite Frage Jägers antwortet *Wilhelm Gräb*, indem er zunächst präzisiert, dass ein zentrales Merkmal der pluralen Gesellschaft die Säkularität sei. Säkularität könne man näherhin zum einen als Gegenkonzept zur Religion [8:13: Säkularisation], zum anderen als neutralen Raum neben der Religion [8:15: das Säkulare] verstehen. In solch einer weltlichen Gesellschaft könne und solle die Religion durchaus ihre Sinnressourcen einbringen [8:18]. Allerdings gibt Gräb kritisch zu bedenken, dass Sinnressourcen nicht mehr als allgemein verpflichtende Wahrheiten, sondern als subjektive Deutungskompetenzen vermittelt würden [8:20], so dass Religion im Pluralismus auf das Individuum ausgerichtet sei. Von universalen ethischen Impulsen könne dann natürlich nicht mehr die Rede sein.

Martin Laube stellt sich ebenfalls der zweiten Frage und rekurriert auf JÜRGEN HABERMAS. Der Philosoph fordere einerseits komplementäre Lernprozesse und dementsprechend eine wechselseitige Übersetzungsleistung von religiösen und säkularen Argumenten [8:51], die er aber andererseits begrenze: Die Sprache des Rechts müsse ohne religiöse Metaphern auskommen [8:49]. Problematisch ist nun für Laube, dass dieses Konzept ein binäres Nebeneinander von Religion und Gesellschaft insinuiere [8:55]. Aber stimmt das? Für Habermas ist Gesellschaft doch vielmehr der Oberbegriff, inhaltlich: das Forum,

in dem sowohl Theologen wie Philosophen, Christen wie Nichtchristen mit ihrer jeweiligen Sprache sich am Diskurs beteiligen sollen. Die unterschiedlichen Sprachen werden demnach nicht von Kirche und Gesellschaft, sondern von religiösen und säkularen Menschen bzw. ihren institutionellen Vertretern – und zwar allesamt in der Gesellschaft – gesprochen. Das Nebeneinander beider Sprachen (samt der wechselseitigen Übersetzungsarbeit) ist der weiterführenden Einsicht von Habermas zu verdanken, dass die säkularen Positionen einen Heimvorteil hätten, wenn lediglich die Religiösen ihre Argumente übersetzen müssten. Nur bei der rechtlichen und damit eindeutigen Fixierung des Ergebnisses muss nach Habermas der weltanschaulich neutrale Staat das letzte Wort haben. Laubes Gegenvorschlag, den Vorgang der Übersetzung im Anschluss an GEORGE STEINER als eine fragile Balance [8:59] zwischen den beiden Sprachen gleichsam in der Schwebelage zu halten [8:62], läuft daher ins Leere, denn das ist genau die Argumentationsrichtung von Habermas. Nur ist der Philosoph auf eine ethische Verständigung fokussiert, während Laube und Steiner der religiösen Sprache mehr zutrauen. Dieses Mehr müsse bei der Übersetzung erhalten bleiben. Aber wäre das nicht umgekehrt der Versuch, der religiösen Sprache einen Heimvorteil zu verschaffen? Und wäre das nicht ein Pyrrhussieg, weil die narrative und metaphorische Kraft religiöser Sprache nun ständig modifiziert und abgeschwächt werden müsste, um präzise Formulierungen zu finden, die allein Handlungssicherheit gewähren?

Im Schlusswort profiliert *Reiner Anselm* die Differenz zwischen Öffentlicher Theologie und Öffentlichem Protestantismus. Erstere folge dem Ansatz von Jürgen Habermas. Aber, fragt Anselm, sind Theologie und Kirche angesichts der eigenen Vielfältigkeit wirklich der Lieferant von Zielbestimmung und Motivationskräften [8:143]? Bestehe der religiöse Mehrwert nicht vielmehr im »Präsenthalten von Unabgeglichenheiten« [8:147] und darin, Verabsolutierungen und Sakralisierungen zu vermeiden? Für Anselm gilt, dass Religion keine politischen Probleme lösen könne, sondern nach dem Verbindenden in Konflikten suchen und den Wert von Kompromissen betonen solle [8:151 f.]. Damit hebt er das von ihm selbst mitentwickelte Profil des Öffentlichen Protestantismus hervor. Anselm stellt mit Recht heraus, dass Religion durch die Differenzierung zwischen Gott und Mensch vor jeglicher Vergötterung warnt und damit auch Ideologiekritik enthält. Aber rekurriert christliche Religion dazu nicht auf das erste Gebot und somit den biblischen Gott, der einen Namen und ein Profil hat? Anselm notiert, dass bei der theologischen Anreicherung der Friedensethik die Gefahr bestehe, bestimmte Positionen dem politischen Diskurs zu entziehen, was eine antipluralistische Wirkung habe [8:148]. Ja, und? Der Pluralismus ist zunächst einmal eine Tatsache, aber damit ist nicht zugleich wertend gesagt, dass diese Tatsache auch gut sei – das wird das Thema

des vierten Bandes sein. Zweitens ist jede Aussage eine Festlegung, die anderes ausschließt.¹¹ Will man das vermeiden und nur noch zum Frieden und zu Kompromissen aufrufen, wird man über eine »ergebnislose Nachdenklichkeit« [8:141] oder einen »transzendenten Überschuss« [8:148] nicht hinauskommen. Spricht es dementsgegen nicht für die Öffentliche Theologie, dass sie sich darauf einlässt, lediglich eine Stimme in der pluralen Gesellschaft zu sein – unter den Bedingungen des Diskurses, also auf der Suche nach Verständigung, verbunden mit dem Risiko, sich bisweilen mit den eigenen Vorschlägen gesellschaftlich nicht durchzusetzen? Und auch damit verbunden, bei dem eigenen Profil behaftet zu werden, wenn sich der Vorschlag als nicht so gut herausstellte?

4.) Der vierte Band analysiert die kulturelle Vielfalt als eine Dimension des gerechten Friedens. Die Denkschrift hat vier Dimensionen des gerechten Friedens genannt, die als Leitlinien prozessual verwirklicht werden sollten: die Vermeidung von Gewaltanwendung, die Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt sowie den Abbau von Not [1:80]. Demnach wäre kulturelle Vielfalt ein normativer Wert. Kurz darauf wird diese Wertung jedoch abgeschwächt, indem die Denkschrift von der Anerkennung kultureller Vielfalt spricht und das als Akzeptanz der Weltlage erläutert [1:84]. Diese Behauptung überzeugt nicht, weil jenes Faktum erstens nicht überall gleichermaßen anzutreffen ist und dies zweitens ein naturalistischer Fehlschluss wäre, denn eine Tatsache anzuerkennen impliziert keineswegs, sie auch zu fördern oder zu ermöglichen [1:96]. Dieser Band greift somit eine Grundsatzfrage auf: Inwiefern ist kulturelle Vielfalt nicht nur ein Faktum, sondern auch eine Dimension des gerechten Friedens und damit eine normative, friedensförderliche Größe?

Zunächst werden dazu die Begriffe »Kultur« und »Anerkennung« präzisiert. *Sarah Jäger* schlägt vor, dass Kultur »für haltgebend Bleibendes in der Wahrnehmung von Beschleunigung« [9:2] stehe, so dass der Begriff bei ihr eine große Nähe zur Religion aufweist – ähnlich wie bei Huntington und Galtung. Phänomene der Alltagskultur werden hingegen nicht explizit bedacht, mit gutem Grund, denn die sind ein schlichtes, nicht moralisches Faktum. *Julian Zeyher-Quattlender* analysiert die theologische Verwendung von »Anerkennung«. Demnach meine der Begriff zunächst eine intellektuelle Kenntnisnahme und Zustimmung zu Glaubenssätzen. In der Reformation und noch deutlicher bei Schleiermacher sei die theologische Semantik erweitert worden, indem das Vertrauen bzw. die Empfänglichkeit wichtiger geworden seien. Im 20. Jahrhundert werde Anerkennung sowohl aktiv als freier Gehorsam wie passiv als Gna-

¹¹ Vgl. den logischen Grundsatz von BARUCH SPINOZA: [omnis] *determinatio negatio est* (ders., *Epistola L = 50*. Brief an den wohlgebildeten und wohlweisen Herrn Jarig Jelles vom 2. Juni 1674).

dengabe verstanden [9:14 f.]. In ethischer Perspektive sei entscheidend, dass Anerkennung als relationales, soziales Ereignis die Voraussetzung sei, um ein individuelles Selbstwertgefühl auszubilden. Für christliche Praxis sei daher eine »Kultur der Anerkennung« wünschenswert [9:16]. Damit führt er die Grundfrage noch einmal klar vor Augen, auch wenn er das leider nicht expliziert hat: Der deskriptive Satz, dass Anerkennung jedes Menschen für diesen hilfreich sei, führt nicht zum präskriptiven Satz, dass jeder Mensch anerkannt werden sollte. Theologisch wird man auf den Glaubensbegriff zurückgeführt, zu dem nicht nur die intellektuelle Kenntnisnahme (*notitia*), sondern auch das Vertrauen (*fiducia*) zählt, welches in der klassischen Dogmatik einhergeht mit der Selbsterkenntnis als Sünder, sowie mit Buße und Reue. Wird die Rede von Anerkennung ohne das Moment der Sündenvergebung jedenfalls in der christlichen Dogmatik nicht unterkomplex? Und sollte ethisch gelten, dass jede subjektive »Abweichung« anerkannt werden möge? Gibt es nicht vielmehr auch Limitierungen oder Bedingungen für die Anerkennung im Zusammenleben?

Genau das kann man bei dem Friedensforscher JOHAN GALTUNG lernen, den *Sabine Jaberg* würdigt. Für Galtung gebe es drei Formen von Gewalt: personale, strukturelle und kulturelle. Dementsprechend gebe es drei Extensionen von Frieden, der negativ die Abwesenheit dieser drei Gewaltformen und positiv bspw. Freundlichkeit, Gerechtigkeit und Legitimierung des Friedens umfasse [9:25]. Dabei sei die Überwindung kultureller Gewalt besonders langwierig, weil die kosmologischen Wurzeln der Kultur sehr tief reichten. Bezeichnend ist aus meiner Sicht, dass Galtung kein positives Pendant zur kulturellen Gewalt benennt. Jedenfalls ist es nicht die Anerkennung kultureller Vielfalt, denn die steht bei ihm unter einem Vorbehalt: Die menschlichen Grundbedürfnisse und die Menschenrechte dürfen nicht tangiert werden [9:34]. Das Faktum der kulturellen Vielfalt wird also bei Galtung nicht ungeprüft zu einem normativen Wert, dieser Wert ist vielmehr der Frieden und der kann durch Kulturen sowohl gefördert wie verhindert werden – letzteren Fall nennt Galtung kulturelle Gewalt. Für ihn ist die kulturelle Einbindung jedes Menschen demnach problematisch, sofern Kulturen über ihre Kosmologien zur Gewaltlegitimation führen. Zwei Gegenmittel empfiehlt er nach Jaberg: Zum einen solle man eher an der Oberflächenkultur arbeiten, weil die Veränderung einer Kosmologie zu aufwendig sei [9:39 f.]. Zum anderen solle man dennoch versuchen, durch »poly- oder pantheistische Theorien« die eigene kulturelle Monoperspektive aufzubrechen [9:41 f.].

Nachdem das Problemfeld präzisiert wurde, folgen drei Beiträge, in denen die Forderung nach Anerkennung kultureller Vielfalt bewertet wird. *Eva Senghaas-Knobloch* und *Dieter Senghaas* greifen auf das von ihnen entwickelte zivilisatorische Hexagon zurück. Dieses sei zwar eurozentrisch [9:50], führe aber

faktisch zur Anerkennung kultureller Verschiedenheit [9:53], die somit positiv bewertet wird. Die Gegenbehauptung, dass Kulturen gewaltaffin seien, die bspw. Galtung und Huntington vertreten haben, wird als »ethnoreligiöse Aufladung sozio-ökonomischer Interessenskonflikte« desavouiert und damit inhaltlich zurückgewiesen [9:52].

Jens Adam trägt drei Einwände gegen die Forderung, kulturelle Vielfalt anzuerkennen, vor. Dieses Konzept sei erstens statisch [9:65] und berücksichtige die soziale Mobilität zu wenig [9:69]. Zweitens würden kulturell geprägte Gruppen eher naturalistisch als unveränderliche Größen gedacht [9:65], die politische Eigendynamik werde zu schwach gewichtet [9:72]. Zudem werde weiteres Konfliktpotential vernachlässigt, wenn man die Kultur als primäre Konfliktursache ansehe [9:67], was drittens so weit führe, dass man monokausal die kulturelle Prägung zur Determinante hochstilisiere [9:65]. Adam unterstreicht die »Anerkennung von Differenz als einem Grundprinzip menschlichen Zusammenlebens«, nur dürfe man diese Differenz nicht festschreiben, sondern müsse die Dynamik und die Mehrdimensionalität von Identitäten einbeziehen [9:79]. Friedensförderlich sei dementsprechend nicht die Förderung kultureller Vielfalt, sondern der Kampf gegen die asymmetrischen Zugänge »zu Ressourcen, Gesundheit, Schutz vor Gewalt, rechtlichem Status und somit zu Lebenschancen« [9:81]. Die normative Frage, ob jede Kultur in allen Ausprägungen gut sei und damit gefördert werden sollte, stellt sich also für Adam gar nicht – aus zwei Gründen. Erstens ist für ihn die Differenz ein anthropologisches Faktum, mit dem Menschen immer schon umgehen, zweitens ist Chancengerechtigkeit die zentrale Norm für den gerechten Frieden.

Silke Betscher ergänzt zur Bewertung kultureller Vielfalt die postkoloniale Perspektive. Auch sie kritisiert an der Forderung der EKD das essentialistische Kulturverständnis [9:86], welches die kolonialen Machtverhältnisse ausblende: Gerade transnationale Beziehungen unterlägen »zumeist globalen ökonomischen und politischen Prozessen und seien historisch von Kolonialismus, Imperialismus und der globalen Durchsetzung des Kapitalismus geprägt.« [9:87] Wer Kulturvielfalt und Anerkennung in den Vordergrund stelle, fokussiere auf Gefühle und nicht auf die reale Ausbeutung [9:106]. Diese harsche Kritik an der »westlich-weißen« Logik der EKD lebt allerdings von der materialistischen Voraussetzung, dass die dort genannte dritte Dimension »Abbau von Not« die vierte Dimension komplett übersteuert, dass es also neben der ökonomischen Ausbeutung keine eigene Kulturdimension gibt. Aber wäre das nicht ebenfalls monokausales Denken? Betschers Vorwurf einer »Kulturalisierung von Konflikten« [9:87] wäre dann zu entgegnen, dass sie eine postkoloniale Politisierung der Kultur betreibe. Jedenfalls besteht für Betscher die bessere Alternative in der synkretistischen Vermischung von kulturellen Versatzstücken hin zu einer

Patchwork-Identität; sie spricht von Transkulturalität [9:191]. Nach der steilen Kritik aus postkolonialer Perspektive verwundert ihre Landung in der liberal-bürgerlichen Philosophie. Allerdings verschweigt sie, dass ständige Arbeit an der eigenen Identität ebenfalls eine zu fordernde Leistung darstellt, die von vielen Menschen als Überforderung empfunden wird.¹² Überdetermination durch kulturelle Vielfalt steigert zwar die Entscheidungsfreiheit des einzelnen, aber reduziert sie nicht zugleich dessen Handlungssicherheit?

Am Beispiel der Kopftuchdebatten zeigt abschließend *Verena Grüter*, wie die kulturellen Aushandlungsprozesse sich konkret vollziehen. Besonders hervorzuheben ist ihre Beobachtung, dass im Verlauf der Diskussionen neue Allianzen entstehen können [9:116] – eine weitere Bestätigung für das einladende Konzept des Orientierungswissens. Die normative Frage wird jedoch von ihr nur an zwei Stellen angerissen. Zum einen hält sie fest, dass solche Debatten in die Frage mündeten, »was als unverzichtbare religiöse Doktrin anzusehen« sei, die keine Kompromisse zulasse [9:121]. Hier sollte man Galtungs Warnung vor den unbeweglichen und gewaltaffinen Kosmologien im Hintergrund mithören: Es hängt also auch an der Fähigkeit einer Religion zu Kompromissen und zur Selbstrelativierung, ob sie eine Bereicherung der Kultur oder eine Gefährdung für den Frieden darstellt. Zum anderen betont sie, die »Wahrung der Menschenrechte habe Vorrang vor traditionellen religiösen Werten.« [9:124] Diese Formulierung ist jedoch unscharf, denn es ist ja strittig, ob die Kopfbedeckung eine religiöse Kernforderung oder eine traditionelle Gewohnheit ist. Müsste angesichts dieser Formulierung nicht auch Grüter zu dem Ergebnis kommen, dass es normative Grenzen für die Förderung kultureller Eigenheiten geben müsse, dass also nicht jeder Rekurs auf eine Kultur oder eine Kosmologie friedensförderlich sei und unterstützt werden sollte?

Das Ergebnis des vierten Bandes ist ernüchternd. Dass es kulturelle Vielfalt gibt, wird von niemandem bestritten, es wird lediglich davor gewarnt, diese Vielfalt essentialistisch festzuschreiben oder monokausal zu überhöhen. Aber warum diese Vielfalt nach dem Willen der Denkschrift gefördert werden solle, wird nirgends erläutert. Auch *André Munzinger* bleibt eine Antwort schuldig, er wechselt in seinem Schlusswort die Ebene, weg von der Ethik hin zur Dogmatik: »Die Leistungskraft evangelischer Theologie bestehe darin, dass sie den weltanschaulichen Pluralismus aus ihrer eigenen Lehre heraus begründen könne« – nämlich im Rekurs auf die von *EILERT HERMS* vorgetragene Einsicht, jedes religiöse Vertrauen sei kontingent und könne daher nicht vorgeschrieben werden [9:134]. Aber es ging doch gar nicht darum, dieses Faktum theologisch

¹² Vgl. hierzu *H. KEUPP* u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999.

zu begründen bzw. mit dem eigenen Glauben kompatibel zu verbinden! Thema war vielmehr die Frage, ob kulturelle Vielfalt gut sei. Genau dahin führt Münzingers Argument nicht, weil jedenfalls nach klassischer Dogmatik nicht jede religiöse Einsicht auch gut genannt werden kann. Dass die ethische Frage, ob die Vielfalt auch gut bzw. friedensförderlich sei, lediglich umkreist und am Ende religiös verschleiert, aber nicht einmal ansatzweise beantwortet worden ist, muss daher als Manko dieses Bandes moniert werden.

2. Fragen zur Gewalt

Zentrales Merkmal des negativen Friedens ist die Abwesenheit von Gewalt. Ein Prozess abnehmender Gewalt ist demnach Bestandteil des gerechten Friedens [10]. Aber auch der positive Friede greift der EKD folgend auf Gewalt zurück, nämlich auf die rechtserhaltende Gewalt. Das staatliche Gewaltmonopol, das durch ein Rechtssystem kontrolliert und begrenzt wird, ist daher ebenso ein Bestandteil des gerechten Friedens, näherhin ein Unterstützungsfaktor bei dessen prozeduraler Realisierung [11&12]. Darüber hinaus gibt es aktuelle Herausforderungen im Bereich der Verteidigungspolitik durch neue Waffensysteme und damit neue Formen von Gewalt, vor allem Drohnen [14] und digitale Kämpfe [15], die friedensethisch diskutiert werden müssen. Schließlich gibt es weiterhin ungelöste Probleme in der Politik wie die Frage nach der Bündnissolidarität [13] und nach der Bewertung der nuklearen Abschreckung [16], bei denen die einst erreichten Kompromisse eine Halbwertzeit überschritten haben könnten. In sieben Bänden werden diese Schwerpunkte zur Gewaltthematik von der FESt diskutiert.

1.) Der erste Band fragt nach Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen und nimmt gleichsam eine Bestandaufnahme vor. Einleitend bietet *Sarah Jäger* einen Überblick, der die drei bereits im Buchtitel avisierten Schwerpunkte angemessen kurz vorstellt. Erwähnenswert ist allerdings, dass nur sie und kein anderer Autor auf die von JAN ASSMANN angestoßene Debatte über die Gewaltaffinität des biblischen Monotheismus eingeht, um die Verbindung sogleich als kontingent einzustufen [10:5] – das wird weder den weitaus differenzierteren Beobachtungen Assmanns noch der darauf Bezug nehmenden Debattenlage gerecht.¹³ Im Schlusswort erwähnt *Ines-Jacqueline Werkner* [10:120 f.] zumindest die politikwissenschaftliche Debatte über die Ambivalenz der religiösen Einstellung zur Gewalt. Die gegenwärtig diskutierten Verbindungslinien zwi-

¹³ Vgl. dazu ThR 84 (2019), 109–125.

schen der christlichen Religion und einer Förderung direkter Gewalt, wie sie bspw. in der Rede vom (zelotischen) Eifer Gottes (Num 25; Lk 6,15) und davon, dass Jesus Christus nicht den Frieden, sondern das Schwert bringe (Mt 10,32–36), begegnet, werden in diesem Band jedoch ebenso wenig gewürdigt wie die Kontroverse über die Anwendbarkeit des Begriffs Martyrium auf Selbstmordattentäter.

Im ersten Aufsatz analysiert *Daniel Meßelken* den Gewaltbegriff. Dieser bezeichne zum einen das anthropologische Phänomen, dass Menschen einander und auch anderen Lebewesen körperliche (Prügel) sowie seelische (Mobbing) Schmerzen zufügen könnten [10:13]. Menschen seien also Täter und Opfer von Gewalt. Zum anderen zeige der Begriff soziologisch spätestens seit Hobbes Plädoyer für das staatliche Gewaltmonopol eine Weise des Machtgebrauchs im öffentlichen Raum an [10:15]. Das deutsche Wort »Gewalt« sei demnach doppeldeutig, es werde zugleich als »Kompetenzbegriff« (*potestas*) und als »Aktionsbegriff« (*violentia*) verwendet und dabei unterschiedlich bewertet [10:17]. »Vor diesem Hintergrund kommt einer genauen und differenzierten Beschreibung dessen, was Gewalt ausmacht, eine große Bedeutung zu, um missbräuchliche Zuschreibungen zu erschweren und Missverständnisse zu vermeiden.« [10:18] Das leistet Meßelken, indem er zunächst aufzeigt, dass es enge und weite Verwendungen des Aktionsbegriffs von Gewalt gebe, um dann seine eigene Definition als vermittelnde »Zwischenposition« vorzuschlagen. *Violentia* liege demnach »genau dann vor, wenn eine Person A (i) mit Absicht (ii) grundlegende Rechte einer anderen Person B verletzt, und zwar (iii) entgegen B's Wünschen/Interessen.« [10:29] Auf der einen Seite rekurriert diese Definition auf einen weiten Gewaltbegriff, weil die Verletzung der Menschenrechte nicht auf körperliche Gewaltakte beschränkt wird. Auf der anderen Seite formuliert Meßelken zwei Begrenzungen: Solche Gewalt müsse absichtlich geschehen und grundlegende Rechte tangieren. Mit dieser Engführung soll eine konturlose Verwendung des Gewaltbegriffs verhindert werden. Aber fokussiert die erste Kautel mit dem Rekurs auf Intentionalität den Gewaltbegriff nicht zu sehr auf das Individuum und dessen Handlungen? Können nicht durch behördliche Maßnahmen oder durch vermeintliche epistemische Selbstverständlichkeiten unbeabsichtigt Menschen grundlegend eingeschränkt werden¹⁴?

¹⁴ So hat bspw. JUDITH BUTLER auf die ethische Gewalt verwiesen, die wahrscheinlich unbeabsichtigt in einer disjunktiven Geschlechtstypisierung als bürokratische Vorschrift lauert; vgl. DIES. Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt am Main 2003. Und GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK hat auf die epistemische Gewalt aufmerksam gemacht, die in den etablierten Diskursen über andere Menschen verborgen ist und es vor allem unterdrückten Frauen erschwert, ihre Anliegen zur Sprache zu bringen; vgl. DIES. Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2007.

Des ungeachtet ist diese Begriffspräzisierung hilfreich, um den Befund in den biblischen Schriften zu analysieren. *Torsten Meireis* hat sich dieser Aufgabe unterzogen. Dabei fällt auf, dass Meireis das Zeugnis der Schrift auf nur gut zwei Seiten zusammenfasst, das danach mit acht Seiten hermeneutischen Erwägungen weiterführend analysiert wird. Diese Gewichtung wird zweifach begründet. Erstens sei Gewalt (*violencia*) kein eigenständiges Thema in der Bibel, sondern werde von Gottes Handeln her profiliert. »Gewalt kommt, von Gottes Liebe aus gesehen, als Fehlform der Konfliktbearbeitung in den Blick.« [10:36] Zweitens sei der biblische Befund sehr vielschichtig und inhomogen; die Bibel sei einerseits »voller Gewalttaten« [10:39], andererseits gebe es auch Tendenzen, Gewaltausübung zu mindern. Daher seien Erwägungen zum Verstehen der Bibel unabdingbar: Wie sind die Entstehung des Textes, sein Kontext, die Rezeption durch den Leser und die Einbindung in den Glauben einzubeziehen? Es gebe also neben der biblischen Vielfalt auch unterschiedliche hermeneutische Diskurse und Ebenen. Der Weg hin zu einer individuellen und selektiven Aufnahme scheint damit geebnet zu sein. Doch die Pointe von Meireis liegt darin, dass er diese Deutungen nicht nebeneinanderstehen lässt, sondern eine klare Perspektive seiner Auffassung angibt, die sich aus »der Vorstellung Jesu Christi als des gewaltlosen Herrschers« [10:47] ergibt: »Gewalt kommt theologisch als in Gottes Handeln überwundene Größe und deshalb im menschlichen Tun zu überwindende Handlungsoption in den Blick.« [8.36] Dieser Ansatz habe sich friedensethisch im Perspektivenwechsel vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden niedergeschlagen [10:48]. In diesem Ergebnis stimmt Meireis mit sowohl der evangelischen wie der katholischen Denkschrift überein; seine an Karl Barth erinnernde christologische Herleitung stellt zudem eine Ergänzung sowohl zur katholischen Betonung der Geschichte Gottes mit seinem Volk wie zur evangelischen Fokussierung auf die Rechtfertigung allein aus Glauben dar.

Meireis hatte bereits erwähnt, dass die Rezeption des biblischen Befundes auch von den traditionellen konfessionellen Prägungen beeinflusst wird. Folgerichtig rekurren die beiden folgenden Beiträge auf diese Traditionen. Dabei geht *Marco Hofheinz* vor allem auf die beiden klassischen evangelischen Konfessionen und ihre Bekenntnistexte ein und gelangt zu dem Ergebnis, dass beide Traditionen unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Lesart von »rechtserhaltender Gewalt« gesetzt haben: Während die Lutheraner den Aufbau eines neuzeitlichen Rechtsstaates konzeptionell unterstützt hätten [10:65], hätten die Reformierten stärker auf eine »Entsakralisierung der politischen und rechtlichen Ordnung« [10:73] gezielt und so Einfluss auf die Entwicklung der modernen Menschenrechte genommen [10:69]. Neben diesen unterschiedlichen Schwerpunkten gebe es allerdings auch Gemeinsamkeiten, wie sie vor allem in

der Barmer Theologischen Erklärung formuliert worden seien. Hierzu zählten neben der Bindung der Gewalt an das Recht [10:73] die Ablehnung kirchlicher Gewaltausübung sowie ein funktionales Staatsverständnis, das zudem limitiert werde auf die Verbesserung der irdischen Verhältnisse, allen Utopien hingegen eine Absage erteile [10:76 f.]. Die damit eingeschlagene Richtung ist für Hofheinz klar: »Barmen V ist durchaus im Sinne einer Ethik rechtserhaltender Gewalt zu verstehen.« [10:79]

Ines-Jacqueline Werkner blickt ergänzend auf einige gegenwärtige Stimmen im Protestantismus, um empirisch festzustellen, das Konzept des gerechten Friedens sei keineswegs ökumenischer Konsens. Vielmehr gebe es einerseits Stimmen, die über das Leitbild der EKD hinausgehen und »eine Beteiligung an Kriegen kategorisch« ablehnen [10:94]. Andererseits gebe es konservativere Stimmen als die EKD, die an der Lehre vom gerechten Krieg festhielten und den Pazifismus als politische Utopie kritisierten [10:99 f.]. Das von WOLFGANG LIENEMANN vorgeschlagene Projekt einer ökumenischen Friedensethik, so resümiert Werkner ihre Bestandsaufnahme, stünde daher vor großen Herausforderungen [10:111 f.]: Sowohl eine dominante eschatologische Lesart von Frieden wie ein Festhalten an der Lehre vom gerechten Krieg stünden dem Konzept des gerechten Friedens entgegen.

In diesem Band wird zwar die Verankerung des gerechten Friedens in der evangelischen Tradition und im biblischen Befund dargelegt. Demnach werde Gewalt als Kompetenzbegriff (*potestas*) in evangelischer Tradition zustimmend rezipiert und als rechtserhaltende Gewalt entfaltet. Die andere Redeweise von der Gewalt als Aktionsbegriff (*violentia*) bleibt hingegen unterbestimmt, obwohl die Differenzierungen von Meßelken den Weg dahin eröffnet haben und Meireis die negative Wertung von *violentia* christologisch fundierte. Aber die Verbindung der christlichen Religion zur Legitimation oder gar Beförderung kriegsgerichteter Gewalt wird leider nicht untersucht, so dass die eingangs aufgestellte Behauptung von Jäger, es gebe hier nur kontingente Berührungspunkte, nur durch Schweigen bestätigt wird. Da auch die beiden folgenden Bände sich lediglich auf die rechtserhaltende Gewalt beziehen, fällt die fehlende Auseinandersetzung mit den gewaltaffinen Texten und Traditionen negativ auf.

2.) Im zweiten Band geht es um die rechtserhaltende Gewalt (*potestas*). Dieser Begriff steht für die rechtspazifistische Positionierung der EKD: der gerechte Friede kann und soll durch das Recht, also durch eine staatliche Gesetzgebung, die inhaltlich das moralische Kriterium der Gerechtigkeit ernst nimmt, Gestalt gewinnen [11:4], betont einleitend *Ines-Jacqueline Werkner*. Das Recht schließe damit Gewalt zwar nicht völlig aus, aber binde sie an Vorgaben: Legitime Gewalt habe einen klaren Zweck: die Durchsetzung und Erhaltung des Rechtssystems, und eine klare Verortung: die Beschränkung auf die staatliche Exekutive.

Den Band eröffnet *Bernd Oberdorfer*, der sehr grundlegende Töne anschlägt. Er möchte die Lehre vom gerechten Krieg rehabilitieren, indem er sie innerhalb des Konzepts vom gerechten Frieden verortet und ihr dort eine begrenzte, untergeordnete Rolle einräumt [11:17]. Für ihn stellen »beide Begriffe keinen logischen Gegensatz« dar [11:10], vielmehr liefere die Lehre vom gerechten Krieg nach wie vor die Kriteriologie zur ethischen Beurteilung von militärischer Gewalt – auch in der Friedensdenkschrift. Er fordert also: Weil die klassischen Kriterien übernommen wurden, solle man auch den klassischen Begriff beibehalten. Demzufolge würde der Begriff des gerechten Krieges nicht den Oberbegriff des gerechten Friedens ersetzen, wohl aber den Begriff der rechtserhaltenden Gewalt, denn unter diesem Begriff werden ja in der Denkschrift [1:102] die althergebrachten Kriterien subsumiert. Leider vertieft Oberdorfer das nicht weiter. Er räsoniert stattdessen, dass es auch nach 1945 noch Kriege gegeben habe [11:15]. Das ist deskriptiv zutreffend, aber unterschlägt, dass Kriege durch die UN-Charta völkerrechtlich geächtet worden sind, so dass es einen starken normativen Grund gibt, die traditionellen Kriterien unter eine neue Überschrift zu stellen und akzeptable Militäreinsätze als humanitäre Intervention und nicht als gerechten Krieg zu legitimieren. Es ist eben nicht ein Streit um Worte und auch keine Delegitimierung der Intention der Lehre vom gerechten Krieg, wenn die EKD deren Kriterien aufgreift, jedoch in einen neuen Rahmen stellt, der sowohl das Völkerrecht seit 1945 wie den biblischen Befund ernst nimmt.

Auch ULRICH KRONENBERG hat sich in seiner Mainzer Dissertation gegen das Konzept des gerechten Friedens ausgesprochen.¹⁵ Ausgangspunkt ist für ihn die Beobachtung, dass die Denkschrift in der evangelischen Kirche zu permanenten und unversöhnlichen Streitereien geführt habe, weil es einen politischen Dissens gebe, der auf grundsätzliche Differen-

¹⁵ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Kronenberg findet sich bei V. STÜMKE, Und es gibt sie doch: Lutherische Friedensethik; in: H. SEUBERT/U. SCHNEIDER-WEDDING (Hg.), *Digitale Realutopien und christliche Heilservartung. Spannungsfelder heutigen Glaubens* (Festschrift für Werner Thiede), Berlin 2021.

zen zurückgehe und damit auch dogmatische Fragen berühre [5:293 f.]. Darum will er auf die dogmatischen Wahrheiten rekurren und somit den ethischen Streit ortlos werden lassen. Aber wie geht das zusammen mit seinem Plädoyer für den gerechten bzw. »notwendigen« oder »unumgänglichen« Krieg [5:272], der doch ebenso umstritten ist? Die Grundwahrheiten sind für Kronenberg erstens die Rechtfertigungslehre, die er so auslegt, dass die Gerechtigkeit Gottes »nichts mit der menschlichen Gerechtigkeit zu tun« habe [5:85]. Damit würde in der Tat eine christliche Ethik ortlos. Aber ist dieser Satz nicht schlichtweg eine Übertreibung? Zweitens erwähnt er die Eschatologie, die besage, dass der ewige Friede mit Gott in seinem Himmelreich »etwas qualitativ völlig anderes« sei als ein irdischer Friede [5:87], so dass es auch hier keine Bezugspunkte gebe. Drittens vertritt er eine »realistische Anthropologie« [5:103], die davon ausgeht, dass der Mensch keineswegs friedlich sei und dass sich dieser Wesenszug des Menschen auch nicht ändern lasse. Zur Begründung rekurren er auf die augustinisch-lutherische Sündenlehre [5:115]. Diese theologische Einsicht wird auch ins Weltliche übertragen und besagt nun, dass sich der Mensch niemals ändern werde [5:124], dass aller zivilisatorischer Fortschritt nur ein »dünnes Apfelhäutchen« [5:25] und der »Rückfall in die Barbarei überall und jederzeit möglich« [5:126] sei. Mit Thomas Hobbes gelte: *homo homini lupus* [5:128]. Aber bezieht sich die Sünde nicht auf das Gottesverhältnis des Menschen? Und hatte Kronenberg nicht zuvor die Analogien zwischen Gottesreich und Welt, zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit vehement zurückgewiesen? Der politische Realismus von Hobbes wird nun aber »getauft«. Die Zweiregimentenlehre als vierte Grundwahrheit wird wiederum nur einseitig als Abgrenzung der Kirche von den politischen Dingen rezipiert [5:98]. Als fünften Grundsatz behauptet Kronenberg, dass Krieg wie Friede aus der Hand Gottes kämen [5:328 f.]. Kriege gingen von Gott aus und seien Ausdruck der Strafe Gottes [5:239 f.]. Dass diese Arbeit wohl schon beim fakultätsinternen Verfahren heftige Kritik evoziert hat [5:8 = Vorwort des Betreuers Walter Dietz], verwundert nicht.

Stimmt die Rede von der rechtserhaltenden Gewalt mit dem biblischen Befund überein? Die klassische Belegstelle dafür ist Röm 13,1–7, die im Band zur rechtserhaltenden Gewalt von zwei Theologen exegetisiert wird. Den Anfang macht *Marco Hofheinz*, der nicht nur die paulinische Konzeption, sondern auch drei zentrale Vertreter von deren Wirkungsgeschichte, nämlich Augustinus, Luther und Kant, einbezogen hat. Im Fazit stellt er fest: »Alle drei lesen Römer 13 im Sinne einer rechtlich geordneten legitimen Herrschaft« [11:49] und betonen »die Figur des Rechts in seiner pazifizierenden Funktion« [11:50]. Dementsprechend ist der Gedanke der rechtserhaltenden Gewalt bei allen vier Denkern präfiguriert. Zwar finde sich bei Luther und Kant darüber hinaus die Tendenz zum starken Obrigkeitsgehorsam, doch werde dieser dadurch begrenzt, dass der Obrigkeit funktional eine Aufgabe zugeteilt werde: die Bewahrung von Frieden, Recht und Ordnung [11:51]. Zudem sei der eschatologische Vorbehalt bei Paulus, wonach der Staat ein Provisorium sei und sich dadurch vom Reich Gottes unterscheide, vor allem bei Augustinus und Luther beibehalten worden, so dass auch hier eine Überhöhung des Staates ausgeschlossen sei.

Die zweite Exegese stammt von *Hartwig von Schubert*, der diese Passage in den Kontext von Röm 12–13 gestellt hat. Demzufolge gehe es nicht um Untertanengehorsam, sondern um das Verhalten von Christen in der Welt in der Spannung zwischen den alten Mechanismen und der neuen Botschaft Christi. Mit Röm 13,1–7 füge Paulus »eine sehr knappe, realistisch-nüchterne Einweisung in die Gesetze dieser Welt in eine im Übrigen doch enthusiastische Entfaltung des neuen Gesetzes Christi ein.« [11:65] Dementsprechend sollen sich die Christen aus Liebe zu Gott und den Nächsten [11:66] den weltlichen Behörden unterordnen und ansonsten auf Gutes bedacht sein gegenüber jedermann (Röm 12,17) und niemandem die Liebe schuldig bleiben (Röm 13,8). In einem großen Bogen zieht von Schubert dann die Linien zu IMMANUEL KANTS Ethik, Rechtslehre und Friedenskonzeption aus und gelangt zu dem Fazit, Paulus wie Kant »erstreben das Gute solo verbo« und »sprechen beide ethisch die Einsicht in die Idee der universalen menschlichen Freiheit an« [11:89]. Auch für von Schubert ist die friedensethische Profilierung der rechtserhaltenden Gewalt als politisches Konzept somit biblisch begründet sowie vernünftig überzeugend. – Aber es gibt neben dieser Traditionsgeschichte auch noch die Bergpredigt mit ihrer klaren Aufforderung zur Gewaltfreiheit, die von Schubert erfreulicherweise ebenfalls würdigt. Sie werde »durch den Lehrer autorisiert« und ziehe eine Analogie zum Gewaltverzicht Gottes [11:60 f.]. Genau darin bleibe die Bergpredigt eine dauerhafte Provokation, die man politisch zwar nicht einfach umsetzen könne (ohne im Tugendterror zu landen), die man aber auch nicht als naiv abtun solle. Die positive Würdigung der rechtserhaltenden Gewalt durch von Schubert wird dadurch nicht revoziert, aber es ist erfreulich, dass hier eben auch kritische Gegenstimmen aus der biblischen Tradition zur Darstellung gelangt sind.

In der Monographie »Pflugscharen und Schwerter« hat HARTWIG VON SCHUBERT seine Gedanken noch einmal vertieft dargelegt: »Christlich geboten ist das Bekenntnis zur Rechtsidee und zum Rechtsstaat, naheliegend ist eine Affinität zur Demokratie.« [4:44] Der große Bogen von Paulus über Kant bis hin zur Denkschrift wird nun noch durch Analyse des Dekalogs [4:76 ff.], der Botschaft Jesu nach dem Neuen Testament [4:32 ff.], Platon und Aristoteles [4:82 ff.] erweitert. Das wirkt zunächst wie ein Ritt durch die Geistesgeschichte, wird aber durch zwei basale Annahmen zusammengehalten und strukturiert. Von Schubert betont erstens, dass eine christliche Friedensethik »eine ganze Reihe von Fäden« zu spinnen und vor allem zu verknüpfen habe [4:39], um methodisch verantwortbar ihre Leitidee zu präsentieren. Inhaltlich behauptet er zweitens, dass die dargelegten Stimmen trotz ihrer Unterschiede allesamt auf die Verwirklichung bürgerlicher Freiheit zielten [4:76], wozu sowohl der Friede als auch das Recht und das staatliche Gewaltmonopol zählten. Damit verteidigt er den Rechtspazifismus, den auch die Denkschrift

vertritt. Im Lesebuch verdeutlicht er, dass diese Tendenz mit der Zweiregimentenlehre sehr gut zusammenpasse: Der Rechtsfriede und die Barmherzigkeit seien die beiden Zielvorgaben Gottes, so dass die Kirche gewaltfrei kommunizieren und leben könne – im Raum des Rechts [3:210].

Der Beitrag von *Konrad Reiser* im Band »Rechtserhaltende Gewalt« ist auf den ökumenischen Diskurs zu dieser Thematik fokussiert. Der langjährige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen entdeckt im ökumenischen Diskurs eine Tendenz hin zum Konzept des gerechten Friedens. Auf der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 2013 in Busan sei »vom gerechten Frieden als einem Weg« [11:96] gesprochen worden, auf den die unterschiedlichen Kirchen mit ihren divergierenden Traditionen sich begeben hätten. Aber trotz dieser Verschiebung müsse ein ethisches Dilemma konstatiert werden, nämlich, ob zur Durchsetzung des Rechts und des Friedens auch Gewalt eingesetzt werden dürfe – sei es als rechtserhaltende Gewalt, als just policing oder als humanitärer Schutz. Und daraus resultiere die Frage, ob nicht neue ethische Kriterien für eine solche legitime Gewaltanwendung entwickelt werden müssten oder ob die traditionelle Kriegerethik aus der Lehre vom gerechten Krieg ausreiche [11:113].

Diese Frage wird von *Lothar Brock* vertieft. Wenn die Gewalt dem Recht (als rechtserhaltende Gewalt) untergeordnet wird, werden bestimmte Gewaltformen legitimiert – wie die Polizei [11:119]. Es gebe aber vier Dimensionen des gerechten Friedens [1:80 = Schutz vor Gewalt, Förderung der Freiheit, Abbau von Not, Anerkennung kultureller Vielfalt]. Darf, so fragt Brock nun kritisch, die Denkfigur der rechtserhaltenden Gewalt auf alle vier Dimensionen angewandt werden? Dann könnte ein militärisch forciertes Regimewechsel, der Einmarsch in Katastrophengebiete und eine humanitäre Intervention zum Schutz von Minderheiten ebenso als legitime Gewalt gelten – genau dies sei die Angst des globalen Südens vor dem Norden [11:122]. Problematisch an diesen Szenarien sei, dass die erweiterten Handlungsoptionen »bis heute keine Ausweitung der kollektiven Handlungsfähigkeit der internationalen Gemeinschaft« zur Folge hatten [11:124]. In diese Lücke könnten nun insbesondere die liberalen Staaten des Nordens springen, eine Koalition der Willigen an die Stelle eines UN-Mandates setzen und dann in fremde Länder einmarschieren [11:126 f.]. Auch die UN-Projekte der Friedenssicherung (Peacekeeping) und der Schutzverantwortung (Responsibility to Protect) seien durch die Betonung der militä-

rischen und damit der nationalstaatlichen Komponente unterlaufen worden [11:134 ff.]. Die rechtserhaltende Gewalt stehe somit in der Gefahr, die bestehenden Gewaltverhältnisse zu stabilisieren, weil es »die Gewaltigen« sind, die das positive Recht setzen [11:141]. Dennoch würdigt Brock das Konzept als »diskussionswürdigen Beitrag für unsere Zeit« [11:145], weil es einen neuen Bezugsrahmen für die Kritik an Gewaltverhältnissen bereitstelle. Die rechtserhaltende Gewalt sei demnach eine regulative Idee, deren politische Umsetzung allerdings ambivalent sei.

In seinem Schlusswort rekurriert auch *Torsten Meireis* auf den Begriff der regulativen Idee und verbindet ihn mit zwei theologischen Argumenten. Erstens sei die »rechtswahrende Gewalt [...] moralisch als Grenzfall« anzusehen [11:155], hier greife Bonhoeffers Rede von der Schuldübernahme. Meireis erkennt also die Ambivalenz auch der rechtserhaltenden Gewalt, wendet jene aber (durch den Rekurs auf Bonhoeffer) gleich ins Grundsätzliche; eine Analyse der konkreten Gefahren von Staatsgewalt findet sich lediglich bei Brock; hier hätte gern tiefer gebohrt werden dürfen. Zweitens stehe eine normative Aufladung des Rechts immer vor dem Problem, dass die reale Welt sich nicht nach den moralischen Einsichten richten müsse. Recht sei nicht nur ein Moralbegriff, sondern auch die konkrete Gesetzeslage, die durch eine Staatsgewalt gesetzt und bewacht werde [11:157 f.]. Genau an dieser Stelle setze eine regulative Idee an, die man eben nur nicht – utopisch – mit der Realität in eins setzen dürfe.

3.) Nachdem das Konzept der rechtserhaltenden Gewalt theologisch eingeordnet wurde und seine Stärken wie Schwächen ausgelotet worden sind, soll es dem Buchtitel nach um die ethischen Kriterien zur Legitimation dieser Gewalt gehen. Die Denkschrift hatte ja den Kriterienkatalog der Lehre vom gerechten Krieg übernommen, ihn aber gleichsam umgetopft, um der Einsicht nach 1945, dass Kriege zu ächten seien, zu entsprechen [1:102]. Mit der Rede von der rechtserhaltenden Gewalt hält sie aber an der Möglichkeit ethisch legitimer Gewaltanwendung fest. Sie vertritt damit einen Rechtspazifismus, der die Verwirklichung des Friedens an das Recht bindet und dieses Recht wiederum mit Gerechtigkeit verbindet (= gerechter Friede). *Ines-Jacqueline Werkner* listet einleitend [12:3 f.] diese Kriterien noch einmal auf:

- Zum *ius ad bellum* zählen die legitime Autorität, der gerechte Grund, die rechte Absicht, das letzte Mittel, die Aussicht auf Erfolg und die Verhältnismäßigkeit der Folgen.
- Zum *ius in bello* zählen die Verhältnismäßigkeit der Mittel und das Diskriminierungsgebot.

Leider werden die Kriterien im vorliegenden Band kaum vertiefend analysiert, obwohl die Frage, ob es heute noch eine legitime Autorität gibt, die gleichsam in der Nachfolge des Papstes als der Autorität im scholastischen Mittelalter stehend, allgemein anerkannt und verbindlich sprechen kann, durchaus virulent ist. Ebenso kann man fragen, inwiefern ein gerechter Grund oder die richtige Intention heute noch überprüfbar sind. Dazu treten Debatten, ob alle Kriterien gleichgewichtig sind und wie man die Erfüllung der Forderungen feststellen kann. Nun werden solche Fragen in diesem Band nicht gestellt, stattdessen werden wieder einmal Grundsatzdebatten zur Legitimität von Gewalt und zur Eignung der Redeweise von der rechtserhaltenden Gewalt überhaupt geführt.

Den Anfang macht *Christopher Daase*, der die Rede von der rechtserhaltenden Gewalt aus rechtsethischer Perspektive und mit Blick auf die internationale Politik analysiert hat. Demnach gebe es drei Grundpositionen zur Gewaltanwendung im internationalen Kontext, die bis heute aktuell seien: eine pazifistische, eine realistische und eine liberal-rechtspositivistische. »Das Problem ist, dass alle drei Positionen etwas für sich haben. Aber alle drei haben auch Probleme.« [12:21] Um hier weiterzukommen, schlägt Daase vor, den Begriff des legitimen Zwangs neben den Gewaltbegriff zu stellen und stärker zu gewichten. Denn Zwang sei »nicht beliebige Gewaltanwendung oder Drohung im Rahmen kruder Machtverhältnisse, sondern die begründete Ausübung legitimer Herrschaft.« [12:25] Während nicht institutionalisierte Macht sich politisch mit Gewalt durchsetze, könne eine institutionalisierte Herrschaft auf das Mittel des Zwangs zurückgreifen. Solcher Zwang könne unterschiedliche Formen annehmen und bspw. als psychischer Druck, Beschämung, Sanktion und Exklusion auftreten [12:24]. Obwohl dieses Plädoyer für andere Formen der Gewaltausübung neben der direkten Gewalt politisch und ethisch einleuchtet, klingt Daases Vorschlag zur Begriffsveränderung nur wie ein Streit um Worte. Wer mit Galtung oder Meßelken für einen weiten Gewaltbegriff eintritt, kann Sanktionen oder Exklusionen als Formen struktureller Gewalt bezeichnen und damit den Vorschlägen Daases bei Beibehaltung der traditionellen Begrifflichkeit folgen. Dazu passt, dass *Sascha Werthes* in seiner empirischen Analyse der UN-Sanktionspraxis festhält, diese Zwangsmaßnahmen würden »zunehmend als ein Instrument rechtserhaltender Gewalt verstanden« [10.131]. Mit Blick auf die Entwicklung der Sanktionspraxis in den letzten drei Dekaden hält Werthes fest, »dass sich die bisherige UN-Sanktionspraxis durchaus im Sinne einer Ethik rechtserhaltender Gewalt evolutionär fortentwickelt hat. [...] Sanktionen werden gegenwärtig ethisch verantwortungsvoller und disziplinierter verhängt, auch wenn dieser Prozess nach wie vor noch nicht abgeschlossen ist.« [12:145]

Die folgende Kontroverse zwischen Vincenzo Petracca und Wolfgang Schulenberg über den Einsatz militärischer Gewalt als *ultima ratio* verdeutlicht

Daases drei Grundpositionen. *Vincenzo Petracca* vertritt die pazifistische Position der Badischen Landeskirche. Demnach sei aus politischen wie theologischen Gründen »die Gewaltfreiheit als einzige Option christlicher Friedensethik zu verstehen« [12:40]. Das impliziere den »mittelfristigen Ausstieg aus der militärischen Friedenssicherung« [12:41], denn dieser sei nicht mit der Bergpredigt und der Gewaltlosigkeit als Grundaussage des Neuen Testaments vereinbar. Demgegenüber vertritt *Wolfgang Schulenberg* die realistische Position. Danach sei der Verzicht auf Gewalt eine ehrenhafte individuelle Einstellung, die aber schon in Situationen der Nothilfe und erst recht im staatlichen Kontext zu kurz greife. Da es nun einmal nicht nur private, sondern auch gesellschaftliche und staatliche Gewalttäter gebe, sei Militär ein unverzichtbares Mittel, das allein diese Gewalt stoppen könne; die Polizei hingegen habe »gegen einen militärischen Gegner keine Überlebenschance«, es sei denn, man würde sie mit entsprechenden (militärischen) Mitteln ausstatten – aber »dann wäre sie nach unserem Rechtsverständnis keine Polizei mehr« [12:68]. Die dritte, liberal-rechtspositivistische Position vertritt die Friedensdenkschrift. Sie setzt auf das (internationale) Recht und dessen Weiterentwicklung, um den Einsatz von militärischer Gewalt zu minimieren. Das bringt sie in die Nähe zum Pazifismus. Andererseits schließt sie nicht aus, dass es Situationen geben könne, in denen militärische Gewalt als äußerstes Mittel eingesetzt werden müsse, um das Recht zu erhalten. Insofern wird auch der Realismus nicht vollständig verabschiedet.

Zumindest *Bernhard Koch* hat eine aktuelle Kontroverse über das *ius in bello* aufgegriffen, nämlich die Frage, wie das Diskriminierungsgebot bei einer Intervention in einen nicht internationalen Konflikt auszulegen sei. Das klassische Völkerrecht fokussiert auf dieses Gebot; aber was besagt die Unterscheidung von Kombattanten und Zivilisten in einem Bürgerkrieg? Koch rekurriert die »Revisionist Just War Theory«, die an dieser Stelle neue Wege gehe, indem sie stärker auf die beteiligten Individuen blicke und deren Handlungsoptionen ethisch analysiere. Grundlegend werde bspw. von HELEN FROWE und JEFF McMAHAN bestritten, dass sich Soldaten moralisch auf gleicher Augenhöhe befänden und daher einander bekämpfen dürften [12:81 f.]. Vielmehr müsse bei jeder Kampfhandlung nach der Haftbarkeit und Verantwortbarkeit gefragt werden. Wer angreife, sei moralisch anders zu belangen als der Verteidiger. Je komplexer die Lage werde, desto differenzierter müsse das moralische Urteil ausfallen, indem abgewogen werde, wer welchen Schaden erleiden dürfe. So müsse bspw. ein Blauhelmsoldat ein höheres Risiko eingehen, um nicht die Zivilbevölkerung zu gefährden, denn die Zivilisten seien in keinem Fall verantwortlich für die kriegerische Gewalt [12:94]. Andererseits dürfe sich ein Bürgerkriegskämpfer nicht dadurch schützen, dass er keine Uniform trage. Auf den ersten Blick klängen diese Vorschläge wie ein Fortschritt, weil sie morali-

sche Kriterien auch in den Krieg eintrügen. Um diese jedoch erkennen zu können, sei ein hohes ethisches Niveau und vor allem auch eine starke Tugendhaftigkeit der Soldaten erforderlich, damit sie sich standhaft nach der jeweiligen Haftbarkeit richten [12:95], so dass man wieder von einer regulativen Idee sprechen sollte. Zudem formuliert Koch auch inhaltliche Einwände gegen diese neue Lesart: Sie sei eine technizistische Interpretation von Kampfsituationen [12:96] und tendiere zur kasuistischen Überregulierung.

Peter Rudolf hat ebenfalls neue Entwicklungen in der Lehre vom gerechten Krieg untersucht, die eine Erweiterung der Bezugspunkte enthalten: Neben das *ius ad bellum* und *in bello* sollten auch die Zustände bei und nach der Beendigung von Kriegen rechtlich erfasst werden. Die Forderung nach einem *ius post bellum* wolle negativ sichern, dass der Sieger seine Situation nicht ausnutze und darum seine Gewalt bändige. Positiv solle die Unterstützung beim Wiederaufbau geregelt werden [12:107 f.]. Jedoch beziehen sich diese Forderungen kaum noch auf militärische Gewalt. Das sei bei dem *ius ex bello* nicht der Fall, denn es solle regeln, wie und wann man einen Krieg beende. Vermieden werden solle sowohl eine humanitäre Katastrophe wie ein allzu großes Restrisiko bei einem verfrühten Abzug, aber auch die sinnlose Fortsetzung des Tötens, wenn das definierte Ziel nicht erreichbar sei [12:109 f.]. Schließlich gebe es noch die Forderung nach einem *ius ad vim*, also nach Kriterien für die Gewaltanwendung unterhalb des Einsatzes von Militär [12:111 ff.]. Diese Forderung wird von Rudolf kritisiert, weil sie den Rückgriff auf militärische Gewalt erleichtere, solange diese nicht eskaliere. Insgesamt ist er dafür, das Konzept des gerechten Krieges beizubehalten und es nicht weiter aufzublähen. Hilfreich sei eine »diachronische« Beurteilung militärischer Gewalt [12:115], die sich also weder auf einzelne Zeitpunkte beziehe noch mit einer binären Logik arbeite, sondern prozessual die Situation verfolge und beurteile.

4.) Die Debatte über die Bündnissolidarität und ihre Grenze ist ein Lehrbuchbeispiel für die Suche der Angewandten Ethik nach einem Überlegungsgleichgewicht. Der Grundkonflikt ist theoretisch klar: Auf der einen Seite gilt, dass man Verträge einhalten muss. Hinzu tritt die Tugend der Zuverlässigkeit. Die Verantwortungsethik ergänzt, dass die wechselseitige Verpflichtung für beide Seiten vorteilhaft ist. Demzufolge ist Bündnissolidarität ethisch klar zu befürworten. Auf der anderen Seite hat die Solidarität Grenzen. Eine Selbstüberforderung, die Beteiligung an einem Verbrechen oder die Inkaufnahme gravierender negativer Folgen können nicht gefordert werden. Also muss der konkrete Fall normativ einbezogen werden. Virulent für die evangelische Friedensethik wurde dieses Thema durch das Afghanistan-Papier der EKD, das an dieser Stelle eine der drei argumentativen Gabelungen formulierte: »Ein Teil der

Kammer würdigt zwar die Einbindung des Afghanistaneinsatzes in die internationale Gemeinschaft, bestreitet aber, dass der Gesichtspunkt der Bündnissolidarität im Zweifelsfall Vorrang haben darf vor friedensethischen und rechtlichen Selbstbindungen. Ein anderer Teil der Kammer betont, dass sich durch diese Einbindung in einen multilateralen Einsatz Erfordernisse gegenseitiger Rücksichtnahme ergeben, die sich nicht immer leicht mit den eigenen politischen und ethischen Auffassungen vereinbaren lassen, gleichwohl aber im Blick auf die Gesamtsituation von Gewicht sind. Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass Wertung und Reichweite der »Bündnissolidarität« künftig genau zu prüfen sind im Blick auf mögliche internationale Einsätze.« [2:18] Eine solche Prüfung nehmen die Autoren des vierten Bandes hinsichtlich der Fragen zur Gewalt vor.

Matthias Dembinski spricht von einem »Scheinproblem« aus politikwissenschaftlicher Sicht [13:23]: Dieses Allianz dilemma werde durch die Autonomiebestrebung der Einzelstaaten (so der Realismus), durch die kulturelle Nähe der Partner (so der Konstruktivismus) oder durch das bislang gewachsene Vertrauen (so der Neo-Institutionalismus) gelöst werden. Wenn man ihm folgte, wäre nicht die ethische Debatte, ob Autonomie oder Verlässlichkeit stärker zu gewichten sei, sondern die politikwissenschaftliche Einschätzung, welcher Wert politisches Handeln leite bzw. immer schon geleitet habe, ausschlaggebend. Ethik wäre also überflüssig. *Heiko Biehl* analysiert die Stimmungslage in Deutschland. Demnach sei die Bundeswehr weithin anerkannt [13:45]. Wohl aber gebe es eine stabile Abneigung gegen Militärinterventionen aus mehreren Gründen [13:50 ff.]: die deutsche Geschichte, Zweifel an der Funktionalität militärischer Mittel, kaum militärische Erfolgsgeschichten, die Warnung vor einer Militarisierung der Außenpolitik. Die ethische Frage, ob diese Mehrheitsmeinung der Deutschen auch moralisch unterstützenswert sei, wird jedoch von Biehl nicht einbezogen. *Nina Leonhard* ergänzt diesen Befund durch den Blick auf das soldatische Selbstverständnis, das sich durch die Auslandseinsätze verändert habe: Man sei inzwischen in einer »Kämpferzeit« [13:73] angekommen und damit auf Augenhöhe mit bspw. den USA. Das verstärke aber die Spannung zur realpolitischen Praxis Deutschlands, die möglichst Kämpfe vermeiden wolle [13:75]. Es klaffe demnach eine Lücke zwischen der Einsatzerfahrung der Soldaten und der politischen Rahmung bzw. Legitimation dieser Einsätze, die geschlossen werden sollte [13:76 f.]. Das Problem stelle sich also nicht nur in der Ethik und der Politik, es sei auch bei den Soldaten angekommen. *Björn Budde* unterscheidet drei mögliche Motive für Solidarität, um dann mit Blick auf den Afghanistaneinsatz der Bundeswehr deskriptiv zu konstatieren, dass nur das erste Motiv, die solidarische Bindung an die USA [13:92 f.], aber weder die Stabilisierung Afghanistans noch die Erfolgsorientierung, das Handeln ge-

leitet hätten: Deutschland habe sich vor allem als vertrauenswürdiger Partner darstellen wollen [13:97]. *Christian Marxsen* referiert, dass die Bündnisverteidigung zu den geregelten Ausnahmen des Gewaltverbots in Völkerrecht und Grundgesetz zähle [13:110]. Problematisch sei allerdings die derzeitige Tendenz, dass die Bündnislogik zur treibenden Kraft werde, weil sie mit einer Schwächung der UN einhergehe [13:120 f.].

Michael Haspel nimmt in seiner Zusammenfassung auch eine ethische Würdigung vor: Er moniert, die Haltung Deutschlands könne als »free riding« verstanden werden und solches Trittbrettfahren sei unfair [13:131], weil es die Vorzüge genießen wolle, ohne sich an den Kosten zu beteiligen. Ethisch gelte jedoch: Wer den Vorteil der Bündnissolidarität wolle, müsse auch seinen Teil dazu beitragen – finanziell durch Verteidigungsausgaben wie militärisch durch Einsatzbeteiligung. Hinter Deutschlands diesbezüglichen Versäumnissen steht jedoch für Haspel »ein knallhartes politisches Interesse« [13:137], so dass ethische Anfragen ins Leere stießen: Deutschland wolle keine verbindlichen Kriterien formulieren, um sich weiterhin durchzuvieren und an beiden Maximen (keine Alleingänge, keine Kriegsbeteiligung) festhalten zu können [13:134]. Das ist eine treffende Analyse! Um nun jedoch einen solchen Diskurs voranzubringen und die Abwehrhaltung zu überwinden, wären ethische Impulse nötig – während weder die entlarvende Kritik an der deutschen Politik noch die vielschichtigen Beschreibungen der unklaren Haltung Deutschlands eine solche Debatte voranbringen werden, denn politisch ist es angesichts dieser diffusen Lage durchaus geschickt, sich nicht mehr denn nötig festzulegen. Ohne eigenständige Impulse wird die argumentative Gabelung wohl die einzige Position bleiben, welche die evangelische Kirche vertreten kann.

5.) Schon immer, behauptet *Ines-Jacqueline Werkner*, ging der militärische Kampf mit einer Fokussierung auf Technik einher. So gesehen seien auch Drohnen ein weiteres Beispiel für die zunehmende, tendenziell grenzenlose Technologisierung des Krieges [14:2 f.]. Die gewünschten Folgen neuer Waffengattungen seien klar: Man wolle den Gegner effektiver bekämpfen und dabei die eigenen Verluste und Risiken so gering wie möglich halten. Dazu sei in der Regel erforderlich, dass man einen Technologievorsprung habe. In diesem Band werden nun die Argumente für und gegen unbemannte Waffen abgewogen. Dabei ist, *Bernhard Koch* folgend, die Unterscheidung zwischen ferngesteuerten und autonomen Waffen für die ethische Beurteilung relevant: Während sich »in der öffentlichen Debatte kein kritisches Argument« gegen bewaffnete, von Menschen gesteuerte und eingesetzte Drohnen durchsetzen konnte [14:14], gebe es gegen autonome Waffen, die nach ihrer Erstaktivierung

nicht mehr von Menschen gesteuert würden, sondern autonom agierten, weit-
aus gravierendere Bedenken. Gegen Drohnen sprechen folgende Argumente:

1. Drohnen dienen häufig als Instrument für gezielte Tötungen, sie vollzögen
daher eher eine Hinrichtung als ein Gefecht [14:16 f.]. Das ist richtig, aber
kein überzeugendes Argument, denn das würde auch für Scharfschützen
gelten.
2. Solche Tötungen würden oft als »Signaturangriffe« fungieren [14:18]. Aller-
dings stellt sich dieses Problem nur bei asymmetrischen Kämpfen, sonst ist
das Merkmal »Uniform« signifikant.
3. Das Töten durch eine Drohne sei ohne Gefährdung des Soldaten möglich.
Dieser Schutz sei jedoch ambivalent, weil er eine immer weitere Technisie-
rung erforderlich erscheinen lasse [14:20]. Hier gibt Koch selbst zu, dass
dieses Argument sogar eher für den Einsatz von Drohnen spricht.
4. Drohneneinsätze forderten eine »signifikante Zahl von Kollateralopfern«
[14:22]. Darin seien sie einem Luftangriff ähnlich.

Weitaus stärkere Argumente formuliert er gegen autonome Waffensysteme. De-
ontologisch spreche die entstehende »Verantwortungslücke« gegen diese Tech-
nik: Niemand sei mehr verantwortlich für das automatisierte Töten von Men-
schen [14:29], man schreibe die Entscheidung dazu einer Maschine zu und ver-
harmlose damit die Rolle des Programmierers [14:27], der zum Handlanger
werde. Aber beide könnten nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Darüber
hinaus werde das Opfer entwürdigt, nicht, weil man es töte, sondern weil man
es zur Zielscheibe einer Maschine degradiere und damit nicht als Person (und
sei es als feindlicher Kämpfer) würdige [14:30 f.]. Allerdings sind auch diese
Erwägungen für Koch noch nicht das entscheidende Argument, das vielmehr
lautet, man werde diese Waffen aus dem konsequentialistischen Grund nicht
zulassen, dass sie enorme Risiken mit sich brächten [14:32 f.]: Vor allem die
technische Gefahr des Hackings, die politische Gefahr des Wettrüstens, die mi-
litärische Gefahr des Kontrollverlusts und die anthropologische Gefahr der
»Degradierung des Menschen zu einem Rad im Getriebe« [14:35] sprächen
trotz mancher Vorteile deutlich gegen die Legitimität dieser Waffen.

Mit seinen grundlegenden und differenzierten Gedanken hat Koch die Ge-
samtrichtung des Bandes vorgegeben. Die folgenden Autoren ergänzen oder
vertiefen demgegenüber einzelne Aspekte. So betont *Robin Geiß*, dass höchst
strittig sei, ob solche Maschinen die völkerrechtlichen Prinzipien für legitime
Gewaltanwendung einhalten könnten [14:44–51] und schlägt daher vor, Droh-
nen nur in engen Grenzen einzusetzen (bspw. als Minensucher) und ihre Aus-
übung letaler Gewalt möglichst stark zu begrenzen [14:59]. *Niklas Schörnig* ver-
tiefte die Gefahrenanalyse, indem er aufzeigt, wie gefährlich Drohnen in der

Hand von Terroristen wären, weil ihre Angriffe kaum abgewehrt werden könnten und die Zivilbevölkerung extrem verunsichert würde [14:78 f.]. Dass zudem die Rüstungskontrolle von Drohnen schwierig sei, ergänzt *Christian Alwardt* und verweist auf die Dual-Use-Problematik. Oft würden sich die Geräte nur durch die Software unterscheiden [14:86 f.], so dass sich die Überprüfung neu einstellen und nicht am Gerät, sondern eher an der Einsatzart orientieren müsste. *Jürgen Altmann* blickt auf das Wettrüsten, das so unter Zeitdruck gerate, dass eine Prüfung der Folgen vernachlässigt werden würde – mit dem möglichen Effekt einer unkontrollierten Eskalation [14:122]. Gerade weil diese Systeme Informationen schneller und präziser verarbeiten könnten als Menschen, könne der Mensch ins Hintertreffen geraten und dann nicht mehr regulierend eingreifen.

Marco Hofheinz fasst den Befund noch einmal zusammen, indem er ihn als »theologisch-ethisches Argumentarium« präsentiert [14:137], in dem vier Argumente für den Einsatz von Drohnen durch vier Gegenargumente abgewehrt würden. So spreche für den Einsatz von Drohnen, dass sie das Risiko für die eigene Truppe minimierten [14:143]. Dagegen spreche, dass sie viele zivile Opfer töten würden [14:147 f.]. Auch die bessere Problemlösungsfähigkeit sei ein Pro-Argument [14:144], während der Ausschluss des fehlbaren Menschen aus dem Reaktionsschema zur Verantwortungsdiffusion führe [14:152 f.]. Drittens rekurriert Hofheinz auf die Kontroverse zwischen Technikeuphorie und Technikphobie [14:144 f.] und betont, dass der Fortschritt nicht zur Erosion des Rechts führen dürfe [14:158]. Schließlich wendet er gegen das Argument, Drohnen seien nicht an sich schlecht, sondern ambivalent wie andere Werkzeuge [14:145], ein, dass sie zwar nicht per se böse seien, aber »mit ihnen überwiegend schlecht gehandelt« werde [14:160]. Nun steht es gleichsam »unentschieden«, die Entscheidung wird durch die einleitende Rahmung des Argumentariums gefällt. Hier verweist Hofheinz auf die Relevanz der Wahrnehmung des ethischen Problems [14:140 f.]. Dementsprechend markiere es eine Differenz, ob man Drohnen nur als ethisch neutrales Werkzeug oder als gefährliche Neuerung mit drohender slippery slope betrachte [14:141 f.]. Das ist zweifelsohne richtig, aber was folgt daraus? Die dargelegte Perspektivität betrifft jede Wahrnehmung, so dass seine anschließende Mahnung, ernsthaft zu diskutieren, ob Drohnen wirklich neutral seien [14:142], ebenso gut in das Gegenteil verkehrt werden kann, nämlich in die Warnung vor einer Technikphobie. Beide Wahrnehmungen beeinflussen die Analyse, aber welche ist adäquat? Bei Hofheinz droht die Gefahr, dass er seine Wahrnehmung zu einer unausgewiesenen Wer-

tung erhebt – das Faktum, dass er diesen Gedanken weitgehend durch Negationen plausibilisiert, tendiert in diese Richtung¹⁶.

Jedenfalls präsentiert dieser Band eine überaus hilfreiche Analyse der ethischen Problematik unbemannter Waffen. Dabei formulieren die Autoren ein klares Nein gegen autonome Waffen und bedenkenswerte Vorbehalte gegenüber Drohnen.

6.) Auch die Debatten über eine digitalisierte Kriegsführung im 6. Band sind den neuen technischen Möglichkeiten geschuldet, fokussieren aber nicht auf den realen Raum, sondern auf die virtuelle Welt des Internet. Hier sind es INES-JACQUELINE WERKNER folgend vier Herausforderungen, die besonders virulent sind [15:6 f.]:

- Alle Bereiche des Lebens können angegriffen werden, so dass militärische und zivile Räume verschmelzen; es gibt kein Schlachtfeld.
- Die Taten sind extrem asymmetrisch. Man benötigt nur Software und Knowhow, aber kein schweres Gerät, um gravierenden Schaden anzurichten.
- Die Täter sind kaum zu identifizieren; die nur mangelhafte Attribution (Zuschreibung) erleichtert die Verbrechen.
- Es gibt keine Vorwarnzeiten.

Die gefährlichen Handlungen lassen sich mit *Niklas Schörnig* als Hacken (eindringen), Spionage (lauschen), Diebstahl (entwenden), Terrorismus (Infrastruktur schädigen) und Krieg (Land lahmlegen) ausdifferenzieren [15:46 ff.].

Torsten Meireis hat dargelegt, dass hinter der Rede vom Cyberwar angesichts dessen, dass es einen solchen Krieg bislang nicht gegeben habe, ein »letztlich metaphysisches sozialanthropologisches Narrativ« stehe [15:107], nämlich die Überzeugung, dass Menschen ständig (zumindest potentiell) in einem Krieg aller gegen alle stünden. »Metaphysisch ist dieses Narrativ, weil anthropologisch sowohl die gewaltsame wie die nicht gewaltsame Konfliktbearbeitung zu den

¹⁶ Bestärkt wird diese Tendenz durch den zweiten Argumentationsgang von Hofheinz. Für Drohnen spreche ihre Problemlösungsfähigkeit, die darauf basiere, dass sie nicht durch menschliche Affekte beeinflusst werde [14:144]. Dagegen weist er darauf hin, dass Emotionen bei der Wahrnehmung eines Problems auch helfen könnten. So habe der barmherzige Samariter erst durch den Affekt des Mitleids die Hilfsbedürftigkeit seines Nächsten wahrgenommen und dann eingegriffen [14:149 f.]. Das ist aber nur die eine Seite; umgekehrt gibt es gerade bei der Nothilfe Fälle, wo Affekte und Emotionen (bspw. Ekel vor blutenden Menschen) das couragierte Handeln hindern. Rettungssanitäter bspw. werden »gedrillt«, um diese Reaktion zu übersteuern – ist das nicht die Analogie zu den gleichsam vom Ingenieur gedrillten Drohnen, die ohne Angst nach Landminen suchen?

Möglichkeiten des Menschen gehört und die Annahme, dass gewaltsame Auseinandersetzungen und Kriege unüberwindbar seien, empirisch genauso wenig verifiziert wie falsifiziert werden kann.« [15:107] Wer also elektronische Angriffe auf die Datenwelt unter den Begriff »Krieg« subsumiert, statt sie als Cyberangriffe oder Cyberkriminalität zu rubrizieren, erhebe damit den Kriegsbegriff zum Paradigma und begründet das mit dem Hobbesschen Narrativ von der gewaltaffinen Menschennatur. In dieser Position könne die Rede vom ständig drohenden Krieg alle weiteren Wahrnehmungen beeinflussen, so dass alle kriminellen Handlungen im Internet als Erscheinungsformen von Krieg gelten könnten, gegen den man sich militärisch wappnen müsse, so dass man nun auch gleichsam »Anti-Hacker in Uniform« benötige. Auf diese Weise könne das kriegesische Narrativ schließlich zur selbsterfüllenden Prophezeiung werden und zur »Eskalation des Rüstungswettlaufs beitragen« [15:108]. Dagegen will Meireis das christliche Grundnarrativ positionieren, nämlich die Rede von der Versöhnung, und damit eine friedensethische Alternative vorschlagen, die »Sünde und Gewaltneigung nicht leugnet, aber den gerechten Frieden als sozial wirksamen Horizont versteht und das Tötungsverbot ernst nimmt.« [15:117] Die Folge davon wäre eine »verbale Abrüstung« [15: 131], die den vielfältigen Formen der Cyberkriminalität besser gerecht werde. Zivile Abwehrmaßnahmen und vertrauensbildende Schritte in der internationalen Politik seien weitaus effektiver als militärische Aufrüstung mit ihrer am Gefecht orientierten Eigendynamik [15:112 f.].

Meireis konkretere Hinweise auf zivile Abwehrmaßnahmen und auf politische Schritte zum wechselseitigen Vertrauen rekurrieren nicht nur auf sein Versöhnungsnarrativ, sondern greifen auch die Analysen und Vorschläge der anderen Autoren auf. So haben auch *Christian Reuter* und seine Mitarbeiter aus Darmstadt eine Stärkung der passiven Cyberabwehr vorgeschlagen [15:31 f.], ebenso *Niklas Schörmig* und *Jürgen Altmann*. Darüber hinaus favorisiert auch Altmann vertrauens- und sicherheitsbildende Maßnahmen als ersten Schritt hin zu einer Rüstungskontrolle, die aber politisch verbindlich sein müsste, was derzeit noch nicht die Strategie der Staaten sei, die vielmehr Softwarelücken für den eigenen Geheimdienst ausnutzten statt das staatenübergreifende Interesse an Sicherheit zu betonen [15:100]. Auch *Leonhard Kreuzer* moniert, dass die Staaten bislang »nur sehr zurückhaltend« agierten [15:84], so dass auch das Völkerrecht trotz Zuständigkeit nicht weiterführend sei. Sein Vorschlag lautet, das Sorgfaltsprinzip anzuwenden: Jeder Staat müsse dafür sorgen, dass sein Territorium nicht für Angriffe jeglicher Art genutzt werde [15:82], aber das scheitere bislang, und zwar nicht nur wegen der unverbindlichen Haltung der Staaten, sondern auch wegen der großen Bedeutung ziviler Akteure [15:84 f.].

Zusammenfassend sind also die Autoren sich darin einig, dass Cyberangriffe politisch gefährlich sind und durch das Militär nicht effektiv bekämpft werden können. Das Paradigma des gerechten Friedens liefert an dieser Stelle zwar auch keine Lösungen, wohl aber einen weiterführenden Impuls, indem es auf das Narrativ, mit dem diese Bedrohung erfasst wird, rekurriert und dazu eine alternative Lesart anbietet. Man müsse also schon glauben, dass Menschen gewaltaffin seien, so dass jede Bedrohung letztlich auf einen Krieg hinauslaufe, um Cyberangriffe als militärische Herausforderung einzuordnen und entsprechende Reaktionen vorzubereiten. Dementgegen sei das christliche Narrativ von der Versöhnung zweilinig, sehe die Menschen nicht nur als Sünder und Gewalttäter, sondern auch als mit Gott versöhnte Söhne und Töchter, die nicht auf Gewalt festgelegt seien, sondern alternativ auch Schritte hin zum Frieden gehen könnten – versehen mit dem doppelten eschatologischen Vorbehalt, dass diese Schritte erstens nicht den ewigen Frieden erreichen und zweitens auch nicht als gute Werke die Seligkeit vor Gott bewirken könnten.

7.) Der letzte Band über Fragen zur Gewalt thematisiert die nukleare Abschreckung. Zum Verständnis ist ein historischer Rückblick hilfreich: Im »Kalten Krieg« verfügten beide Blöcke relativ bald über so starke und so zahlreiche Atomwaffen, dass sie in der Lage waren, die gesamte Erde sogar mehrfach zu vernichten. Dass ein solcher Einsatz ethisch nicht zu rechtfertigen ist, war weitestgehend unstrittig. Aber gilt das auch für die Drohung, diese Waffen zur Selbstverteidigung zu nutzen, und damit für das Konzept der Abschreckung? Die Kontroverse über die Legitimität der Drohung mit Atomwaffen wurde in der BRD in den 1950er Jahren im Rahmen ihrer Westausrichtung und der daraus resultierenden Wiederbewaffnung geführt. Auch die evangelische Kirche beteiligte sich daran. Vier Argumente wurden dabei immer wieder und in unterschiedlichen Nuancierungen entfaltet.¹⁷

- Das Qualitätsargument betont die Neuartigkeit der Massenvernichtungswaffen.
- Das Eigenmächtigkeitsargument beklagt, man erhebe sich zum göttlichen Weltrichter.
- Das Antikommunismusargument sieht die Notwendigkeit, sich gegen den aggressiven Kommunismus wirksam zu verteidigen.
- Das Ermessensargument stellt Antikommunismus und Weltvernichtung gleichwertig nebeneinander, so dass nur eine persönliche Entscheidung möglich sei.

¹⁷ Vgl. dazu V. STÜMKE, *Der Streit um die Atombewaffnung im deutschen Protestantismus*; in: DERS./M. GILLNER (Hg.), *Friedensethik im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2011, 49–69.

Der damalige Militärbischof Hermann Kunst sah zwei konkrete Gefahren in diesem Streit. Zum einen drohe eine Kirchenspaltung angesichts dieser fundamentalen Gegensätze, zum anderen stünde damit die kirchliche Beratung von Wehrpflichtigen vor dem Problem, nicht mit einer Stimme reden zu können. Zur Klärung schlug Kunst eine Kommission vor, die 1959 die Heidelberger Thesen veröffentlichte. Hier wurde folgender Kompromiss festgeschrieben: »Wir müssen versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen.« (These 6) Diese Komplementarität wird sodann entfaltet, indem zunächst der Waffenverzicht als möglicher Weg beschrieben, dann aber auch umgekehrt in These 8 »die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise« anerkannt wird. Diese Komplementaritätsformel hat nicht nur die Spaltung der Kirche verhindert, sie hat auch geklärt, dass Christen sowohl Soldat werden wie den Kriegsdienst verweigern dürfen, so dass die kirchliche Beratung keine normativen Vorgaben machen, sondern den Einzelfall betrachten sollte. Strittig blieb, ob man dieses Patt statisch oder dynamisch auszulegen habe, ob also ein grundlegendes Nebeneinander von zwei Haltungen bestehe oder ob es einen zeitlichen Spielraum für die Politik gebe, in dem sie das klare Ziel des Friedens ohne Atomwaffen erreichen müsse, denn bereits bei absehbar niemals endender Gefahr eines Atomkrieges und spätestens beim Einsatz dieser Waffen müssten die Christen »nein« sagen.

Dieser Streit ist aus mehreren Gründen neu belebt worden. Erstens hat sich die weltpolitische Lage geändert, der Kalte Krieg ist vorbei und es gibt inzwischen zahlreiche Atomländer. Zweitens waren die Abrüstungsverhandlungen nicht sonderlich erfolgreich; während biologische und chemische Waffen verboten werden konnten, tritt man bei Atomwaffen auf der Stelle bzw. gibt es sogar Rückschritte, weil Russland wie die USA den INF-Vertrag aufgekündigt haben. Drittens gibt es inzwischen auch taktische Atomwaffen mit geringerer Zerstörungskraft, die leichter einsetzbar sein könnten. Viertens gibt es seit 2017 den Atomwaffenverbotsvertrag, von dem sich aber alle Staaten mit Atomwaffen (und auch Deutschland) distanzieren haben. Fünftens hat die Denkschrift die Befristungsklausel der Heidelberger Thesen aktiviert: Sie hält nunmehr einstimmig fest, dass die »Drohung mit Nuklearwaffen heute nicht mehr als Mittel legitimer Selbstverteidigung betrachtet werden« dürfe [1:162 = Konsens]. Jedoch seien die politischen Folgerungen weiterhin umstritten; eine Seite fordere die vollständige nukleare Abrüstung in konkreten Schritten [1:163 = radikalere Position], die andere halte an der Abschreckung und an Nuklearwaffen als politischem Mittel fest: Die faktisch vorhandenen Waffen sollten andere von einem

Angriff abhalten [1:164 = konservativere Position]. Gründe genug, dass die FESt dieser Fragestellung einen Band gewidmet hat.

Dabei wird schon durch die ersten drei Aufsätze deutlich, dass der Streit um die Lesart des Kompromisses weitgehend unverändert besteht. *Wolfgang Liene-mann* hält fest, dass »die damaligen Erwartungen oder Hoffnungen bezüglich der Möglichkeiten einer politischen Friedenssicherung sich nicht erfüllt haben«, so dass die Kirche sich erneut fragen sollte, ob sie noch an dem Kompromiss festhalten könne. Für ihn ist »eine klare Ablehnung jeder nuklear gestützten Militärstrategie« geboten, so dass er die Kirche aufruft, eine »nuklearpazifistische Position« zu vertreten [16:37 f.], was zugleich impliziert, dass man sich »mit den harten Fakten der Militär- und Friedenspolitik« intensiver auseinandersetze und nicht nur radikal pazifistische Rhetorik betreibe [16:42]. Dagegen vertritt *Ines-Jacqueline Werkner* die Ansicht, man müsse angesichts der politischen und technischen Veränderungen weiter nach »Interimslösungen« suchen. Für sie ist das »noch« der Heidelberger Thesen »nicht lediglich zeitlich, sondern [vor allem] konditional zu interpretieren«: Sofern man über Rüstungskontrolle und Abrüstung verhandle, sei die Drohung ethisch legitim [16:56 f.]. Dass sie damit der Denkschrift widerspricht (was ihr gutes Recht ist), wird von Werkner jedoch kaschiert, indem sie behauptet, die Legitimität der Drohung sei auch dort strittig [16:2]. Aber damit verfälscht sie die Aussage der Denkschrift! Während die Denkschrift einen Konsens formulierte [1:162] und einen Folgedissens festhielt: ob man radikal abrüsten [1:163] oder die Atomwaffen zur Sicherheit behalten [1:164] müsse, unterschlägt Werkner die radikale Position und behauptet fälschlich, der Dissens bestehe zwischen dem Konsens und der konservativeren Position.¹⁸ *Klaus Ebeling* ergänzt, dass auch die katholische Kirche solcher Prozesslogik folge, bei der das Ziel (Friede, Abrüstung) zwar im Blick bleibe, der Politik jedoch die nötigen Handlungsräume zugestanden werden müssen [16:78].

Es folgen vier Beiträge, in denen die politischen, rechtlichen und technischen Veränderungen dargestellt und hinsichtlich ihrer Implikationen für die Frage nach der Legitimität der Abschreckung bewertet werden. *Peter Rudolf* interpretiert die nukleare Abschreckung als »ein höchst problematisches Konstrukt« [16:100], weil sie erstens die Zivilbevölkerung als Geisel nehme und zweitens unkontrollierbare Folgen habe [16:92 f.]. Zudem habe das »heute noch« von 1959 sein Verfallsdatum seit 1990 überschritten [16:94 f.]. Daher sei das Vertrauen auch deutscher Politik auf die Abschreckung eine dogmatische Annahme [16:98]. *Jürgen Altmann* mahnt die Einsicht an, dass Atomkriege auch

¹⁸ Auch in ihrem Beitrag im »Lesebuch« wiederholt Werkner diese verkürzte Darstellung [3:149 f.].

durch die neuen taktischen Waffen nicht gewonnen werden können, und fordert daher eine Rettung der nuklearen Rüstungskontrolle [16:120]. Schließlich analysieren *Hans-Joachim Heintze* und *Heinz Gärtner* den Nuklearwaffenverbotvertrag, der zwar derzeit noch unwirksam sei, jedoch den Druck auf die Atomkräfte erhöhen [16:139] und ihnen vielleicht sogar negative Sicherheitsgarantien (wie die Verpflichtung, keine Atomwaffen gegen Nichtnuklearwaffenstaaten einzusetzen) abringen könnte [16:153].

Zusammenfassend betont *Thomas Hoppe*, dass es weiterhin trotz aller Probleme keine überzeugende Alternative [16:166] zur Abschreckung gebe. Hinzu komme, dass von Anfang an die Angst und das wechselseitige Misstrauen schon von sich aus den Frieden untergraben [16:169], so dass ein Bewusstseinswandel (hin zur Vernunft) nötig wäre, was aber nur langfristig realisierbar sei [16:172]. Bis dahin blieben nur kleine Schritte [16:174], um die inhärenten Risiken zu minimieren (wie Rüstungskontrolle und Rüstungssteuerung). Der modifizierte Konsens der EKD zur nicht mehr gegebenen Legitimität der Abschreckung ist also unter den Autoren strittig. Es spricht für diesen Band, dass diese argumentative Gabelung klar benannt wird, wenngleich es verwundert, dass der Vorschlag der Denkschrift von 2007 gleichsam unter der Hand abgeschliffen worden ist.¹⁹

3. Friede und Recht

Sowohl die EKD wie die Deutschen Bischöfe haben den Paradigmenwechsel zum gerechten Frieden vollzogen. Die Näherbestimmung des Friedens durch das Wort »gerecht« ermöglicht nun zwei Lesarten, eine juristische, die Gerechtigkeit mit Recht verbindet, und eine ethische, die das Gewicht auf die soziale Tugend der Gerechtigkeit legt und sie als regulative Idee für politisches Handeln empfiehlt. Beide Dokumente greifen beide Lesarten auf, wobei die EKD sehr pointiert auf das Recht als Medium des Friedens setzt und somit einen Rechtspazifismus vertritt, während die katholischen Bischöfe die ethisch ver-

¹⁹ Von General a.D. Dr. Klaus Wittmann, damaliges Mitglied der Kammer und so Mitautor der Denkschrift von 2007, erfuhr ich auf Nachfrage, dass er sich dem Konsens über die moralische Verurteilung der Drohung mit Nuklearwaffen [1:162] nicht verschließen konnte, zudem der Meinung sei, dass die Kirche das Recht und sogar die Pflicht habe, hier in ethischer Hinsicht rigoros zu sein. Aber durchgesetzt habe er, dass auch die realistische Sicht festgehalten werde [1:164]. Dabei sei ja betont worden, dass man nicht mit dem Einsatz von Nuklearwaffen drohe, sondern sie für den Fall von nuklearer Bedrohung oder Erpressung bereithielte. – Diese Klarheit hätte ich mir auch bei Werkners Darstellung der Position der Denkschrift gewünscht.

standene Gerechtigkeit als Maßstab und Korrektiv politischen Handelns profilierten, so dass für sie das Recht nur eine Maßnahme neben anderen ist, die den gerechten Frieden vorantreiben können.

Man kann diese divergierende Schwerpunktsetzung auch mit den Begriffen »funktionales« und »inhaltliches« Rechtsverständnis bezeichnen. Indem die Friedensdenkschrift das Konzept »Frieden durch Recht« [1:85] betont, muss sie sich zwischen dem funktionalen Rechtsverständnis, das den Zweck jedes positiven Gesetzes betont, und dem inhaltlichen Rechtsverständnis, das die Suche nach einem gerechten Zusammenleben in den Vordergrund stellt, verorten. Daher hat die FESt sechs Bände zur Thematik »Frieden und Recht« veröffentlicht, die einesteils diese Debatten rekonstruieren und anwenden [17 & 21 & 22], andernteils ausgesuchte konkrete Inhalte auf den Prüfstand stellen, nämlich die Menschenrechte und ihre rechtliche Verankerung [18 & 20] sowie die internationale Schutzverantwortung [19]. Ich folge dieser inhaltlichen Gliederung und weiche daher von der numerischen Reihung ab.

1.) Der erste Band untersucht das Rechtsverständnis in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Dass menschliches Zusammenleben auf Regeln angewiesen ist, gilt *Sarah Jäger* folgend auch für den biblischen Befund, der allerdings diese Regeln noch von Gott her legitimiere, während sie im Verlauf der Geschichte immer stärker als weltliche Angelegenheit verstanden worden seien [17:8 f.]. Das betreffe auch das weltlich gewordene Völkerrecht, das aber, der Denkschrift folgend, dennoch auf Ethik angewiesen bleibe, um erstens reflektiert, zweitens interpretiert und drittens als regulatives Ideal verwendet zu werden [17:10]. Aber dieser Gedanke (und damit die Suche nach ethischen Impulsen für das Recht) wird nicht weiterverfolgt, stattdessen widmet sich der Band dem »Zusammenhang von Recht und Frieden« [17:11].

Frank Crüsemann analysiert den biblischen Befund und legt dabei den Schwerpunkt auf das Alte Testament. Er beschreibt, dass seit der Urgeschichte das Recht als Mittel Gottes gegen die Gewalt unter den Menschen fungiere. Diese Gewalt sei ein Faktum, sie resultiere aus bösen Folgen menschlichen Handelns – damit wehrt er sich gegen eine einseitige Betonung der Sünde als Ursache von Gewalt, denn auch unbeabsichtigte Handlungen könnten schlimme Folgen zeitigen [17:19]. Die Schutzfunktion des Rechts sichere, dass die Menschen und Gott nicht wehrlos gegenüber dem Bösen seien [17:20]. Als zweite Funktion hält Crüsemann fest, dass die Rede von Gott als Gesetzgeber eine Verabsolutierung weltlicher Herrschaft vermeide und darüber hinaus inhaltliche Kritik an konkreten politischen Gesetzen oder Verhaltensweisen erlaube [17:28]. Diese Lesart des Gottesrechts als einem funktional wie inhaltlich regulativen Ideal ist überzeugend, leider jedoch einseitig, weil Crüsemann die damit einhergehende Gefahr verharmlost, dass diese Gesetze von Menschen zu

unantastbaren Forderungen Gottes erhoben werden. Er behauptet: »Weil sie [die Gebote] aber naturgemäß auf die damaligen gesellschaftlichen Gegebenheiten bezogen sind [...], zwingen sie bei historischen Verschiebungen zu immer neuen Interpretationen« [17:28] und unterschlägt dabei den konservativen Grundzug der Berufung auf göttliches Recht, mit dem viele Veränderungen als Abweichungen von der Gottesnorm gewertet wurden.

Die beiden folgenden Beiträge referieren das Rechtsverständnis der theologischen Tradition. *Friedrich Lohmann* legt dar, dass die Reformatoren bei allen Differenzen einen güterethischen Ansatz vertreten hätten: Friede, Ordnung und Gerechtigkeit sollen durch das Recht befördert werden, notfalls auch unter Einsatz von Gewalt. Auch hier dominiert also das funktionale Verständnis des Rechts. Angesichts der Sünde bleibe die Beförderung der Güter allerdings immer vorläufig und müsse durch permanente Bildungsarbeit der Kirche befördert werden [17:69 f.]. Würden jedoch diese Güter missachtet, sei Widerstand geboten, wobei die lutherische Tradition weitgehend nur passive Formen akzeptiere. Insgesamt sei »das Recht das vorzugswürdige Mittel der politischen Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens auf Erden« [17:71], weshalb es auch im Zweifelsfall erst einmal einen Vertrauensvorschuss verdiene. *Thomas Hoppe* ergänzt, dass für die katholische Kirche das Naturrecht eine grundlegende Rolle spiele, das näherhin als Vernunftrecht auszulegen sei [17:76]. Demnach solle und könne der christliche Glaube die moralische Praxis und das rechtskonforme Verhalten stimulieren oder kritisieren, aber nicht inhaltlich normieren – diese Aufgabe habe vielmehr die autonome Moral [17:77]. Das Recht solle das menschliche Zusammenleben regulieren und müsse in dieser Funktionalität zwei inhaltliche Begrenzungen beachten: die persönliche Freiheit des Menschen und die Billigkeit als den Spielraum für die Beurteilung konkreter Fälle [17:79 f.]. Die katholische Tradition kenne ebenfalls das Recht auf Widerstand, und zwar, wenn die positiven Gesetze das Gut der Gerechtigkeit nicht einmal mehr erstrebten und wenn Menschen wie Untermenschen behandelt würden, wie Hoppe im Rekurs auf die Radbruch'sche Formel festhält [17:88 f.].

Damit ist ein weitreichender Konsens über die Funktion des Rechts (Sicherheit, Schutz), seine grundlegende inhaltliche Ausrichtung (Gerechtigkeit, Friede) sowie die politischen Freiräume zur konkreten Formulierung von Gesetzen (Billigkeit, Autonomie) im Christentum zu konstatieren. Aber bislang war nur das Recht im Rahmen eines Staates im Blick – und nicht das Völkerrecht. Im internationalen Kontext sei, *Stefan Oeter* folgend, die Friedensfunktion des Rechts weitaus schwieriger zu etablieren. Erst im 20. Jahrhundert habe das Konzept »Peace through Law« gegriffen [17:101]: Die UN-Charta habe den Krieg geächtet – mit Ausnahme der Selbstverteidigung von Staaten und der vom Sicherheitsrat zu verhängenden Zwangsmaßnahmen gegen die Bedrohung

des Friedens und für die kollektive Sicherheit [17:104 f.]. Ergänzend habe das Humanitäre Völkerrecht zwar der militärischen Eigenlogik viel Spielraum belassen, aber zumindest das Diskriminierungsgebot etabliert [17:111]. Sein Resümee: Selbst wenn die institutionelle Umsetzung der völkerrechtlichen Friedenssicherung nur schwach sei und die Permanent Five (China, Russland, USA, Frankreich und GB) im Sicherheitsrat durch ihr Vetorecht allzu mächtig seien, gebe es gegenwärtig kaum zwischenstaatliche, wohl aber innerstaatliche Kriege [17:113 f.], so dass »Frieden durch Recht« die Solidarität der Staaten verdiene.

Am Ende des Bandes wagt *Arnulf von Scheliha* einen »Ausblick zur friedensethischen Bedeutung des biblischen und kirchlichen Rechtsverständnisses« [17:121]. Für ihn ist das Faktum, dass Gesetze immer interpretiert und diese Auslegungen immer auch durch politische Interessen beeinflusst werden, ein »Medium zur Zivilisierung des Streitens«, denn solche Auslegung geschehe durch Worte und nicht mit Waffen [17:130]. Auch der Rechtspluralismus gehöre zur auslegungsbedingten Mehrdeutigkeit des Rechts. Dieses Faktum wird nun als friedensethischer Impuls gefasst: Der Rekurs auf lokale Rechtsquellen, religiöse Begründungen und privatrechtliche Regeln würde zwar »bisweilen unübersichtlicher« [17:135] werden, dafür aber flexible und »pazifizierende Lösungen in kleinen Räumen« ermöglichen [17:133].²⁰

²⁰ Auch an diesen bedenkenswerten Impuls habe ich Rückfragen: Zunächst bezieht sich die Auslegungsvarianz auf die Inhalte und nicht auf die Funktion der Gesetze. Gerade um Handlungssicherheit zu gewinnen oder auch um die eigenen Handlungen zu legitimieren, wird das Recht interpretiert. Aber dahinter steht die Funktion des Rechts, für Handlungssicherheit und Schutz zu sorgen. Eine zu große Auslegungsbreite des Rechts kann nun aber genau diese Funktion unterlaufen, denn wenn man zu viel in Gesetze hineinlesen kann, werden die Normen beliebig und nicht nur »bisweilen unübersichtlicher«. Dass sehr weite Auslegungsräume im Völkerrecht geduldet werden müssen, hängt Oeter folgend an der machtpolitischen Konstellation, in der die Staaten nur sehr begrenzt bereit sind, Macht an internationale Organisationen abzutreten. Aber solche Tendenz ist keineswegs pazifizierend – ich denke bspw. an die Aufweichung des Folterverbots, wenn Staaten ihren jeweiligen Umgang mit Gefangenen schönreden. Freilich wird man das machtpolitisch teilweise hinnehmen, aber noch lange nicht moralisch oder rechtlich respektieren müssen. Nun hat Arnulf von Scheliha zwar weniger das Völkerecht als vielmehr privatrechtliche Regelungen im bürgerlichen Zusammenleben im Blick – doch droht da nicht die gleiche Gefahr? Wenn man sich für denselben Sachverhalt auf unterschiedliche Rechtsquellen berufen kann, wird sich dann nicht jeder die jeweils für ihn günstige Lesart aussuchen – zu Lasten derjenigen Opfer, die durch das verbindliche Recht geschützt werden sollten? Dass Spielräume bei der Anwendung von Gesetzen bestehen sollten, wird klassisch durch die Rede von der Billigkeit betont; sie soll verhindern, dass eine rechtliche Überregulierung zum schlimmen Unrecht mutiert. Doch nur die gleichzeitige Begrenzung der Spielräume durch das positive Recht sichert dessen Funktion, Handlungen zu normieren und zu begrenzen und damit namentlich Schwache zu schützen.

5.) Nachdem Arnulf von Scheliha im ersten Band die kulturelle Einbindung des Rechts positiv gewürdigt hat, widmet sich der fünfte Band komplett den unterschiedlichen Rechtstraditionen. Einleitend hält *Sarah Jäger* dazu fest, dass die Rede von Rechtstraditionen weit gefasst sei. Sie umfasse sowohl die divergierenden kulturellen Einbindungen und Normierungen wie die unterschiedlichen Rechtskreise, in denen zwar jeweils eine Meinung vorherrsche, von denen es aber auch mehrere gebe. Entscheidend sei, dass die Rede von Rechtstraditionen »der Prägung von Recht durch die jeweilige kulturelle Umgebung Rechnung trägt« [21:6]. Diese Einsicht verbindet sie mit einer Kritik an der Friedensdenkschrift: Sie habe es sich zu einfach gemacht, indem sie diese Prägung und die damit einhergehenden »unterschiedlichen Schwerpunkte [der Rechtsstaaten] auch in Fragen des Weges zum Frieden« nicht hinreichend in ihre Forderung nach Frieden durch Recht eingebunden habe [21:8]. Daher werden in diesem Band die Rechtstraditionen der Permanent Five vorgestellt. Zudem werden das deutsche Rechtsverständnis und Grundlinien gegenwärtiger evangelischer Rechtsethik dargelegt.

Jägers Rede von den angeblich gravierenden Differenzen zwischen den Rechtstraditionen [21:7] dürfte allerdings übertrieben sein. Schon die folgende Darstellung der Rechtskreise spricht eine andere Sprache: Wohl gibt es Unterschiede, vor allem in der Gewichtung bestimmter Rechtsfiguren, aber mehr auch nicht. Wie stark das positive Recht gewichtet wird und welchen Einfluss demgegenüber Ethik und (Außen-) Politik haben, variiert zwar in den sechs untersuchten Ländern, aber auf der identischen Basis, dass genau diese drei Größen relevant sind. So werde nach *Martina Haedrich* in Russland weitaus mehr Gewicht auf die formulierten Gesetze namentlich der UN gelegt [21:121 ff.], während die angelsächsische Tradition *Paulina Starski* folgend flexibler argumentiere und ethische wie pragmatisch-politische Faktoren einbeziehe [21:67 ff.]. Das gelte tendenziell auch für Deutschland (*Lothar Brock* und *Hendrik Simon*) und Frankreich (*Carolyn Moser*), aber mit einer stärkeren Betonung des positiven Rechts [21:33 ff. & 93 ff.]. China schließlich, so *Gerd Kaminski*, habe sich in diesen Debatten oft zurückgehalten und auf die politische Souveränität jedes Landes gesetzt [21:159 ff.]. Auf der inhaltlichen Ebene trifft demnach die Behauptung, es existierten »ganz unterschiedliche Rechtstraditionen« [21:7] nicht zu, ganz zu schweigen davon, dass in den meisten Ländern die Rechtsgelehrten, die Politiker und die Ethiker auch nicht alle einer Meinung sind. Auch funktional wird an der Bedeutung des Rechts als Friedensfaktor in den sechs Ländern festgehalten. Dementsprechend ist die Anwendung von Militärgewalt für alle Traditionen die Ausnahme, wobei es wiederum Abweichungen gibt, wann solche Ausnahmen legitim seien und durch welche Verfahren sie

legalisiert werden könnten.²¹ Alle diese Beiträge sind durchaus informativ, aber unterstützen nicht die rechtsethische Einbettung Jägers.

Weiterführend ist der Aufsatz von *André Munzinger*. Er hat sich mit der Verhältnisbestimmung von Ethik, Recht und Religion in den gegenwärtig relevanten Entwürfen evangelischer Theologie beschäftigt. Dabei geht er wie die EKD von einem weiten Rechtsbegriff aus, der funktional orientiert und keineswegs auf das Völkerrecht fokussiert ist. Näherhin unterscheidet Munzinger vier Modelle protestantischer Rechtsethik:

- Für FRIEDRICH SCHLEIERMACHER sei die »Leitidee einer ausdifferenzierten Gesellschaft« [21:16] formgebend. Demnach zählten Religion und Politik neben Wissenschaft und »Geselligkeit« zu den Funktionssystemen, die in jeder Gesellschaft erfüllt sein müssten, wobei sich diese vier Subsysteme wechselseitig ergänzten und begrenzten zu einer ausbalancierten Gesellschaft.
- Dagegen wolle WOLFHART PANNENBERG nicht nur die Differenzen, sondern die gemeinsame Ausrichtung auf das Ganze in den Blick nehmen: Die politischen Errungenschaften hingen zusammen mit dem Gottesgedanken, so

²¹ Zwei weitere Einwände gegen die Eingangsbehauptung von Jäger möchte ich zumindest anmerken: Zum einen moniere ich die Stoßrichtung, die durch diese Gedankenführung eingeschlagen wird, denn dadurch werden die universale Funktion von Recht sowie die inhaltlichen Übereinkommen nivelliert oder dekonstruiert. Jedoch ist der Begriff der »Prägung« unscharf, er lässt offen, ob und inwieweit diese traditionellen Vorgaben dominieren, und in einem solchen Halbdunkel lässt sich herrlich herumdeuteln. Aber ist nicht gerade das Recht eine politische wie gesellschaftliche Gegenmaßnahme, die solche Vorgaben relativiert, indem sie verbindliche Grenzen für alle vorschreibt? Die konkreten Grenzmarkierungen mögen strittig sein, ebenso gibt es Differenzen in den Anwendungsdiskursen, aber damit befinden wir uns kantisch gesprochen im Bereich der Urteilskraft. Demgegenüber ließe eine ganz unterschiedliche Prägung solche Debatten ins Leere laufen, weil man nun jedes Argument mit dem Hinweis auf die Herkunft relativieren kann. – Das führt zu meinem zweiten Einwand. Die Friedensdenkschrift soll gemäß der Kommentierungen der FESt Orientierungswissen liefern und ein Leitbild vor Augen stellen. Immer wieder wurde betont, dass solche Richtungsanzeige keine Vorschriften enthalte und dass die inhaltlichen Impulse anwendungsbezogen modifiziert werden könnten und sollten. Damit geht einher, dass die Impulse der EKD nicht für alle Länder und alle Traditionen gleichermaßen relevant sein werden. Die EKD hat aus ihrem Fundus heraus, der sicherlich durch viele Faktoren beeinflusst sein dürfte, ihre orientierenden Anregungen formuliert. Aber inwiefern wird dieser Ansatz der EKD durch die Existenz anderer Traditionen beeinträchtigt? Warum soll es sich die EKD zu einfach machen, wenn sie aus ihrer Tradition heraus ein Leitbild entwickelt? Nur, weil es vielleicht auch andere Leitbilder mit divergierender Herkunft geben dürfte? Nur weil ihre Verhältnisbestimmung zwischen dem positiven Recht, der ethischen Normgröße der Gerechtigkeit und dem politischen Machtwillen nicht universal gültig ist, so wenig, wie es die anderen traditionellen Bestimmungen sind? Das wird durch die Rede vom Orientierungswissen doch gerade eingeschlossen.

gebe es politische Freiheiten nur, weil Gott die Herrschaft von Menschen begrenze [21:19]. Ebenso fuße das Recht darauf, dass der biblische Gott für ein geordnetes Miteinander einstehe.

- JOHN HOWARD YODER sei weitaus kritischer gegenüber dem Zusammenwirken von Religion und Recht. Für ihn stehe das eschatologische Heilswerk Christi in Spannung zur weltlichen Macht; die Kirche solle das befreiende Evangelium verkündigen und sich nicht von weltlichen Machtspielen einfangen lassen [21:21 f.].
- EILERT HERMS schließlic h näherte sich an Pannenberg an, indem auch er festhalte, dass Recht und Staat auf religiösen Überzeugungen aufbauten. Aber er betone, dass die Ausdifferenzierung der Funktionen samt der Begrenzungen ein Werk der christlichen Religion sei [21:23 f.].

Zwei Ergebnisse hält Munzinger fest. Erstens gebe es »keinen einheitlichen Konsens evangelischer Ethik« in der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Recht und Religion [21:29]. Vielmehr gebe es zwei Grundpositionen: Die eine sage, Religion und Recht stünden nebeneinander (sei es friedlich bei Schleiermacher oder umkämpft bei Yoder), die andere sehe ein gemeinsames Fundament (sei es klar eruierbar bei Pannenberg: das Ganze oder umkämpft bei Herms: Pluralismus). Zweitens stünden alle Ausführungen gleichermaßen vor der aktuellen Herausforderung, die Rückkehr der Religionen in den öffentlichen Raum interpretieren und in ihr Modell integrieren zu können.

6.) Der sechste Band rekurriert ebenfalls auf die Einbindung der Friedensdenkschrift in die westliche, auch durch das Christentum geprägte Rechtstradition. Die Forderung, den Frieden durch das Recht zu befördern, folge schließlich einem liberalen Rechtsverständnis. Dieser Befund ist zweifelsohne richtig, aber was folgt daraus? Dass die EKD eine inhaltliche Nähe zu einem Rechtsverständnis hat, das eben durch die Kirche und durch den christlichen Glauben geprägt wurde, war doch wohl zu erwarten. Weitaus interessanter wäre demgegenüber, die genauere Verortung der Friedensdenkschrift innerhalb dieser keineswegs einheitlichen Tradition zu analysieren, was die Beiträge von *Lohmann*, *Hoppe* und *Wibl* auch faktisch leisten. Der Buchtitel führt also in die Irre: Es geht nicht primär darum, das liberale Modell zu kritisieren, sondern darum, zu eruieren, wie sich die EKD zu den inhaltlichen und funktionalen Schwächen des liberalen Rechtsmodells positioniert. Dementsprechend nennt *Sarah Jäger* einleitend zwei Schwächen, allerdings nicht der liberalen Rechtstradition, sondern des Rechtssystems insgesamt: Recht habe erstens immer Lücken und sei zweitens immer mit dem Problem des Rechtsbrechers konfrontiert – und so mit dem Problem der rechtskonformen Gewalt, also mit dem Problem, dass

der Friede, der durch das Recht befördert werden solle, selbst auf Gewalt angewiesen sei [22:2].

Wie sieht also der Rekurs der Denkschrift auf das Recht genau aus? Dieser Frage widmet sich der Beitrag von *Friedrich Lohmann*. Er hält konzise fest, dass die EKD 2007 dem Recht eine dominante Stellung für die Realisierung des gerechten Friedens eingeräumt habe [22:19]. Diese Positionierung der EKD evoziere allerdings zwei Anfragen. Erstens gebe es den Vorwurf des Rechtspositivismus, den bspw. MICHAEL HASPEL geäußert habe [22:22]. Dazu bezieht Lohmann Stellung, indem er zunächst würdigt, dass nur das positive Recht wirklich Rechtssicherheit biete und damit Konflikte schlichten könne. Insofern teilt Lohmann die Kritik Haspels nicht. Allerdings müsse der Rechtspositivismus begrenzt werden, was bereits die Reformatoren gesehen hätten: Das positive Recht müsse »unter den Vorbehalt einer moralischen Gerechtigkeitsvorstellung« gestellt werden [22:29]. Das gelte auch für unsere Gegenwart, diese Gerechtigkeitsvorstellung sei heute in den Grundrechten (und nicht mehr in der Goldenen Regel oder im Naturrecht) zu finden, so dass eine Kritik an schlechtem positiven Recht sich auf die Selbstvorgaben des Staates berufen könne. Im Rekurs auf »Barmen 5« hält Lohmann fest, dass die Kirche den Staat an seine eigenen Aufgaben und Vorgaben erinnern solle und dürfe, wenn bestimmte Gesetze unmoralisch bzw. ungerecht seien [22:31]. Sofern jedoch die Denkschrift einseitig auf das positive Recht fokussiere und diese Rückbindung an die Gerechtigkeit samt der Aufgabe des kritischen Erinnerns vernachlässige, sei der Vorwurf zwar nicht des Rechtspositivismus, wohl aber des Legalismus berechtigt [22:32]. – Der zweite Vorwurf zielt auf die »Problematik eines primär institutionalistischen Ansatzes in der Friedensethik« [20.23]. Auch dieser Vorwurf sieht Lohmann folgend etwas Richtiges, dass nämlich der einseitige Fokus auf die Institutionen der Politik und des Rechts die Bildungsarbeit der Kirchen vernachlässige.²² Friede werde aber nicht nur durch gerechte Gesetze und gute Politik gefördert, sondern auch durch eine »Transformation der Herzen« [22:24]. Die beiden Ansätze, Politik von oben und Herzensbildung von unten, müssten also »miteinander kombiniert werden« [22:37]. Lohmann erinnert somit die EKD daran, dass ihr Konzept »Frieden durch Recht« auf einen gerechten Frieden (und nicht nur auf einen Rechtsfrieden) ausgerichtet sei und dass die Kirche hier zur aktiven Mitarbeit aufgerufen sei.

²² Der Bezug dieses zweiten Einwandes auf die Denkschrift ist mir jedoch nicht klar, denn diese spricht explizit von »Herzensbildung« [1:50] und einer kirchlichen Bildungsverantwortung, die sich am Lebenslauf der Menschen orientieren solle [1:53]. Aber Lohmann adressierte den Einwand auch eher allgemein an die Friedensethik.

Vergleichbar hält *Thomas Hoppe* fest, dass »die Fundierung einer Friedensordnung im Recht [...] eine, wenn auch notwendige, so doch nicht bereits hinreichende Bedingung dafür ist, dass diese Ordnung auch ethisch annehmbar ist.« [22:67] Dann folgt eine lange Liste mit faktischen Problemanzeigen: Politisch seien der Sicherheitsrat, das Fehlen einer Weltpolizei, Dilemmata zwischen Ethik und Politik (»ethische Fallen«), das Prinzip des Multilateralismus und die Betonung der Staatssouveränität virulent [22:69 ff.]. Innenpolitisch sei die Revitalisierung autoritären Denkens gefährlich [22:77 f.], dazu träten ökonomische Probleme [22:80 f.]. Zudem sollten die Religionen ihre Einstellung zur Gewalt klären [22:82 ff.]. Insgesamt geht es Hoppe darum, die offene Gesellschaft und ihre liberale Rechtsordnung angesichts dieser Gefährdungen zu verteidigen [22:79]. Hier wird das friedensethische Konzept beider Kirchen verteidigt, indem die realen Probleme, nicht aber der Ansatz beim gerechten Frieden kritisch beleuchtet werden.

In diesem Sinn argumentiert auch *Stefan Oeter*: »Das Staatensystem krankt vordergründig nicht an einem Mangel an Normen, die dem Ziel eines Friedensrechts dienen, sondern an der unzureichenden Beachtung und Umsetzung der bestehenden Normen.« [22:125] Sicherlich wird Oeter nicht leugnen, dass die positiven Rechtsbestimmungen noch Schwächen und Lücken haben – darauf weist schon das »vordergründig«. Weitaus virulenter ist für ihn jedoch das Verhalten insbesondere der westlichen Länder. Konkret moniert er die Sonderstellung der Permanent Five und die »mangelnde[] Verantwortungsbereitschaft der ressourcenstarken Staaten.« [22:129] Dadurch würden sowohl das Völkerrecht wie die konkreten Maßnahmen der UN wirkungslos. Recht wirke aber nur dann, »wenn es von den konkreten Akteuren ernst genommen wird« [22:138] – und das könne man zwar innerstaatlich begrenzt durch Polizeigewalt unterstützen, im Völkerrecht hingegen nur, indem die Staaten selbst das Völkerrecht verbindlicher annehmen würden. Für Oeter wie Hoppe ist es also primär die politische Praxis und weder das positive Recht noch das Konzept »Frieden durch Recht«, die der Friedenskonsolidierung im Wege steht.

Einen anderen Schwerpunkt setzt *Tim Wihl*, der das von Jäger benannte Problem der Lücken im Recht analysiert. Er bezeichnet diese Lücken als »rechtliche Unbestimmtheit«, die systemimmanent zum Recht gehöre [20:43], schließlich sei das Recht auf Zukünftiges ausgerichtet und benenne Fallgruppen. Dazu trete, dass diese Unbestimmtheit in einem demokratischen Rechtsstaat gewollt sei, um den politischen Diskurs und die Gewaltenteilung nicht zu konterkarieren. Die Auslegung oder Interpretation gehöre also zum Recht – darauf hatten auch bspw. Arnulf von Scheliha [17:130] und Roger Mielke [6:35 f.] hingewiesen. Wihl wird nun aber pointierter, indem er eine doppelte Bewertung der Lücken vornimmt: Die Unbestimmtheit werde erstens dann

problematisch, »wenn sie Mächtige weiter ermächtigt oder Ohnmächtige in ihrer Wirkungskraft begrenzt.« [22:44] Zweitens sei problematisch, wenn die Lücken insbesondere im Völkerrecht als Unverbindlichkeit interpretiert würden, denn dahinter verberge sich der Unwillen mächtiger Staaten, sich durch das Recht einbinden zu lassen und damit das Machtgefälle zu verschieben [22:53 f.]. Demgegenüber gelte: »Das Recht des negativen Friedens braucht größtmögliche Klarheit« [20:55], um eben die Schwächeren durch die damit erreichte Rechtssicherheit zu schützen; daher sei ein »bestimmtes Recht des Pazifismus« vonnöten [22:56]. An dieser Stelle nimmt Wihl nun auch die Kirchen in die Pflicht: Sie sollten »das repressive Schweigen brechen« und einen »Kurs der liebenden Vernunft gegen die Gralshüter der alten Welt« [22:62 f.] steuern. Dadurch hat Wihl zusätzlich den zweiten Aspekt von Jäger zumindest anvisiert: Die Gewaltverwobenheit des Rechts kann die Schwachen schützen, aber sie auch unterdrücken, dann nämlich, wenn das Recht zum Instrument der Mächtigen wird – sei es direkt durch restriktive Gesetze oder indirekt durch die Möglichkeit, die Lücken einseitig auszunutzen.

Diese kritische Lesart des Rechts wird durch *Gertrud Brücher* vertieft. Sie erinnert an Walter Benjamins Gewaltkritik, die auch die Staatsgewalt einschlieÙe: Immer schlieÙe das Recht bestimmte Handlungen aus und zwar gewaltbewehrt. Wer sich gegen die Vorgaben des positiven Rechts stelle, müsse seinerseits auf ein anderes, höheres Recht rekurrieren [22:92] – und das sei angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus wie der Mehrzahl von Rechtstraditionen schwierig. Der theologische Ausweg über die Gerechtigkeit sei aber ebenso wenig hilfreich, weil auch hier inhaltliche Divergenzen bleiben würden. Daher empfiehlt sie die Rückkehr zu Kants kategorischem Imperativ, den man jedoch nicht zur Legitimation, sondern zur Kontrolle der Macht anwenden sollte [22:109]. Nur eine formale Ethik würde Brücher zufolge diesen Zirkel des Rechts durchbrechen können.

Zusammenfassend hält *Lothar Brock* fest, dass »Frieden durch Recht« ein zwar gutes, aber begrenztes Konzept sei: »Frieden könne zwar nicht durch Recht (allein) erlangt werden, aber auch nicht ohne Recht.« [22:154] Die hilfreiche Rolle des Rechts unterstreicht er im Rekurs auf Kants »Trilogie von innerstaatlicher republikanischer Ordnung, dem Zusammenschluss der Staaten in einem Völkerbund und der Anerkennung eines Weltbürgerrechts.« [20:150] Aber die Umsetzung der drei Definitivartikel allein sei nicht hinreichend, notwendig sei zudem die ethische und politische Unterstützung, wie sie von Lohmann, Hoppe und Oeter angemahnt und profiliert worden seien. Darüber hinaus müsse man die Begrenztheiten der westlich-liberalen Rechtstradition reflektieren und sich »auf den Weg zu einer kosmopolitischen Weltordnung begeben.« [22:158] Mit diesem Gedanken greift er die Kritik von Wihl an der westli-

chen Dominanz auf und verstärkt sie durch den Hinweis auf die postkoloniale Kritik, die auf die »Verstrickung des Völkerrechts in Imperialismus und Krieg« [22:153] aufmerksam gemacht habe. Doch besage diese Kritik keineswegs einen Abschied vom Konzept des Rechts, denn das Recht biete immer den Vorteil, dass es sich nicht vollständig instrumentalisieren lasse: »Wer sich in wirksamer Form auf das Recht beruft, liefert sich immer auch dem Recht aus« [22:165] und müsste sich dann auch einem Rechtsspruch beugen. Der liberale Grundgedanke, dass positives Recht die Willkür begrenzt, somit ein eigener Machtfaktor ist und Handlungssicherheit generiert, wird also auch von Brock festgehalten. Und somit endet die kritische Bestandaufnahme des friedensethischen Rekurses der EKD auf das Konzept »Frieden durch Recht« damit, dass dieses Konzept hilfreich sei, aber durch ethische Kontrolle und gegebenenfalls Korrektur sowie durch die politische Praxis der Akzeptanz und möglichst auch Unterstützung des Rechts begleitet werden müsse.

2.) Der zweite Band geht auf zentrale Rechte inhaltlich ein: nämlich auf die Menschenrechte. Einleitend referiert *Sarah Jäger* den gegenwärtigen Stand der Debatte, was durch den Beitrag von *Christine Schliesser* noch vertieft wird. Drei Aspekte sind zentral: Erstens halten beide fest, dass die Kirchen den Menschenrechten lange Zeit ablehnend gegenüberstanden, »wobei besonders der Ausgangspunkt dieser Konzeption beim Menschen und nicht bei Gott kritisiert wurde.« [18:2] Christlich sprächen die Erbsündenlehre, die ständische Gesellschaftsgliederung als gottgewollte Ordnung, die Nähe der Menschenrechte zur französischen Revolution und der sündige Selbstbezug des Menschen als Auflehnung gegen den Schöpfer gegen dieses Konzept [18:18 ff.]. Zweitens listen sie auf, dass es im Verlauf der Geschichte unterschiedliche Begründungen und Herleitungen dieser Rechte gab, wie das stoische Naturrecht, das aufgeklärte Vernunftrecht und die politische Abkehr von den Verbrechen des 20. Jahrhunderts. Drittens referieren sie, dass es inzwischen zwar theologische Begründungsmodelle gebe, die teilweise theologisch (MOLTMANN, HILPERT), teilweise säkular (HONECKER, RENDTORFF, HUBER, TÖDT, BIELEFELDT, AUGA) und teilweise in Kombination aus beidem (SCHOCKENHOFF, BONHOEFFER, SANDER, Öffentliche Theologie) vorgetragen worden seien [18:21 ff.]. Dennoch gebe es das Desiderat einer expliziten Theologie der Menschenrechte [18:7 f.].

Dieses Desiderat soll der folgende Beitrag von *Friedrich Lohmann* zumindest verringern, der auf nahezu 80 Seiten eine umfassende Begründungskonzeption vorstellt. Zwei Kernaussagen sind für diesen Entwurf prägend: zum einen die bereits schöpfungstheologisch begründete Solidarität mit den »personae miserae« [18:69 f.], also namentlich mit Armen, Versklavten, Witwen und Waisen, zum anderen die Entdeckung des Individuums und seiner eigenen Würde in Ez 18 [18:72]. Beide Aspekte seien auch im Neuen Testament zu finden, der erste

als implizite Sozialethik in der Verkündigung Jesu, der zweite als individualethische Universalisierung der Zusage Gottes [18:74 f.]. Die besondere Stellung des Menschen werde dementsprechend sowohl durch den »unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele« (A. VON HARNACK), wie durch die Bedürftigkeit der Menschen, die auf Unterstützung angewiesen seien, begründet – und genau diese doppelte Lesart des Menschen finde sich dann auch im Verlauf der Kirchengeschichte, der aber nur cursorisch gestreift wird. Denn das Interesse Lohmanns liegt auf den ethischen Implikationen seiner theologischen Herleitung für die aktuellen Debatten um die Menschenrechte. Näherhin nennt er drei Implikationen:

1. Solche schöpfungstheologische Begründung der Menschenrechte, die damit als angeborene Rechte profiliert werden, stehe in Spannung zur gegenwärtig herrschenden konstruktivistischen Lesart, wonach diese Rechte ein zufälliges Produkt historischer Evidenzen und damit reine Konvention seien [18:79 f.]. Christlich fundiert könne demgegenüber die Unantastbarkeit der Würde und der daraus entspringenden Rechte des Menschen klar hergeleitet werden. Zwar gebe es auch zwei Schwächen dieser Herleitung, sie basiere erstens auf einem Glauben und sie sei zweitens anfällig für die religiöse Legitimation von Vorurteilen, aber der Vorteil überwiege: Die Anerkennung jedes Menschen hänge nicht an gesellschaftlichen oder politischen Konventionen. Die theologische Begründung sichere also die Vorstaatlichkeit der Menschenrechte, die somit der Politik wirklich normativ vorgegeben wären.
2. Der Ansatz bei den »personae miserae« sei theologisch bestens gegen den Vorwurf der Hybris gerüstet: Es gehe um den Schutz der Schwachen durch das Recht und nicht um eine hochmütige Selbstermächtigung des Menschen [18:82 f.]. Mit dieser Lesart könne christliche Theologie zudem an den anthropologischen Diskurs über die Bedürftigkeit und Verletzlichkeit als Merkmale des Mängelwesens Mensch anknüpfen.
3. Damit gehe einher, dass ein christliches Verständnis der Menschenrechte nicht einseitig auf die »bürgerlich-politischen Freiheitsrechte« fokussiere, wie es allzu oft in der evangelischen Tradition der Fall gewesen sei, sondern ebenso die »WSK-Rechte«, also die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte als materielle Bedingungen für ein Leben in Würde einbeziehe [18:85 f.]. Lohmann kann damit an das aktuelle Konzept der Befähigungsgerechtigkeit (*capabilities approach*) von AMARTYA SEN, MARTHA NUSSBAUM und PETER DABROCK anknüpfen.

Am Ende zeigt Lohmann eine friedensethische Konsequenz auf. Die Betonung der WSK-Rechte führe dazu, nicht nur die Abwehrrechte und die Teilhaberechte als friedensfördernd zu positionieren und dementsprechend ihre Umsetzung

zu fordern, sondern einen weiten Begriff von Gewalt und von Frieden zu bevorzugen, der auch die ökonomische Dimension einbeziehe [18:90 f.]. Politische und sozio-ökonomische Gerechtigkeit müssten also stärker in ihrer Zusammengehörigkeit bedacht werden, wie es in den politischen Debatten um »comprehensive strategy« [18:95] und »transitional justice« [18:99] derzeit geschieht. Die Forderungen nach einem holistischen Konzept, bei dem unterschiedliche Akteure mit ihren jeweiligen Expertisen zusammenarbeiten, um menschliche Sicherheit umfassend zu erreichen, wird also von Lohmann mit seinem Verständnis der Menschenrechte theologisch unterstützt.

Ein solcher Vorschlag verdient diskutiert und kritisch kommentiert zu werden. Das sollen die drei folgenden Beiträge leisten, die aber leider nur wenig aussagekräftig sind. *Daniel Bogner* moniert, dass die Gegenüberstellung von liberalen und Freiheitsrechten konstruiert wirke, weil beide doch ineinander verwoben seien [18:124]. Genau das ist allerdings die Stoßrichtung von Lohmann, der eine einseitige Rezeption in der evangelischen Theologie wahrgenommen und mit dem Argument der Zusammengehörigkeit zurückgewiesen hat. *Wolfgang S. Heinz* verortet das Recht auf Frieden in den gegenwärtigen Debatten der UN; demnach zähle es zu den Kollektivrechten (»dritte Generation«) und sei erheblicher Skepsis seitens der Völkerrechtler ausgesetzt [18:129]. Sein Thema ist das »Verhältnis zwischen Frieden und Menschenrechten« [18:128], das von Lohmann nicht behandelt worden ist, so dass er keinen Kommentar, sondern eine Ergänzung liefert. *Martina Haedrich* hält auf der Metaebene fest, dass die Menschenrechte einen politischen Konsens repräsentierten, für den es unterschiedliche kulturelle Lesarten und Begründungskonzeptionen gebe [18:145 f.], so dass man von »Universalitätskonkurrenzen« sprechen könne [18:158]. Auch das deckt sich mit Lohmanns Ansatz, der diskursiv und nicht exklusiv vorgetragen wurde – nur ersetzt der metaethische Hinweis auf unterschiedliche, konkurrierende Konzepte nicht die argumentative Prüfung eines jeden Ansatzes auf seine innere Stringenz und auf seine externe Strahlkraft.

4.) Die Menschenrechte haben seit 1945 einen politischen und rechtlichen Siegeszug angetreten. Das wirft zwei neue Fragen auf. Die erste Frage dringt auf die Klärung des Problems, wer für die Einhaltung dieser Rechte im internationalen Kontext sorgt, wenn es nicht um Staatenkriege geht (dann ist der Sicherheitsrat zuständig), sondern um massive Verletzungen von Menschenrechten. Auf diese Fragen geht der dritte Band zum Thema »Internationale Schutzverantwortung« ein. Die zweite Frage lautet, wie sich die internationale Geltung der Menschenrechte zum ebenfalls international geltenden humanitären Völkerrecht, das insbesondere den Krieg regeln soll, verhält. Diese Frage wird im vierten Band analysiert.

Wieder hat *Sarah Jäger* die Einleitung verfasst. Sie hält fest, dass beide Rechtsgrößen, das humanitäre Völkerrecht wie die Menschenrechte, eine »unterschiedliche Entstehungsgeschichte und Zielsetzung« haben [20:6]. Die Menschenrechte gehen moralisch auf die antike Philosophie und das Christentum zurück, wurden politisch durch die aufgeklärten Verfassungen in den USA und Frankreich relevant und sind nach 1945 auch international verankert. Ihr Ziel sei es, rechtliche Minimalstandards für alle Menschen festzulegen. Das humanitäre Völkerrecht hingegen diene seit der Scholastik der Regulierung und Einhegung von Kriegen. Sein Ziel sei die Humanisierung des Krieges. Somit gebe es auch eine Schnittmenge: Beide Rechtskorpora wollen Menschen schützen und diesen Schutz juristisch absichern – sei es im alltäglichen Umgang, sei es im Fall eines Krieges [20:8]. Bei diesem Schutz gibt es jedoch zugleich Differenzen; das humanitäre Völkerrecht erlaubt den Soldaten mehr als die Menschenrechte ihren Bürgern. Wie soll mit dieser Diskrepanz umgegangen werden? Das ist die Leitfrage des vierten Bandes.

Eine erste Antwort wird aus juristischer Sicht vorgetragen. *Martina Haedrich* hält auf der Metaebene fest, dass die Unterschiede zwischen den beiden Rechtsgrößen inzwischen verblassen und das Völkerrecht mehr und mehr die Menschenrechte und sogar das Konzept des gerechten Friedens integriere [20:18 ff.]. Für die Rechtsauslegung impliziere dies eine »komplementäre Anwendung« [20:21], also das Bestreben, beide Rechte miteinander auszugleichen und im Konfliktfall nach einem Kompromiss zu suchen [20:25 f.]. Dagegen stehe jedoch die Rechtslehre, die mehrheitlich das humanitäre Völkerrecht als »*Lex specialis*«, also als besondere Regelung von Ausnahmefällen, interpretiere und ihm damit gemäß juristischer Hermeneutik einen Vorrang einräume [20:28]. Jedoch werde diese Lesart praktisch hinterfragt, indem bspw. ein »Just Policing« für Friedensmissionen gefordert werde, also eine Angleichung der militärischen Operationen an das Polizeirecht [20:30 f.]. Dann wäre das militärische Handeln keine Ausnahme mehr, sondern (auf reduziertem Gewaltniveau) geregelt.

Nachdem Haedrich pointiert die Menschenrechtsaffinität des humanitären Völkerrechts herausgestrichen hat, ergänzt *Wolfgang S. Heinz* die Kritik an dieser Lesart, die ebenfalls in der Praxis zu beobachten sei. Während sich die Rechtslehre also zwischen komplementärer Anwendung einerseits und Vorrang der »*Lex specialis*« andererseits bewege, gebe es in der politischen Praxis Gegenbewegungen: Sowohl gezielte Tötungen wie Inhaftierungen ohne Gerichtsverfahren seien bei Militäreinsätzen zu beobachten. »Hier zeigen sich in den letzten Jahren massive Rückschritte leider auch in der westlichen Welt, durch die Anwendung klar rechtswidriger Formen der Terrorbekämpfung.«

Die Staatenpraxis zeige demnach die »Tendenz, Rechtsnormen abzusenken« [20:63].

Während also Haedrich die Tendenz zur Vermenschenrechtlichung des Militärs in der politischen Praxis beobachtet, erkennt Heinz im Gegenteil eine zunehmende Verrohung des militärischen Vorgehens. Einig sind sie sich hingegen in der Bewertung, dass die Berücksichtigung der Menschenrechte im humanitären Völkerrecht ein Fortschritt, die Akzeptanz der militärischen Gewaltdynamik hingegen ein Rückfall sei. *Georg Lohmann* bezieht nun noch die Frage nach der universalen Geltung der Menschenrechte ein. Der Anspruch auf universale Geltung stehe gegenwärtig vor zwei Anfragen. Erstens werde die westliche Prägung der Menschenrechte moniert und demgegenüber auf kulturellem »Artenschutz« beharrt [20:81]. Dagegen positioniert sich Lohmann, indem er auf das Erkämpfen der Menschenrechte gerade auch gegen kulturelle oder religiöse Dominanzansprüche hinweist und zudem die Wandelbarkeit von Kulturen in Erinnerung ruft. Die Universalität der Menschenrechte sei demgegenüber ein Impuls für Gleichheit und Befreiung von Unterdrückung – auch im Namen einer Kultur oder Religion. Der zweite Einwand stamme aus dem humanitären Völkerrecht, das bei aller menschenrechtsaffinen Umgestaltung doch immer noch die »Möglichkeit der Derogation (Notstandregelungen) und eben auch des Zurücktretens eines Menschenrechtsschutzes« beinhalte [20:95]. Wie man diese Möglichkeit nun praktisch umsetze, sei derzeit offen. Aber in jedem Fall könne man festhalten, dass die Menschenrechte zwar universal, nicht jedoch absolut gälten [20:96]. Damit stimmt auch Lohmann sowohl der Analyse wie der Bewertung von Haedrich und Heinz zu.

Daniel Bogner nimmt die Menschenrechte »sowohl als rechtliches, als politisches und als ein ethisch-moralisches Thema« [20:104] in den Blick. Im Rückgriff auf HANNAH ARENDT und REINHARD KOSELLECK entfaltet er diesen Ansatz. Von Arendt könne man lernen, dass die Freiheit (als Menschenrecht) in der Natalität des Menschen wurzele, aber auf die konkrete Umsetzung in der jeweiligen politischen und rechtlichen Praxis angewiesen sei. Menschliche Freiheit müsse also als politische Freiheit erkämpft und hernach juristisch abgesichert werden, indem Freiheitsrechte als Gesetze formuliert würden [20:109 f.]. Mit Koselleck könne man diese Dynamik auf die Menschenrechte insgesamt ausdehnen und ihren Verwirklichungsprozess noch präziser beschreiben: Menschenrechte mögen normativ in der Natalität wurzeln, faktisch resultierten sie zumeist aus Unrechtserfahrungen, die sie aber überschritten, indem sie einen normativen Ausblick ergänzten [20:126 f.], als »ein Leitbild, an dem sich das politische Handeln zu orientieren hat« [20:125], um dann das geltende Recht zu verbessern. Mit dieser dynamischen und inklusiven Lesart der Menschenrechte erreicht Bogner zum einen, dass unterschiedliche Schwerpunktsetzungen als le-

gitim anzusehen sind – Grabenkämpfe zwischen Juristen, Ethikern und Politikern sind also häufig »friendly fire«. Zum anderen unterstützt auch er die Position von Haedrich, Heinz und Lohmann: Die ethische Lesart der Menschenrechte solle die Politik mobilisieren, das geltende Recht an die Menschenrechtsstandards anzugleichen.

Demgegenüber streut *Stefan Oeter* in seinem Resümee eher Sand ins Getriebe, indem er auf die »Grenzen der Konvergenz« [20:144] hinweist und damit ein Gegengewicht positioniert: Sowohl die Situationen wie das dementsprechende »Niveau der Gewaltausübung« würden gravierende Unterschiede aufweisen. »Es macht eben einen Unterschied, ob der Staat mit seiner Polizeigewalt gegen einzelne gewalttätige Verbrecher vorgeht, unter der Rahmenbedingung eines grundsätzlich gegebenen Gewaltmonopols, oder ob der Staat und seine Rechtsordnung ganz fundamental herausgefordert sind durch eine konkurrierende Struktur organisierter Gewalt, die dessen Gewaltmonopol (und die damit verbundene Rechtsordnung) nicht nur prinzipiell bestreitet, sondern durch systematische Gewaltausübung zu Fall zu bringen sucht.« [20:145] Wer diese Unterschiede nivelliere und auf eine Konvergenz hoffe, raube dem Staat seine »Behauptungsfähigkeit« [20:149]. Wer hingegen beide Logiken beachte, werde zu einer Balance geführt, die auf einer »Logik der Angemessenheit« fuße [20:152], und jeweils bedenke, welche Mittel notwendig und ausreichend seien, um die realen Probleme zu bewältigen.²³

3.) Die Kontroverse um die Schutzverantwortung (Responsibility to Protect = R2P), die im dritten Band nachgezeichnet wird, hängt zusammen mit zwei politischen Erfahrungen: Ruanda (1994) und Kosovo (1998 f.). In beiden Fällen ging es um die Spannung zwischen der Kriegsächtung und dem Einmischungsverbot in innere Angelegenheiten eines Landes einerseits und massiven Menschenrechtsverletzungen durch Regierungstruppen im jeweiligen Land anderer-

²³ Oeters Analyse klingt überzeugend. Allerdings übertreibt er m.E. an zwei Stellen und nähert sich damit zu sehr dem militärischen Paradigma und seiner gewaltaffinen Logik an. Erstens fällt auf, dass seine Schilderung des »Notfalls« eher dem alten Paradigma eines Verteidigungskrieges entspricht als der gegenwärtigen Realität von Bürgerkriegen. Zweitens wird sein Plädoyer für eine situative Ausbalancierung der beiden Logiken im Falle des Kompromisses nur einseitig zugunsten der militärischen Lesart entfaltet. So wird die Logik des »immer mehr« nur auf die Menschenrechtsentwicklung, aber nicht auf die militärische Eigendynamik angewandt [20:147]. Beide haben jedoch die Tendenz, die eigene Vorgehensweise auch dem anderen aufzudrängen. So wird die Behauptungsfähigkeit [20:149] nur auf die militärische Verteidigung, nicht jedoch auf den Widerstand gegen die Aushöhlung des Rechtsstaates durch neues Polizeirecht bezogen. Aber beide Szenarien sind nicht wünschenswert. So wird die normative Asymmetrie bei den derzeit virulenten nicht internationalen Konflikten nur zwischen Staat und Rebellen, nicht hingegen zwischen Bürgerrechtlern und Staatsapparat nachgezeichnet [20:150].

seits. In dieser Lage hatte die kanadische Regierung eine Kommission (ICISS = International Commission on Intervention and State Sovereignty) eingesetzt, die 2001 das Konzept der Schutzverantwortung vorstellte, das mit einigen Modifikationen 2005 auf dem Weltgipfel der UN einstimmig beschlossen wurde. Entscheidend ist der neue Ansatz bei der Definition der Souveränität: Zu ihr zähle nunmehr nicht nur die innere Eigenständigkeit, sondern diese sei gekoppelt an eine Schutzverpflichtung für die eigenen Bürger. Wenn ein Staat diese R2P nicht wahrnehmen könne oder wolle, gehe sie an die internationale Gemeinschaft über. Durch diese Lesart von Souveränität wird der einzelne Mensch mit seinen Rechten zu einem entscheidenden Faktor internationaler Politik. Darüber hinaus hat die ICISS die R2P noch präzisiert: Sie bestehe in der Prävention, der Reaktion und dem Wiederaufbau. Der Staat ist also dafür verantwortlich, dass erstens Verbrechen wie ein Völkermord schon im Vorhinein verhindert werden, dass zweitens solche Verbrechen sofort bekämpft werden und dass drittens die Schäden so weit als möglich wieder behoben werden. Präzisiert wurde 2005, dass die internationale Gemeinschaft nur in vier Fällen eingreifen dürfe, nämlich wenn es um den Schutz der Bevölkerung vor Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischer Säuberung oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit geht.

Die Arbeitsgruppe der FESt sieht in diesem Konzept einen »wichtigen Beitrag zu einer Ethik des gerechten Friedens«, wie *Thilo Marauhn* in seinem Resümee festhält [19:143]. Die Anbindung der staatlichen Souveränität an den Menschenrechtsschutz sowie die Betonung der Prävention und die Akzeptanz von militärischer Gewalt nur als *ultima ratio* haben allgemein Zustimmung gefunden. An einer Stelle gibt es jedoch Uneinigkeit zwischen den Autoren, die damit die politische Debattenlage, vor allem die Kontroverse zwischen den pauschalisierten Größen »der Westen« und »der globale Süden«, spiegeln: Es geht um die Bewertung einer humanitären Intervention, also um die »Responsibility to React«, die notwendige Einbindung des Sicherheitsrats und die Kontrolle solcher Militärgewalt [19:148].

Thomas Hoppe steht dabei der westlichen Position nahe. R2P sei aus rechtsethischer Sicht ein klarer Fortschritt, die politische Umsetzung hingegen habe Schwächen und werde daher zu Recht kritisiert. Jedoch gebe es auch unzutreffende Kritikpunkte. Gegen den kulturalistischen Einwand einer westlichen Prägung der Menschenrechte verweist Hoppe auf die massiven Verletzungen, die allein eine Intervention rechtfertigen können [19:48]: Keine Kultur rechtfertige Völkermord. Auch den Einwand, die humanitäre Intervention sei lediglich ein Vorwand, um eigene politische Interessen durchzusetzen, teilt er nicht: Es gebe immer mehrere Motive, so dass der Hinweis auf eine Hidden Agenda nicht hinreiche. Das gelte auch für den Vorwurf des Regimewechsels, denn zumeist

sei dieser unumgänglich, um den Schutz der Bürger vor der Staatsmacht effektiv realisieren zu können [19:50]. Problematisch sei hingegen die enge Anbindung an den Sicherheitsrat der UN, weil durch sie die realpolitischen Hindernisse wieder überhandnähmen. Das fange mit seiner »nicht repräsentativen Zusammensetzung« an, wodurch die »regional betroffenen Staaten [...] keine oder zu geringe Beachtung finden.« [19:51] Dazu trete die »mangelnde Entschiedenheit« gerade der Permanent Five, sich konkret für den Weltfrieden zu engagieren [19:57]. Schließlich sei zu monieren, dass gerade der UN-Menschenrechtsrat »von Staaten dominiert wird, die zu den weltweit größten Menschenrechtsverletzern gehören.« [19:58] Angesichts dieser politischen Schwächen ist für Hoppe »notfalls auch unilaterales Vorgehen« legitim [19:59].

Dagegen bezieht *Stefan Oeter* Stellung und greift Argumente des globalen Südens auf. Wer in solchen Fällen bisher eingegriffen habe, sei der Westen gewesen – wie 1999 im Kosovo und 2011 in Libyen; beides keine Erfolgsgeschichten. Um solches eigenmächtige und erfolglose Handeln zu verhindern, sei eine strikte Anbindung der humanitären Intervention an den Sicherheitsrat notwendig. Denn so ergänzt *Markus Böckenförde*, R2P könne sonst eine Eigendynamik entwickeln: Wer sich als Staat in einer Notlage auf präventive Hilfe im Rahmen von R2P einlasse, könne militärisch angegriffen werden [19:77]. Wegen dieser Gefahr sei der Rekurs auf die Schutzverantwortung seit 2011 sehr restriktiv geworden. Die Alternative zu solchem leisen Abschied von der R2P sei deren Reformation, wie sie von Brasilien vorgeschlagen wurde. Diesen Ansatz präferiert auch Oeter. Brasiliens Vorschlag einer »Responsibility while Protecting« ziele auf eine stärkere Verrechtlichung des Verfahrens. So sollen erstens die drei Säulen strikt chronologisch gelten: zuerst der eigene Staat, dann Nachbarschaftshilfe und erst danach internationales Eingreifen. Zweitens solle die Militärgewalt durch Kriterien vorab limitiert und drittens in der Durchführung beobachtet werden [19:89 f.]. Schließlich sollten viertens mögliche Konsequenzen der Gewalt vorab analysiert werden [19:94]. Dieser Vorschlag stieß nun im Westen auf Ablehnung, weil er den rechtlichen Rahmen noch weiter einenge als das geltende Völkerrecht und damit kontraproduktiv sei: Man wolle doch gerade die völkerrechtliche Ohnmacht in Fällen wie Ruanda überwinden [19:95 f.]. Dagegen stellt Oeter die Erfolglosigkeit des westlichen Vorgehens mit R2P einerseits, die häufig sogar eine »Verschlechterung der humanitären Situation« zeitigte, und die Angst des Südens vor dem westlichen Imperialismus andererseits [19:97]. Nur durch einen Kompromiss zwischen Westen und Süden könne das gute Konzept der Schutzverantwortung gerettet werden – genau diesen Weg habe Brasilien eingeschlagen.

Oeters Position wird unterstützt durch Beobachtungen von *Dan Krause* zur Rezeption der R2P in den BRICS-Staaten. Demnach gebe es in Brasilien, Russ-

land, Indien, China und Südafrika eine deutlich stärkere Betonung der staatlichen Souveränität und dementsprechend der Nichteinmischung, die nach 2011 noch zugenommen habe. Folglich werde zwar der ersten Säule (Verantwortung der Staaten) und tendenziell auch der zweiten (regionale Unterstützung) zugestimmt, aber der dritten Säule mit starker Skepsis begegnet, wenn sie nicht stärker eingebunden werde – wie es eben Brasilien und inoffiziell auch China vorgeschlagen hätten. »Der Westen sollte sich jedenfalls auf Wettbewerb und Konkurrenz im normativen Raum der internationalen Politik einstellen.« [19:136] Und das sei positiv zu bewerten, weil viele aufstrebende Staaten das bestehende System samt R2P »nicht zerschlagen, sondern erhalten, mitgestalten und weiterentwickeln« wollen. Aber dazu gehöre eben auch, dass der Westen diese anderen Mächte neben sich akzeptiere und man sich nun gemeinsam auf »Werte, Normen und Prinzipien« [19:136] verständige.

Dieser spannenden Debatte ist ein Aufsatz von *Tobias Zeeb* vorangestellt, der den Verantwortungsbegriff analysiert hat. Im Rückgriff auf Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer hält er fest, dass aus christlicher Sicht die politische Ethik als Verantwortungsethik konzipiert worden sei, wobei diese Verantwortung vor Gott und für die Mitmenschen übernommen werde [19:24–26]. Das steigert er in einem zweiten Schritt, indem er sich auf EMMANUEL LÉVINAS und SOFIA NÄSTRÖM beruft, um einen Transzendenzbezug der Verantwortung nachzuweisen. In seinem Ausblick hebt Zeeb nun »auf die konstitutive Bedeutung der Transzendenz für die Verantwortung« [17:31] ab. Das ist etwas gewagt, weil damit der biblische Gott (LUTHER, BONHOEFFER), das Antlitz des anderen (LÉVINAS) und der Bürgerkontrakt (NÄSTRÖM) unter diesem Begriff subsumiert worden sind. Für Zeeb ist das der Anknüpfungspunkt für eine pluralismuskonforme Lesart des christlichen Glaubens, wie sie auch EILERT HERMS vorgetragen hat: Da jeder Mensch eine Existenzgewissheit habe, die auf einem Transzendenzbezug beruhe, dürfe und könne der christliche Glaube hier mitreden. Aber wer hat das eigentlich bestritten? Und dürfte sich ein Christ nicht auch dann zu politischen Fragen äußern, wenn ein allgemeiner Transzendenzbezug strittig wäre?

4. Politisch-ethische Herausforderungen

Der vierte Schwerpunkt des FESSt-Projektes ist der Anwendungsbezug des Konzepts »gerechter Friede«. Welche Impulse sendet die Denkschrift in die Kirche, in die Politik und in die Gesellschaft aus? Diese Frage wird, nachdem im ersten Band das Leitbild der Verbindung von Frieden und Gerechtigkeit noch einmal als inhaltliche Anregung präsentiert worden ist [23], in sehr unter-

schiedliche Richtungen entfaltet. So zielt der zweite Band auf die Rezeption in den Kirchen [24], während die Folgebände sich auf politische Konzeptionen fokussieren: auf Europäische Friedensordnungen [25], auf »human security« als politikwissenschaftlichen Leitbegriff [26], auf die Verbindung zwischen gerechtem Frieden und Demokratie [27] und auf das Konzept des »Just Policing« als einer Vorgabe an militärische Interventionen [28]. Im siebten Band wird schließlich die Gesellschaft adressiert, indem die zivile Konfliktbearbeitung in den Blick genommen wird [29]. Zwar mutet diese Auswahl etwas willkürlich an, aber sie orientiert sich an aktuellen friedensethischen Debatten. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den politischen und politikwissenschaftlichen Debatten, während gesellschaftliche Herausforderungen, wie die Implikationen für die Weltwirtschaft oder die Kulturträger jenseits von Religion(en) nicht entfaltet worden sind. Dennoch sind wichtige Debatten hier aufgegriffen und mit dem Leitbild des gerechten Friedens konfrontiert worden.

1.) Der erste Band zum Thema Friede und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen dient wieder als Richtungsanzeige: Nachdem bereits ausgiebig dargelegt wurde, welche Funktion ein Leitbild hat und warum das Paradigma des gerechten Friedens Orientierungswissen vermittelt und keine Dogmen vorschreibt, sollen nun Inhalte dieses Leitbildes diskutiert werden.

Am Anfang steht nicht der biblische Befund, sondern eine grundlegende dogmatische Einordnung, die *Bernd Oberdorfer* vornimmt. Er differenziert begrifflich zwischen einer analytischen und einer synthetischen Lesart des Begriffs »gerechter Friede«. Die analytische Variante betone die untrennbare Zusammengehörigkeit von Frieden und Gerechtigkeit, entwickle damit einen »umfassenden Friedensbegriff«, der »aber auch zum Unzufriedenheitsgenerator werden« könne, weil es sich um eine regulative Idee handle, die niemals vollständig verwirklicht werden könne. Dieser Befund wird sogleich mit einem dogmatischen Kurzschluss versehen: »Die Verheißung wird zur Norm, das Evangelium zum Gesetz, an dem wir – gut lutherisch – nur scheitern können.« [23:17] Aber ist eine regulative Idee wirklich synonym zum Gesetz im reformatorischen Verständnis? Und wieso werde damit die Zusage »ent-eschatologisiert« [23:17]? Etwas besser schneidet die synthetische Lesart eines Zwei-Stufen-Friedens ab, die den negativen Frieden nicht diskreditiere, aber sein Ergänzungspotential (zudem gerecht zu sein) nicht verschweige, doch auch hier gebe es eine Gefahr, nämlich die Selbstzufriedenheit mit »ein bisschen Frieden« [23:18]. Für Oberdorfer führt der Weg evangelischer Friedensethik zwischen der Skylla Überforderung und der Charybdis Selbstzufriedenheit hindurch: Wenn man weder unvermittelt den biblischen Befund politisch einfordere noch ihn beiseitelege, »können biblische Narrative durchaus die Entwicklung handlungsleitender Normen inspirieren.« [23:28]

Lorenzo Scornaïenchi entfaltet nun diesen Befund. Sein Ausgangspunkt ist der »idyllische Zustand« [23:32] aus Ps 85,11: »Gerechtigkeit und Frieden küssen sich.« Diese »fruchtbare Partnerschaft« [23:33] zwischen dem Frieden und der Gerechtigkeit werde in der Bibel mehrfach beschrieben. Zunächst begegne die Gerechtigkeit bei den frühen Propheten, weil sie die »Trennung zwischen Heiligem und Profanem« aufhoben [23:34] und nunmehr die Möglichkeit entfalten könnten, dass auch der Alltag der Menschen von gerechtem Handeln geprägt sein solle. Spätere Propheten ergänzten, dass solcher Zustand erst durch einen messianischen Herrscher vollständig erreicht werden könne [23:39]. Demgegenüber habe die Weisheitsliteratur Frieden und Gerechtigkeit zu einer persönlichen Haltung privatisiert [23:40]. Bei Jesus hätten sich weisheitliche Individualisierung und prophetische Hoffnung auf Gottes Eingreifen dann miteinander verbunden [23:42 f.], was auch für Paulus gelte, der die Rechtfertigung durch Gottes Gnade als Ermöglichung eines Lebens in Frieden und Gerechtigkeit darlegte [23:48 f.].

Durch den folgenden Aufsatz von *Roger Mielke* werden wir bereits mit der Denkschrift konfrontiert. Das Leitbild des gerechten Friedens sei »einerseits gegründet in religiösen Traditionen«, erhebe aber andererseits »den Anspruch, im öffentlichen Vernunftgebrauch und damit auch im Raum politischen Handelns gerechtfertigt werden zu können.« [23:56] Pointiert ist nun sein Hinweis auf die eschatologische Spannung, die sowohl in der Bibel wie in der theologischen Tradition bis hin zur Denkschrift zu finden sei. Sie verhindere, dass die Leitidee als »reiner Präsentismus« [23:61] vorgestellt werde, indem sie die »Hoffnung auf den noch ausstehenden Frieden Gottes« festhalte. Genau dadurch habe die Rede vom gerechten Frieden »das Potential, das Politische davor zu bewahren, in exekutiven Praktiken zu erstarren.« [23:65] Demnach wäre nicht so sehr die analytische oder synthetische Verbindung von Frieden und Gerechtigkeit, sondern ihre Einbindung in die Zusage Gottes samt deren eschatologischer Erfüllung eine spezifische Aussage der kirchlichen Friedensethik. Aber so zutreffend diese Hinweise sind, unterstellt man damit nicht den Protagonisten eine utopische oder ideologische Sichtweise? Aber wer bspw. von Deutschland erwartet, dass es seine Zusage an die NATO erfüllt und dementsprechend seinen Wehretat erhöht, wird davon doch gar nicht den ewigen Frieden erhoffen. Ebenso wenig haben die 122 Staaten, die für sich eine Abkehr von Nuklearwaffen festgelegt haben, damit das Himmelreich auf Erden im Blick.

Mit ihrem Leitbild wendet sich die Kirche vor allem an die Politik. Daher ist es einleuchtend, dass zwei Politikwissenschaftler nach ihrer Sicht auf den gerechten Frieden befragt werden. Dabei greift *Matthias Dembinski* die politikwissenschaftliche Unterscheidung zwischen den Verfahren (politics), den Strukturen (polity) sowie den Inhalten (policy) auf, um die Denkschrift zu analysie-

ren. Inhaltlich sei der Rekurs auf die Gerechtigkeit prägnant, damit vertrete die EKD keinen Rechtspositivismus [23:91], sondern setze auf ethische Orientierung, die zu der Verwirklichung von Frieden anleiten solle. Strukturell habe die EKD diesen Friedensprozess aber zu stark an das Völkerrecht gebunden und dabei nicht hinreichend bedacht, dass insbesondere das Völkerrecht mehr auf die realen Machtverhältnisse als auf die Gerechtigkeit fokussiert sei [23:92]. Zudem habe die vornehmlich normative Entfaltung des Begriffs gerechter Friede zur Vernachlässigung der Verfahrensfragen geführt; gerade im Völkerrecht gebe es Proteste gegen ungerechte Verfahren; er verweist auf doppelte Standards, auf den allzu großen Ermessensspielraum bei der R2P im Libyenkonflikt und auf das Vetorecht der »Permanent Five« [23:94 f.]. Demnach sei also nicht der ethische Impuls, wohl aber die unzureichende Einbindung in die politische Wirklichkeit zu monieren.

Thorsten Bonacker fokussiert auf die ethische Orientierungsleistung der Denkschrift und greift dabei auf Einsichten von Michael Walzer zurück: Da es in unserer pluralistischen Gesellschaft nur divergierende Gerechtigkeitskonzepte und kein »moralisches Esperanto« gebe [23:103], könne man sich entweder auf eine »dünne« Minimalmoral beschränken oder vertrete einen »dicken« Maximalismus. In der Denkschrift fänden sich zwar Hinweise für die dünne Moral bspw. im Rekurs auf die Menschenrechte [23:121], aber insgesamt dominiere die dicke Moral [23:122]. Genau das sei weiterführend, sofern man eine pragmatische Perspektive einnehme und auf die Handelnden fokussiere [23:125]. Denn Akteure seien im Pluralismus »nicht einfach Ausführende moralischer Prinzipien, sondern sie verhalten sich zu diesen, indem sie ihr Handeln und ihre Überzeugungen unter Rekurs auf Normen rechtfertigen« [23:127], und dieser reflexive Prozess schließe auch Kompromisse und Selbstkritik ein. Vorausgesetzt sei dabei allerdings die Fähigkeit zur Toleranz [23:129 f.], gemeint ist die Ambiguitätstoleranz, mit dem Widerspruch anderer im Pluralismus leben und konstruktiv umgehen zu können. Präsentiere also die EKD ihre normativen Einsichten als Leitbild, gebe sie damit den religionsbasierten Akteuren einerseits Orientierungswissen, akzeptiere andererseits, dass es auch andere Akteure mit divergierenden Leitbildern gebe.

Für *Horst Scheffler* ist gerechter Friede ein Prozess der Zunahme von Gerechtigkeit und der Abnahme von Gewalt, der Veränderungen schon in der Gegenwart anrege und darüber hinaus eine eschatologische Dimension habe, die vor einer Überforderung der moralisch Handelnden und damit vor Enttäuschung bei Rückschlägen warne [23:140]. Inhaltlich sei vor allem der Hinweis auf die Gerechtigkeit weiterführend, schließlich sei fehlende Verteilungsgerechtigkeit ein wesentlicher Konfliktfaktor der Gegenwart [23:138].

2.) Das Leitbild des gerechten Friedens soll nicht nur der Politik und den gesellschaftlichen Institutionen Orientierungswissen vermitteln, sondern auch der Kirche. Nun kann man, wie *Sarah Jäger* und *Fernando Enns* einleitend präzisieren, auf dreifache Weise von der Kirche reden: Kirche ist erstens eine rechtliche Größe, deren Verhältnis zum Staat bedacht werden muss. Neben dieser Außenperspektive gibt es zweitens ein Selbstverständnis der Kirche, diese Binnenperspektive wird theologisch als Ekklesiologie bezeichnet. Die dritte Lesart fokussiert auf die Rolle der Kirche als einer gesellschaftlichen Größe, einer Institution [24:6].

Die erste Lesart, das Verhältnis von Kirche und Staat, wird von *Uwe Kai Jacobs* mit Blick auf die EKD vertieft. Im deutschen Staatsrecht schreibe Art. 140 GG zwei Prinzipien für die BRD fest: Erstens gebe es keine Staatskirche und zweitens regle die Kirche wie jede Religionsgemeinschaft ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb des geltenden Rechts [24:9 f.]. Das erste Prinzip schreibe die Trennung von Kirche und Staat fest, lege allerdings nicht dar, wie sich die beiden zueinander verhalten sollten. Hier gebe es zwei historische Modelle: die laizistische und die religionspositive Neutralität. Der Laizismus bspw. in Frankreich und in den USA bestehe auf einer strikten Trennung von Kirche und Staat. Die religionspositive Neutralität bspw. Deutschlands suche demgegenüber nach Kompromissen auf denjenigen Feldern, auf denen beide Größen etwas zu sagen haben; den sogenannten *res mixtae*. Hier regelten Kooperationsverträge das gemeinsame Vorgehen. Dafür stehe das zweite Prinzip ein, das deutlich die Grenze für politische Eingriffe markiert. Der Staat dürfe sich nicht zum Religionswörter aufspielen, sondern müsse die Religionen und Weltanschauungen gleich und gerecht behandeln. Dazu gehöre auch, das Sperrige der Religionen zu akzeptieren [24:32].

Zu diesem Sperrigen zählt das Wächteramt der Kirche – damit wird die gesellschaftliche Einbindung der Kirche (= dritte Lesart) innerhalb des rechtlichen Rahmens zum Thema. *Ulrich Duchrow* analysiert dieses Wächteramt aus binnentheologischer Perspektive. Formal weist er darauf hin, dass sich schon die Mosegruppe, später die frommen Juden und schließlich auch die ersten Christengemeinden als »Kontrastgesellschaft« profiliert hätten [24:41]. Sie seien sich nach innen hin einig gewesen, dass der biblische Gott sich für die Verarmten und Unterdrückten einsetze und dementsprechend Gerechtigkeit fordere, die sich als gutes Recht niederschlagen solle [24:44 f.]. Nach außen hätten sie damit Widerstand gegen Kapitalismus und Ausbeutung der Mächtigen geleistet. Diese Gemeinden hätten eine »Strukturalternative« [24:49] zum herrschenden System präsentiert, sei es damals des Römischen Reiches oder sei es jetzt der Neoliberalismus. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche bestehe also darin, der Gesellschaft eine Alternative zur Vergötzung des Kapitalismus anzusagen und

vorzuleben: eine Solidargemeinschaft, die dem Gott des Lebens verpflichtet sei [24:59 f.].

Das sei eine sehr einseitige Interpretation der biblischen Tradition, kritisiert *Georg Kalinna*. Für ihn ist der Linksprotestantismus Duchrows eine von drei Lesarten des Öffentlichkeitsauftrags neben dem »liberkonservativen Typus« [24:82] der Münchner Schule und dem »linksliberale[n] Ansatz« aus Heidelberg [24:84]. Kalinna moniert nun, dass diese Lesarten sich gegenseitig ignorieren würden, statt wie in Heidelberg 1959 sich wechselseitig auszuhalten und so »unter dem Evangelium zusammen« zu bleiben [24:99]. Dabei könne die Denkschrift, die einen Zwischenweg zwischen den liberalkonservativen und den linksliberalen Vertretern eingeschlagen habe [24:87 f.], von den Linksprotestanten sogar zwei Anregungen erfahren. Erstens sei die Rede von der Kirche als Kontrastgesellschaft von unten nicht mehr auf volkscirchliche und bildungsbürgerliche Konstellationen bezogen und könne daher mit der aktuellen Entwicklung einer kontinuierlich schrumpfenden Kirche besser umgehen [24:93]. Zweitens sei im Linksprotestantismus der »Zusammenhang von Spiritualität und politischer Initiative sichtbarer als in den liberalen Ansätzen.« [24:94] Christlicher Glaube sei hier eine lebendige Prägekraft und nicht eine gesellschaftliche Prägung, die inzwischen nur noch in zahlreichen individuellen Modifikationen auftrete. Nun wird deutlich, warum Kalinna auf den Heidelberger Konsens rekurriert, denn hier werden diese beiden Impulse noch theologisch einbezogen: durch die spirituelle Bitte an Gott um Überwindung der Gegensätze und durch das christliche Wir, das nicht pluralistisch ausdifferenziert wird. Fehlt also der gegenwärtigen evangelischen Kirche der gemeinsame Rückbezug auf den einen christlichen Glauben?

Für diesen Verdacht spricht die Beobachtung, dass das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirche (= zweite Lesart) in diesem Band nur sporadisch und deskriptiv dargelegt wird. Zunächst entfaltet *Christian Polke* die protestantische Perspektive, die darin bestehe, dass die evangelische Kirche Abstand nehmen solle »von einem dogmatisch eingeführten, minimalistischen Verständnis von Ekklesiologie [...]. Kirche ist mehr als eine nur auf Wortverkündigung und rechte Sakramentsverwaltung fokussierte Gemeinschaft der Glaubenden« [24:109], nämlich zudem eine politische und gesellschaftliche Größe – damit wären wir wieder bei den beiden anderen Lesarten. Was Polke über sie aussagt, ist ein Loblied des linksliberalen Protestantismus, vor allem durch den Hinweis, dass die Versöhnungsbotschaft auch das gesellschaftliche Engagement der Kirche prägen solle, indem sie einerseits Agenda-Setting betreibe und andererseits auf die »Anerkennung der Endlichkeit und Pluralität, der Fehlbarkeit und Kompromissbedürftigkeit von Menschen« [24:118] poche. Aber binnentheologische Aussagen über das Wesen der Kirche werden von ihm nicht entfaltet,

sondern sofort relativiert; so erfährt man kaum, was Luther über die Kirche als *creatura verbi* aussagt, sondern sofort, dass »keineswegs [...] Kirche sich in theologischer Hinsicht allein als Glaubensgemeinschaft verstanden wissen darf.« Wäre demnach die Selbstverortung der Kirche nicht mehr im Glauben, sondern nur noch »im Kontext des menschlichen Zusammenlebens und seiner Institutionen« [24:110] vorzunehmen?

So klingt das auch bei der katholischen Perspektive, die *Heinz-Günther Stobbe* entfaltet. Sein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass sich die katholische Kirche seit dem 2. Vatikanum zwar der Ökumene geöffnet und sie nicht mehr nur als »Rückkehr-Ökumene«, konzipiert habe [24:140], dass sie aber weiterhin daran festhalte, dass solche Ökumene auf zwei Füßen stehen müsse [24:144 f.]: Zum einen gebe es die realen Kirchen (seit dem 2. Vatikanum im Plural), zum anderen gebe es die spirituelle Größe der Kirche, die von Christus eingesetzt worden sei und die liturgisch die Versöhnung und den Frieden mit Gott im eucharistischen Mahl vergegenwärtige – hier wäre der reale Plural ein Rückfall hinter die klare Einsetzung durch Christus. Nun wirft Stobbe seiner Kirche vor, auf dem einen Bein zu hinken, also die dogmatischen Fragen allzu sehr zu betonen – und weil dort keine Einigung erwartet werden könne, sich nur sehr zögerlich auf die ökumenische Bewegung einzulassen. Das Problem liege, Stobbe folgend, darin, dass dieses Insistieren auf einer Ekklesiologie zwar einerseits überzeugend sei, dass es aber andererseits nicht weiterführend sei – und dieses Dilemma finde sich auch in der nicht-katholischen Ökumene [24:166], er verweist auf bibeltreue Christen im evangelischen Raum, die sich dem konziliaren Prozess verweigert hätten [24:155 f.]. Es wäre demzufolge eine Not, die das Hintanstellen der Ekklesiologie bewirke: Hier seien nur Konflikte und Abgrenzungen, aber keine Einigung zu erwarten.

Diese Problembeschreibung wird von *Sarah Jäger* und *Gisa Bauer* eindrucksvoll untermauert. Sie stellen die Doppelthese auf, dass erstens jede Kirche durch ein spezifisches Dreieck aus Staatsverhältnis, Selbstverständnis und historischer Einbindung geprägt werde [24:209] und dass zweitens auch die Stellungnahmen der jeweiligen Kirchen zur Friedensethik von dieser Konstellation abhängig seien [24:214]. So würden Staatskirchen eher loyal votieren, während Trennungskirchen in sich vielschichtig seien. Das Dreieck bilde gleichsam den Boden für gegenwärtige Positionierungen [24:224]. Auch hier spielt die Ekklesiologie noch eine Rolle, sie markiert einen Punkt, der das Dreieck mitkonstituiert. Dazu führen die Autorinnen aus, dass für »die Kirchen der Gegenwart [...] eine Abkehr vom »substantial-realistischen Paradigma« kennzeichnend« [24:207] sei. Nicht die göttliche Stiftung der Kirche, sondern der theologische Mehrwert der realen Kirchen werde derzeit dogmatisch eruiert.

Gleichsam als Beleg für diese Analyse kann der Beitrag von *Fernando Enns* über das Selbstverständnis und das ethische Konzept der Friedenskirchen gelesen werden. Für die Mennoniten, die Quäker sowie die Kirche der Brüder zähle die gewaltfreie Nachfolge zu den Merkmalen der Kirche [24:171]. Dieses Merkmal sei in den letzten Jahrzehnten sowohl friedensethisch durchbuchstabiert [24:181 f.: konziliarer Prozess, gerechter Friede, Pilgerweg der Gerechtigkeit] wie auch theologisch durchdacht worden [24:188 ff.: trinitarische Liebesbewegung Gottes, Koinonia]. Für Enns ist der gerechte Friede eine ekklesiologische Herausforderung, weil dieses Konzept seine mennonitische Kirche dazu aufruft, exemplarisch die Versöhnung mit Gott als gewaltfreies Zusammenleben und als alternative Konfliktlösung zu leben.²⁴ Aber kann und darf die evangelische Kirche in Deutschland angesichts ihrer Größe und ihres Pluralismus sich auch so deutlich positionieren?

3.) Der gerechte Friede soll der Denkschrift folgend durch das Recht verwirklicht werden. Aber wie kann die Leitidee des gerechten Friedens in der internationalen Politik konkretisiert werden? Dieser Frage widmet sich der dritte Band mit einer doppelten Zuspitzung: Es geht (erstens) um die Friedensordnungen und Sicherheitsarchitekturen in (zweitens) Europa.

Bereits DIETRICH BONHOEFFER hat 1934 den Unterschied zwischen Frieden und Sicherheit pointiert aufgezeigt: »Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muss gewagt werden, ist das eine große Wagnis, und lässt sich nie und nimmer sichern. Friede ist das Gegenteil von Sicherheit. Sicherheiten fordern heißt Misstrauen haben, und dieses Misstrauen gebiert wiederum Krieg. Sicherheiten suchen heißt sich selbst schützen wollen. Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherheit wollen, sondern in Glaube und Gehorsam dem allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen und nicht selbstsüchtig über sie verfügen wollen.«²⁵ Drei Beobachtungen von Bonhoeffer sind heute noch virulent: Erstens charakterisiert er ein Spezifikum von Sicherheit, das *Sabine Jaberg* als »die soziale Qualität der Sicherheitslogik« beschreibt: Diese Logik »denkt radikal vom

²⁴ Generell betont Enns die Gewaltfreiheit als Leidensbereitschaft [24:174] aber auch als Rekurs auf gewaltfreie andere Problemlösungen [24:172 f.]. An einer Stelle formuliert er aber zweideutig: »primäre Option zum Erleiden von *violentia* [...] gegenüber der Anwendung von *violentia*.« [24:191] Ist das ein Zugeständnis an die »weicheren« Formen der Friedenskirchen im 19. Jahrhundert oder eine Annäherung an die lutherische Unterscheidung zwischen dem Individualverzicht auf Gewalt und der sozialen Notwendigkeit einer gewaltbewehrten Ordnung?

²⁵ D. BONHOEFFER, Kirche und Völkerwelt. Rede auf der Fano-Konferenz; in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 13: London 1933–1935, hg. von Hans Godeking et al., München 1994, 298–301, 300.

einzelnen Akteur her, der sich vor oder gegen andere schützen müsse.« [25:17] Zweitens betont Bonhoeffer die grundlegende Differenz zwischen Friedensdenken und Sicherheitsdenken. Analog bezeichnet Jaberg »Frieden und Sicherheit als konträre epistemische Haltungen« [25:29], was durch drei Gegensatzpaare plausibilisiert wird: »Sozialität versus Asozialität«, »Gewaltaversität versus Gewaltindifferenz« und »Optimismus versus Pessimismus« [25:30 f.]. Drittens wird der Friede als Wagnis beschrieben, weil man sich damit ausliefere – Bonhoeffer folgend dem allmächtigen Gott, der die Geschichte lenkt. An dieser Stelle wird gegenwärtige Friedensforschung vielmehr darauf insistieren, dass es Menschen bzw. Staaten seien, denen man sich ausliefere und von denen man ausgenutzt werden könne. Andererseits gilt nach *Pascal Delhom* für die Beziehung zwischen Menschen wie Staaten, dass Vertrauen erstens unabdingbar ist, dass es zweitens immer ein Wagnis ist und dass drittens dieses Wagnis sich als Prozess von vertrauensbildenden Maßnahmen entwickeln und dabei zunehmen, aber auch Rückschläge erleiden kann [25:108 f.].

Allerdings hat sich in den letzten Jahren eine Veränderung dieses Diskurses ergeben, weil der Sicherheitsbegriff erweitert worden ist, wie *Ines-Jacqueline Werkner* einleitend festhält. Näherhin haben sich sowohl der Referenzrahmen (»von der nationalen zur menschlichen Sicherheit«), wie der Inhalt (»von der militärischen zur wirtschaftlichen und ökologischen, mittlerweile auch zur humanen Sicherheit«), die Gefahrendimension (»von der Bedrohungsabwehr zur Risikovororge«) und auch das geografische Ausmaß (»von der territorialen zur globalen Sicherheit«) deutlich ausgedehnt [25:4].

Sind diese Erweiterungen gefährlich, weil damit die Sicherheitslogik immer mehr Felder dominiert? Diese Lesart wird nicht nur von Sabine Jaberg, sondern auch von *Martina Fischer* vertreten. Sie erinnert die Europäische Union an deren Konzept des liberalen Friedens, das auf den freien Markt und die demokratische Staatsform als Friedensförderer setze [25:44 f.] und Gewalt nur als *ultima ratio* akzeptiere. Demzufolge moniert sie, dass die Europäische Union (EU) in den letzten Jahren diese Orientierung immer mehr durch den Rekurs auf das Sicherheitsparadigma verlassen habe und nunmehr einer »zunehmend militärisch definierten Sicherheitslogik« folge [25:58]. Ihre Diagnose dieser »Versicherlichung« [25:49] belegt sie durch das Verhalten der EU bei der Seenotrettung im Mittelmeer: Sowohl die Entwicklungspolitik wie die Fluchtursachenbekämpfung würden immer stärker mit der Sicherheitspolitik verknüpft, indem EU-Kampftruppen geschaffen und die Ausbildung von Armeen in den Drittländern unterstützt worden sei [25:54 ff.]. Solche »neokoloniale[] Politik«, welche »afrikanische Positionen und Bedürfnisse weitgehend ignoriere« [25:63] wird von ihr scharf zurückgewiesen.

Demgegenüber greifen andere Stimmen weitaus positiver den erweiterten Sicherheitsbegriff auf. Allerdings gibt es innerhalb der Sicherheitsdenker wiederum zwei Positionen. Die eine Position spricht von der kollektiven Sicherheit und integriert damit den Friedensbegriff in das umfassende Sicherheitskonzept. So spricht *Hans-Joachim Heintze* davon, dass gerade die UN mit ihren Verträgen den Frieden förderten [25:144 f.]. Indem sich sehr viele Staaten völkerrechtlich auf bestimmte Grundprinzipien (souveräne Gleichheit, Nichteinmischung, Gewaltverbot, friedliche Zusammenarbeit, friedliche Streitbeilegung, Vertragstreue und Selbstbestimmungsrecht aller Völker) verpflichtet hätten [25:149 f.], würden sie wechselseitig eine gemeinsame (kollektive) Sicherheit etablieren, auf deren Boden dann auch ein gerechter Friede gedeihen könne [25:144].

Auf der anderen Seite innerhalb der Sicherheitsdenker stehen *Matthias Dembinski*, *Heinz Gärtner* sowie *Ines-Jacqueline Werkner*, die nicht von der kollektiven, sondern von der kooperativen Sicherheit sprechen. Gärtner folgend ist dieses Konzept nicht so ausgreifend und daher besser geeignet, grundlegende Differenzen zwischen Staaten oder kollektiven Sicherheitssystemen auszutariieren. Denn kooperative Sicherheit zielt weder auf Einigkeit noch auf wechselseitigen militärischen Beistand [25:131 f.], sondern auf die Reduktion der gegenseitigen Bedrohung. Paradebeispiel dafür seien die KSZE bzw. die OSZE; hier seien die gegenseitigen Lager samt ihren grundlegenden Differenzen anerkannt und das wechselseitige Sicherheitsproblem durch eine begrenzte Zusammenarbeit auf drei Feldern (Sicherheitspolitik, Wirtschaft und Kultur) reduziert worden. Noch restriktiver geht Dembinski vor, der für einen »pluralen Frieden« plädiert, mit dem bleibende Differenzen und klare Trennungen bestehen bleiben könnten, indem man nämlich klare Begrenzungen markiere: »Good fences make good neighbors.« [25:81] Seine Analogie ist die Sozialpsychologie, die sich damit beschäftigt, wie Paare nach einer Trennung dennoch zumindest kooperieren könnten [25:84], so dass seine Strategie nicht als umfassende Lösung, sondern als Konfliktmanagement zu verstehen sei. Als dritte Stimme unterstützt Werkner diesen Ansatz, indem sie auf den Ost-West-Konflikt verweist, der eben durch koexistentielle Beziehungen und vertrauensbildende Maßnahmen und nicht durch eine umfassende Annäherung bewältigt worden sei [25:115 f.]. Man habe den Anderen respektiert, anerkannt, dass auch er sich bedroht fühle und sich gemeinsam darauf verständigt, dass man den anderen nicht angreifen, wohl aber sich vor ihm als einer wahrgenommenen Bedrohung der eigenen Sicherheit schützen wolle.

Wie positioniert sich nun die Denkschrift innerhalb dieser Debatte? Sie spricht zwar vom gerechten Frieden, aber bezeichnet dann die kollektive Friedenssicherung durch die UN als friedensethisch legitime Lösung des Sicher-

heitsdilemmas [1:87]. Ferner greift sie das Konzept der menschlichen Sicherheit [1:185] positiv auf. Folglich dürfte sie der Position der kollektiven Sicherheitsdenker nahestehen. Aber gelangt man damit nicht wieder nur zu einem negativen Frieden, der lediglich dadurch erweitert wird, dass neben dem Waffenstillstand noch weitere Bedingungen etabliert werden?²⁶

4.) Der vierte Band beschäftigt sich mit der Frage nach der Tragweite des Konzepts der menschlichen Sicherheit (human security), das von der Denkschrift positiv gewürdigt worden ist. Zusammen mit dem Konzept der menschlichen Entwicklung (human development) entspreche es »dem auf der menschlichen Würde basierenden Konzept des gerechten Friedens« [1:187]. Denn alle drei hätten die einzelnen Menschen im Blick, die nicht nur durch militärische Gewalt, sondern auch bspw. durch wirtschaftliches Handeln und Umweltschäden gefährdet seien. Wie eng diese Konzepte zusammengehören und ob nicht auch der Fokus auf »Menschliche Sicherheit« (= MS) Gefahren impliziere, wird in diesem Band diskutiert.

Einleitend stellt *Ines-Jacqueline Werkner* das 1994 im Kontext der UN entwickelte Konzept der MS vor. Hiermit sei die klassische Sicherheitspolitik zweifach erweitert worden [26:2 f.]: Erstens liege im Horizont dieser Politik jetzt nicht mehr nur das Militär, sondern auch Ökonomie und Ökologie. Zweitens würden vertikal nicht mehr nur Staaten, sondern auch Gruppen und Menschen als bedroht und schutzbedürftig angesehen. Mit Blick auf diese Schutzbedürftigen werde Sicherheit in drei Komponenten unterteilt: Die Freiheit von Furcht (freedom from fear) habe die Gewaltbedrohungen der Menschen im Blick, die bspw. durch Armeen, aber auch durch Banden und nicht zuletzt durch die Sicherheitsorgane des Staates evoziert würden. Man spreche hier vom engen Ansatz. Demgegenüber fokussiere der weite Ansatz auf die Freiheit von Not (freedom from want), die wirtschaftliche, gesundheitliche und ökologische Sicherheit umfasse [26:4 f.]. Kofi Annan habe 2005 zudem vom Leben mit gesicherter Menschenwürde gesprochen (freedom to live in dignity), womit wieder der Rechtsstaat einbezogen worden sei [26:6].

Daraufhin wird das Konzept der Menschlichen Sicherheit kritisch gewürdigt. *Tobias Debiel* zieht eine Bilanz nach 25 Jahren. Zunächst sei das Konzept eine Erfolgsgeschichte gewesen und habe mehrere völkerrechtliche Konventionen auf den Weg gebracht [26:16]. Nach etwa 10 Jahren habe allerdings eine »Zähmung« begonnen; das Konzept sei im internationalen Kontext nur noch selek-

²⁶ So argumentiert jedenfalls *Ines-Jacqueline Werkner* im »Lesebuch«: Sie plädiert für einen engen, aber substantiellen Friedensbegriff, also den negativen Frieden nach Galtung, der in einem zweiten Schritt durch (positive) Friedensbedingungen erweitert werde [3:186 f.].

tiv rezipiert worden, weil die »Stärkung staatlicher Kapazitäten« wieder in den Vordergrund gerückt sei [26:19]. Zudem sei man nach den Einsätzen in Afghanistan und Libyen skeptischer geworden gegenüber Eingriffen in die staatliche Souveränität. Die Nähe zur Schutzverantwortung habe dazu geführt, dass man nun auch dem Konzept der MS eine pro-interventionistische Tendenz unterstellte. Hinzu trete als zweiter Kritikpunkt die Warnung vor einer Versicherheitlichung der Friedenspolitik [24.25].

Beide Kritikpunkte werden von GERD OBERLEITNER zurückgewiesen. Gegen die Gefahr der Versicherheitlichung wendet er ein, dass MS »kein geschlossenes analytisches Konzept [gewesen sei], sondern ein aus dem politischen Prozess kommender Versuch, Bedrohungen jenseits statischer Sicherheitskonzepte zu erfassen und darauf zu reagieren.« [26:37]²⁷ Der zweite Kritikpunkt, der Vorwurf des Interventionismus, liege an der engen Verbindung zwischen den Konzepten der Menschlicher Sicherheit und der Schutzverantwortung [26:41]. Dagegen hält Oberleitner mit Recht fest, dass R2P weitaus stärker auf den Staat und auf Interventionen ausgerichtet sei als MS, die vielmehr auf die Schutzbedürftigen fokussiere und daher restriktiver gegen humanitäre Interventionen eingestellt sei [26:42 f.].

Thorsten Bonacker setzt sich mit dem Einwand auseinander, es handele sich bei MS um ein westliches Konzept. Dagegen betont Bonacker zunächst, dass diese Behauptung auf schwachen Füßen stehe, denn bei der Formulierung des Konzepts hätten nicht-westliche Akteure eine zentrale Rolle gespielt [26:55]. Zudem würden hegemoniale Staaten monieren, dass MS die staatliche Souveränität unterlaufe – aber dieser Vorwurf diene eher dazu, eigene Ansprüche aufrecht zu erhalten [26:57 f.]. Postkoloniale Staaten kritisieren demgegenüber,

²⁷ Aber wird damit der Einwand wirklich entkräftet? Er besagte ja, dass die Wahrnehmung einseitig durch das Paradigma der Sicherheit erfolge. Näherhin hat die Kopenhagener Schule diesen Zugang als Abfolge von drei Schritten skizziert. Zunächst werde eine existentielle Bedrohung identifiziert, daraufhin werde vehement und unverzüglich reagiert und drittens durchbreche diese Reaktion die gängigen Verfahren und die geltenden Rechte [26:36]. Genau das passiert Oberleitner folgend auch beim Konzept der MS: Zunächst werde eine neue Bedrohung (bspw. eine Naturkatastrophe) identifiziert; die Pointe liege nun darin, dass diese neue Bedrohung als Gefahr für die Sicherheit verstanden werde, nicht darin, dass es eine nicht-militärische Bedrohung sei. Zweitens werde schnell reagiert [26:39 = bspw. mit erleichterten Visumsbestimmungen für Flüchtende]. Oberleitner behauptet, dass solche Maßnahme untypisch sei für das nationale Sicherheitsdenken, aber auch das trifft die Pointe nicht, denn in der Tat wird das Handlungsspektrum durch das neue Konzept zwar erweitert, aber eben das Handlungsspektrum der Sicherheitspolitik. Dass schließlich diese besondere Maßnahme die geltenden Regeln durchbricht, muss nicht mehr eigens betont werden. Der Vorwurf der Versicherheitlichung trifft daher meines Erachtens zu, Oberleitners Einwände treffen eher die alte, realpolitische Lesart von Sicherheitspolitik, aber nicht den Vorwurf aus Kopenhagen.

dass MS immer noch koloniale Muster vertrete, indem man eigene Schwächen verschweige und den Süden global als instabil betrachte, dem der stabile Westen helfen müsse [26:68]. Näherhin kritisiere dieser Postkolonialismus nicht den Westen, sondern das liberale Konzept des schlanken Staates [26:64] und des autonomen Individuums [26:65] – und dieser Kritik einer »fortgesetzten Subalternisierung des Globalen Südens« [26:70] pflichtet Bonacker bei und empfiehlt dementsprechend der EKD, nicht einfach an das Konzept MS anzuknüpfen [26:74].

Jean-Daniel Strub widmet sich der zweiten Frage nach dem Verhältnis der Friedensdenkschrift zu diesem Konzept. Für Strub ist der Zeitfaktor entscheidend. Als die EKD im Jahre 2007 positiv auf das Konzept der Menschlichen Sicherheit rekurriert habe, hätten die Gemeinsamkeiten im Vordergrund gestanden: Beide Konzepte seien dynamisch angelegt gewesen, hätten die Prävention betont und auf eine Überwindung nicht nur der Kriege, sondern auch eines auf Kriege fokussierten Denkens gezielt, indem sie ein umfassendes Verständnis ihres Idealzustandes entfaltet hätten – auch auf die Gefahr hin, dass man den Frieden damit überfrachtete [26:80 f.]. Dabei seien die Unterschiede nicht hinreichend bedacht worden, also die divergierenden Logiken [26:85], die abweichende Stellung des Staates zu den einzelnen Menschen [26:87] und die Relevanz des eschatologischen Mehrwerts der kirchlichen Rede vom Frieden als Gabe und Verheißung [26:89]. Daher gebe es zwar viele Übereinstimmungen, aber keine unmittelbare Entsprechung zwischen GF und MS [26:90 f.]. Dem pflichtet *Bernd Oberdorfer* in seiner Zusammenfassung bei: »Gewiss macht das erweiterte Sicherheitsverständnis den Sicherheitsbegriff anschlussfähig für die Konzeption des gerechten Friedens. Einer Versichertheitlichung des Friedensbegriffs ist aber zu widersprechen. Sicherheit ist eine Dimension des gerechten Friedens [...], nicht dessen Äquivalent.« [26:101]

5.) Die Denkschrift hat den Weg zum gerechten Frieden über das Recht, die Gerechtigkeit, über kulturelle Vielfalt, den Abbau von Not und Angst sowie über konfliktfreie Problemlösungen, die möglichst präventiv ansetzen sollen, vorgezeichnet. Als idealer Protagonist ist der demokratische Rechtsstaat, flankiert von einer aktiven und vielfältigen Zivilgesellschaft und eingebunden in kollektive Sicherheitssysteme, avisiert. Das klingt sehr deutsch, was jedoch kein Vorwurf ist, schließlich geht es in Deutschland weitaus friedlicher zu als in vielen anderen Teilen der Welt. Aber wie soll man sich zu diesen anderen Teilen politisch verhalten? Die alte Antwort auf diese Frage lautete, man solle sie ermutigen und dabei unterstützen, sich auch hin zu einer liberalen Demokratie zu entwickeln. Jedoch hat diese Antwort in den letzten Jahren an Überzeugungskraft verloren; einige Stichworte dürften genügen, um diese Veränderungen vor Augen zu führen:

- Inzwischen sind auch westliche Staaten in Kriege verwickelt und sind dabei militärisch keineswegs erfolgreich.
- Auch die politische Problemlösungskompetenz westlicher Demokratien hat erhebliche Kratzer erhalten angesichts ihres hilflosen und unentschlossenen Umgangs mit den globalen Herausforderungen wie Klimawandel, Migration und Pandemie.
- Demgegenüber sind internationale oder transnationale Institutionen immer mächtiger geworden und auch nicht demokratische Staaten haben sich etabliert.

Folgerichtig fragt der fünfte Band, wie man sich zu diesen Veränderungen positionieren soll. Zunächst geht es darum, das Verhältnis zu den nicht demokratischen Staaten zu klären. Dabei wird allerdings nicht klar genug angegeben, wer das »man« ist. Während die Denkschrift noch ein allgemein gültiges Leitbild skizzierte und damit einen normativen Impuls für alle politischen sowie zivilgesellschaftlichen Player vorlegte, führt diese Differenzierung dazu, die Veränderungen deskriptiv zu analysieren, aber nicht mehr klar normativ zu adressieren. Auch der zweite Schwerpunkt dieses Bandes ist stark deskriptiv ausgerichtet. Er analysiert aus unterschiedlichen Außenperspektiven die Religion als zivilgesellschaftlichen Akteur.

Beginnen wir mit der ersten Frage nach den Veränderungen der politischen Landschaft und vor allem der Machthaber. Hier konstatiert *Ulrich Bartosch*, dass bereits in den 1960er Jahren von Weltinnenpolitik die Rede gewesen sei, um die gemeinsame Arbeit sehr unterschiedlicher Machtssysteme an politischen Lösungen zu profilieren [27:17 f.]. Inzwischen seien zwar neue Problemfelder virulent geworden, aber dadurch sei das Erfordernis einer weltumspannenden Koordination politischer Maßnahmen nur noch plausibler geworden. Mit *ULRICH BECK* geht er davon aus, dass Politik inzwischen gar nicht mehr anders als vernetzt handeln könne [27:24 f.]. Jedoch hätte sich auch das Risiko seither nicht verändert, nach wie vor stelle sich die Frage, ob nicht die Weltinnenpolitik einen Weltstaat voraussetze, für den es keine Außenpolitik mehr geben würde [27:18 f.] womit auch die Machtkontrolle schwierig sei. *Bartosch* referiert zwei Vorschläge zum Umgang mit diesem Risiko, nämlich *Galtungs* Plädoyer für dezentrale demokratische Verfahren [27:28 f.], und *HABERMAS'* Vorschlag einer weiteren Verrechtlichung der UN [27:31 f.]. Aber über die Deskription der gegenwärtigen Problemlage geht dieser Aufsatz auch nicht hinaus. Vielmehr verschärft er sie noch durch den Hinweis, dass zudem auch zukünftige Generationen einzubeziehen seien [27:42].

Eine zweite Antwort stammt von *Rainer Tetzlaff*. Er bietet eine Typologie nicht-demokratischer Regime, indem er sieben Erscheinungsformen unterschei-

det: Es gebe Militärregime, religiöse Diktaturen, Fassaden-Demokratien, neo-autoritäre Regime, Entwicklungsdiktaturen, militante Minderheitenregime und schließlich den chinesischen Kommunismus [27:56 ff.]. Diese Differenzierung lege es nun nahe, auch den Umgang mit solchen autokratischen Herrschern zu differenzieren. Und so fordert Tetzlaff, exemplarisch für den Umgang mit militanten Minderheitsregimen wie in Ruanda und Äthiopien, von den westlichen Staaten eine »Aufweichung von ethischen Standards« [27:71], da diesen Staaten »eine begrenzte Friedensfähigkeit nicht abgesprochen werden kann« [27:69]. Seine politischen Ratschläge gehen also einher mit der Zurücknahme des neuen Paradigmas der EKD; es geht ihm darum, dass zunächst politisch stabile Verhältnisse geschaffen werden durch einen starken Staat, danach könne man sich vielleicht den Luxus erlauben, die Zügel zu lockern und etwas demokratischer und liberaler zu agieren.

Die folgenden Aufsätze bearbeiten die zweite Frage nach der Rolle der Religion in der Zivilgesellschaft. Zunächst legt *Ansgar Klein* eine Begriffsbestimmung von Zivilgesellschaft vor. Demnach gebe es eine formale Lesart, wonach diejenigen Akteure gemeint seien, die sich im politischen Rahmen, aber jenseits der organisierten Politik, für bestimmte Ziele engagierten [27:80 f.]. Zudem gebe es eine inhaltliche Lesart, wonach dieses Engagement auf prodemokratischen Werten wie Respekt, Eintreten für eine offene Gesellschaft und gewaltfreien Mitteln basiere [27:91 f.] – aber diese Lesart werde derzeit herausgefordert »durch rechtspopulistische und menschenfeindliche Akteure« [27:79], die sich formal als Teil der Zivilgesellschaft gäben, aber deren Werte nicht teilten.

Die drei folgenden Aufsätze greifen diese Begriffsbestimmung auf und wenden sie auf die Religion als zivilgesellschaftlichen Akteur an. Dabei gehen alle Autoren davon aus, dass die Religionen ambivalent zu beurteilen seien. *Claudia Baumgart-Ochse* verdeutlicht dies an den divergierenden Einstellungen des ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen) und der CUFI (Christians United for Israel) zum Boykottaufruf gegen Israel durch palästinensische Gruppen im Jahr 2005. Während der ÖRK eher positiv zu diesem Aufruf gestanden habe, habe die evangelikale Gruppe eher ablehnend votiert. Näherhin zeigen ihre Analysen allerdings, dass beide Gruppen sich mit starken Wertungen zurückhielten, weil beide nicht nur ihre dogmatischen Grundeinsichten, sondern auch die konkrete politische Lage in das Urteil einbezogen hatten. Schließlich gebe es bei beiden Gruppen auch Minderheitsvoten in die jeweils andere Richtung. Damit ist ihre Analyse zwar kein starker Beleg für die Ambivalenzthese, denn weder weichen die Ergebnisse diametral voneinander ab noch ist klar, welches Votum positiv bzw. negativ zu bewerten wäre. Wohl aber steht sie dafür ein, dass angewandte Friedensethik auf ein Überlegungsgleichgewicht zielt und daher dynamisch und nicht dogmatisch verfährt [27:120].

Sarah Jäger analysiert grundsätzlicher, dass beide großen Kirchen mit all ihren Unterschieden im Frömmigkeitsstil sich als zivilgesellschaftliche Akteure betätigten. Indem Jäger dezidiert von »Lobbyisten« [27:140] spricht, lokalisiert sie sich eher in der Öffentlichen Theologie als im Öffentlichen Protestantismus. Am Münchner Konzept moniert sie, dass die Fokussierung allein auf die eine Vermittlungsaufgabe »zentrale Wissensbestände« [27:143] der Kirchen nicht hinreichend zur Geltung brächte – nämlich das Wissen um Gesetz und Evangelium, das sie dann wie folgt friedensethisch konkretisiert: als Warnung vor starken und eindeutigen Wertungen, als Entlastung von utopischen Ansprüchen und als Gewissheit, dass das eigene Leben nicht sinnlos sei, selbst wenn manche Ziele nicht erreicht würden [27:144 f.]²⁸.

Wie sich eine Kirche nun in einem autokratischen Staat verhalten solle und könne, wird von *Thomas Bremer* und *Maria Toropova* am Beispiel der russisch-orthodoxen Kirche und ihrer Leitidee der *Symphonia* untersucht [27:160 f.]. Während der Zusammenbruch der Sowjetunion zu einer Renaissance der Religion geführt habe, von der auch die russisch-orthodoxe Kirche profitiert habe, die sich als liberaler Akteur profiliert habe, seien inzwischen deutlich konservativere Stimmen in Politik und Gesellschaft wie auch in der Kirche zu hören, so dass die Kirche nunmehr gespalten sei. In ihr werde also »eine breite Palette an Meinungen vertreten« [27:167], was dazu führe, dass man sich nur grundlegend zu politischen Fragen äußere und ausbalancierte Positionen formuliere. Dennoch werde tendenziell der Konservatismus dominanter.

Das Ergebnis dieses Bandes ist ernüchternd. Die politische Großwetterlage habe sich in den letzten Jahren geändert, eine konservative Wende und die Renaissance autokratischer Herrscher erschweren die Implementierung der Rede vom gerechten Frieden, zumal dieses Konzept eine deutlich liberale Handschrift trage. Politisch müsse man sich also auf Gegenwind einstellen, somit entweder Kompromisse eingehen oder aber auf Zeit spielen. Wer nun die Hoffnung auf zivilgesellschaftliche Impulse durch die Kirche und ihr Orientierungswissen setze, wird abschließend von *Matthias Dembinski* informiert, dass auch die zivilgesellschaftlichen Akteure nicht mehr alle linksliberal eingestellt seien und dass auch die Kirchen unterschiedliche Strömungen in sich vereinten und daher ebenso auf Kompromisse werden abzielen müssen [27:184 f.]. Aber war es nicht die Leistung der Denkschrift, dass sie es trotz aller Divergenzen geschafft hat, einstimmig ein Votum abzugeben, das friedensethisches Orientie-

²⁸ Während Jägers konzeptionelle Abgrenzung vom Öffentlichen Protestantismus klar ist, bleiben die vorgestellten Impulse blass. Denn auch Reiner Anselm mahnt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium an [6:60 f.] und rekurriert auf die Warnung vor einer utopischen Selbstüberschätzung [8:147].

rungswissen enthält? Dann würde das Ergebnis dieses Bandes lauten, dass die konservative Wende der letzten Jahre auch diesen Konsens habe hinfällig werden lassen. Aber wäre das nicht eine Kapitulation vor der Kraft des Faktischen?

6.) Mit der Rede von der rechtserhaltenden Gewalt vertritt die Denkschrift einen Rechtspazifismus: Man hat ein klares Nein zum Krieg ausgesprochen, zugleich aber auch ein klares Ja dazu, den Rechtsstaat notfalls mit Gewalt zu verteidigen. Doch welche Form von Gewalt ist damit legitimiert? Diese Frage wurde in einem Dialog zwischen katholischen und mennonitischen Christen intensiv erörtert. Gibt es Formen der rechtserhaltenden Gewalt, die auch von den Friedenskirchen akzeptiert werden können? Mit welchen Mitteln darf ein Staat seine Bürger vor Krieg und Gewalt schützen? Als Antwort wurde das Konzept des »Just Policing« entwickelt. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen Polizei und Militär, die sich eben nicht nur in ihrem Wirkungsfeld (Polizei nach innen, also auf die eigene Gesellschaft – Militär nach außen, also auf andere Staaten), sondern auch hinsichtlich ihrer Wirkmittel (leichte – schwere Waffen), ihrer Ziele (Recht und Ordnung erhalten oder wiederherstellen – den Gegner besiegen oder zumindest kampfunfähig machen) und ihrer Gewaltaffinität (nur zur Selbstverteidigung – zur letalen Bekämpfung von Kombattanten) unterscheiden. Der Vorschlag lautet, auch die Militärgewalt auf solche Polizeimaßnahmen zu begrenzen: Nur Polizeigewalt sei mit der Friedensbotschaft der Bibel vereinbar. – Das ist ein klarer Kompromissvorschlag, den auch die Denkschrift andeutet, indem sie davon spricht, dass militärische Zwangsmittel nur noch »als eine Art internationaler Polizeiaktion nach den Regeln der UN-Charta denkbar« seien [1:104]. Dementsprechend setzen sich die Autoren des sechsten Bandes mit diesem Konzept auseinander. Näherhin gibt es drei Perspektiven. Zum einen wird der theologische Impuls verteidigt und präzisiert, zum anderen wird er aus der Sicht der Sicherheitspolitik und des Militärs analysiert und drittens werden die Implikationen für die Polizei beleuchtet.

Beginnen wir mit den beiden theologischen Stimmen. *Fernando Enns* betont, dass »Just Policing« eine Verbindung zwischen dem Frieden und der restaurativen Gerechtigkeit herstelle. Bei dieser Ausprägung von Gerechtigkeit gehe es »um die Möglichkeit einer gemeinsamen Zukunft angesichts geschehenen Unrechts.« Tätern und Opfern solle ein neues Zusammenleben ermöglicht werden – und das funktioniere nicht durch eine Siegerjustiz, sondern durch die »Heilung sozialer Verletzungen« [28:143]. Da militärisches Denken auf einen Sieg fokussiert sei, sei es untauglich [28:150]. Polizeiliche Maßnahmen zielten hingegen auf Deeskalierung und auf die Einbeziehung aller Beteiligten [28:147 f.], daher seien sie zielführend. Auch *Heinz-Gerhard Justenhoven* hält

diesen christlichen Impuls für weiterführend, moniert jedoch, dass die Staatenwelt hinter den eigenen Vorgaben, die selbst in die Richtung des »Just Policing« tendieren, zurückbliebe [28:124]. So wolle man einerseits eine internationale Rechtsordnung, um Regularien für die Lösung von Konflikten zu haben, sei aber andererseits nicht bereit, sich diesem Recht selbst zu unterwerfen – und ohne ein funktionierendes Rechtssystem könne die polizeiliche Gewalt nicht funktionieren [28:128]. Damit wird der »Schwarze Peter« an die Politik gegeben: Dass »Just Policing« in der Realität nicht funktioniere, liege nicht am christlich ausgerichteten Konzept, sondern an den Nationalstaaten, die sich nicht an das Recht binden ließen, sondern ihre Souveränität wahren wollten.

Die politische Perspektive sieht das anders. So legt *Ines-Jacqueline Werkner* dar, dass die Trennung von Polizei und Militär erstens heute so nicht mehr gegeben sei und dass zweitens die Unterschiede dazu führten, dass die jeweiligen Gewaltformen ein typisches Profil mit Vor- und Nachteilen hätten. Das erste Argument besagt, dass es drei Zwischenformen gebe, nämlich: die »Konstabulierung [...] der Streitkräfte«, internationale Einsätze der Polizei sowie »die Zunahme von hybriden Einsatzkräften« [28:19 f.]. *Nina Leonhard* verdeutlicht das erste Argument aus der Bundeswehrperspektive: Weil Polizei wie Militär das staatliche Gewaltmonopol verwalteten, richteten sie sich auch nach den staatlichen bzw. politischen Vorgaben. Nicht das Militär, sondern die Gesetze bzw. die Einsatzregeln gäben die Intensität wie die Extension der Gewaltmittel vor [28:80 f.]. Die beobachteten Zwischenformen resultierten demnach aus den veränderten Anforderungen bzw. den politischen Reaktionen darauf. Werkners zweites Argument entspringt einer empirischen Analyse des Afghanistan-einsatzes, die typische Stärken und Schwächen aller drei Einsatzkräfte offenbare: Das Militär könne in hoch gefährlichen Situationen für Sicherheit sorgen, aber es könne den Konflikt nicht lösen und verursache viele zivile Opfer [28:27]. Die Polizei sei demgegenüber weitaus bürgernäher und nicht so gewalttätig, aber dazu auf ein sicheres Umfeld angewiesen [28:37]. Die Gendarmerie als hybride Zwischenform werde wie das Militär wahrgenommen, sei aber nicht so effektiv, vereinige also beide Nachteile [28:40]. Die Schlussfolgerung lautet, dass die drei Formen einander nicht ersetzen können. Wer auf militärische Gewalt verzichten wolle, könne sie demzufolge nicht durch Polizeigewalt ersetzen, sondern müsse die Rahmenbedingungen so ändern, dass Polizeigewalt effektiver werden könne. Und so mündet Werkners Analyse in die Forderung einer Verstärkung der Prävention [26:44], nur so könne der Ausbruch massiver Gewalt, die dann nur noch militärisch zu bändigen sei, verhindert werden – und das durchaus mit den Maßnahmen der Polizei [28:44].

Wie klingt die Forderung nach »Just Policing« für die Polizei? *Werner Schiewek* stimmt der Behauptung von Justenhoven und Werkner zu, dass die

Polizei auf eine befriedete Gesellschaft angewiesen sei, in der sie dann, eher nach dem Paradigma der elterlichen Gewalt als dem des Kämpfers, agiere [28:57]. Folglich sieht auch Schiewek ein komplementäres Verhältnis zwischen der polizeilichen und der militärischen Gewalt [28:71]. Die Polizei verstehe sich dabei als Freund und Helfer [28:58 f.] und Sorge dafür, dass die einzelnen Fälle von Rechtsbruch gestoppt würden. Polizeiintern stehe das »Just Policing«, so präzisiert *Hans-Joachim Heintze*, daher nicht primär für eine Begrenzung (just = nur), sondern für eine ethische Ausrichtung der Polizeimaßnahmen (just = gerecht) [28:99]. *De iure* werde diese Gerechtigkeit vornehmlich durch die nationalen Gesetze und bei internationalen Einsätzen zudem durch das Völkerrecht und damit durch die Menschenrechte normiert [28:104]. Aber das schließe natürlich nicht aus, dass Polizisten faktisch durch das Leitbild des »Just Policing« eine ethische Orientierung erhalten könnten [28:64], schließlich seien Polizisten, Schiewek folgend, zumeist durch konventionelle Moralvorstellungen geprägt, würden sich also primär an den geltenden Gesetzen und an einer »Cop-Culture« orientieren [28:60 f.]. Das sei keineswegs zu kritisieren, wohl aber könnten hier Verbesserungen erzielt werden und zwar nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern auch mit Blick auf die organisationskulturelle Unterstützung [28:65 f.].

Sofern also »Just Policing« ethische Standards für Polizisten formuliert, ist es freundlich aufgenommen worden. Als Beschränkung der Militärgewalt auf das Maß der Polizei hingegen ist es mit zwei Argumenten zurückgewiesen worden. Fernando Enns moniert, dass diese Zurückweisung in sich unschlüssig sei, weil man einesteils behauptete, es würde nicht funktionieren, andererseits ebenso behauptete, man würde längst so arbeiten – und genau das sei widersprüchlich: Was nicht klappe, könne man nicht umgesetzt haben [28:135 f.]. Diese polemische Antwort ist nicht völlig von der Hand zu weisen, weist sie doch auf ein typisches Reaktionsmuster hin, das dazu führt, sich nicht weiter mit der Leitidee beschäftigen zu müssen. Aber die Rede von dem komplementären und sukzessiven Verhältnis zwischen militärischer und polizeilicher Gewalt, die nicht substituierbar sind, bleibt doch von dieser Polemik unbetroffen. Wäre dann die Reduktion der Staatsgewalt auf Polizeimaßnahmen dennoch überzeugend?

7.) Wer wie die Denkschrift den Rechtspazifismus befürwortet, steht vor der Frage, wie man im persönlichen, im gesellschaftlichen und im politischen Bereich mit Streit und Konflikten umgehen soll. Es gibt einen breiten Konsens innerhalb der Friedensethik, dass Konflikte keineswegs schlecht sind. Nicht das Vermeiden oder Beschweigen von Konflikten, sondern ein friedlicher und konstruktiver Umgang mit ihnen ist daher das Leitbild der Friedensethik. Dementsprechend hat die zivile Konfliktbearbeitung den Vorrang gegenüber dem Ein-

satz militärischer Gewalt. Der Begriff »zivile Konfliktbearbeitung« steht dabei, wie *Ines-Jacqueline Werkner* klar definiert, erstens für gesellschaftliche Akteure, zweitens für ein gewaltfreies bzw. unbewaffnetes Vorgehen und drittens für einen Prozess, der auf Gewaltverzicht und auf die Einsicht der Protagonisten zielt [29:4]. Der siebte Band bietet eine aktuelle Bestandsaufnahme sowie den »Versuch, vor dem Hintergrund der Breite der Handlungsbereiche, Maßnahmen und Akteure zivile Konfliktbearbeitung konkreter zu fassen, zu ihrer Operationalisierung beizutragen und friedensethische Prüfsteine zu entwickeln.« [29:8]

Am Beginn steht ein Rekurs auf den alttestamentlichen Befund durch *Walter Dietrich*, der biblische Narrative vorstellt, um zu belegen, dass es in der Bibel gewaltaffine wie gewaltfreie Konfliktlösungen gebe [29:13] und dass sowohl die menschlichen Protagonisten wie Gott auf beide Weisen agierten. Allerdings vollziehe die Bibel im Laufe der Geschichte eine Pazifizierung sowohl Gottes wie Israels [29:32], so dass die gewaltarme Konfliktlösung auch aus biblischer Perspektive zumindest das Achtergewicht trage.

Die folgenden Aufsätze sind an der Praxis orientiert. Sowohl *Ute Finckh-Krämer* wie *Martin Quack* streichen heraus, dass die zivile Konfliktbearbeitung auf allen Ebenen [29:42 f.] sowie in allen Phasen einer Auseinandersetzung [29:63] erfolgreich sein könne. An ihre Grenzen stoße die friedliche Konfliktbearbeitung dort, wo die zivilen Akteure nicht handeln könnten, sei es, dass die materielle Not alles dominiere, sei es, dass es keine Zivilgesellschaft gebe oder sei es, dass die Akteure als parteiisch wahrgenommen würden [29:45 f.]. Nicht das Gewaltniveau eines Konfliktes, sondern bestimmte gesellschaftliche Rahmenbedingungen würden demzufolge die Arbeit der Friedensgruppen limitieren. Als weitere Probleme benennen die beiden Autoren die begrenzten finanziellen Ressourcen [29:46] und vor allem den dahinter stehenden mangelnden politischen Willen, auf diese Akteure und ihre Arbeitsweise zu setzen [29:63 f.]. Die Sicherheitspolitik habe leider immer noch Vorbehalte gegenüber einer am Frieden orientierten Logik und der daraus erwachsenden Handlungsweise. Auch *Christine Schweitzer* betont, dass die verschiedenen Akteure ihre unterschiedlichen Stärken und Schwächen hätten. Näherhin richtet sie den Fokus auf die lokalen Akteure, die vor allem wegen ihrer Glaubwürdigkeit, ihres Insiderwissens, sowie ihrer langfristigen Einbindung in die Region sehr hilfreich in allen Phasen eines Konflikts sein könnten [29:73 ff.]. Ihre Grenzen lägen darin, dass sie als parteilich angesehen werden könnten, kaum geschützt seien und nur über wenige Ressourcen verfügten [29:81 f.]. Genau an diesen Stellen lägen die Vorzüge internationaler Akteure.

Das spricht für einen vernetzten Ansatz der unterschiedlichen Akteure, der nach Überzeugung von *Winfried Nachtwei* in der Politik und vor allem in der

Bundeswehr längst Einzug gehalten habe [29:115 f.]. Zwar sei moniert worden, dass der Begriff »vernetzter Ansatz« überstrapaziert worden und dass es zu einer feindlichen Übernahme der zivilen Kräfte durch die Bundeswehr gekommen sei [29:116], dennoch sei die Einsicht, dass nur ein ressortgemeinsamer Ansatz in allen Phasen eines Konflikts hilfreich sei, präsent geblieben. Vor allem die Bundeswehrsoldaten wüssten um »die begrenzte Wirksamkeit militärischen Handelns« [29:117], sie könnten bestenfalls ein sicheres Umfeld durch militärische Maßnahmen herstellen, in dem dann zivile und gesellschaftliche Kräfte eine friedliche Lösung prozedural verwirklichen könnten. Klare Absprachen und die Koordination der jeweiligen Handlungsoptionen seien daher wünschenswert – und keine Alleingänge mit dem »Anspruch der politischen Globalalternative« [29:124]. Nachdem die Bundeswehr diese Lektion wohl weitgehend gelernt habe, kritisiert der »Grüne« Nachtwei damit die überzogenen Ansprüche mancher ziviler Akteure, die meinten, in jedem Fall auf Militär verzichten zu können.

Demgegenüber ist *Martina Fischer* strenger in ihrer Bewertung der deutschen Politik. Sie moniert, dass vor allem das Auswärtige Amt zwar sehr pointierte und teilweise weiterführende Grundsätze aufgestellt, aber leider nicht hinreichend konkrete Schritte daraus abgeleitet habe [29:143]. So werde erst die Praxis erweisen, ob bzw. wie stark diese Theorie auch umgesetzt worden sei [29:155]. Ein wenig Theorie will auch *Rebecca Gulowski* beisteuern, indem sie auf *JACQUES DERRIDA* und *AXEL HONNETH* rekurriert. Zivile Konfliktbearbeitung könne demnach von Derrida lernen, dass es keine vollständige Gerechtigkeit geben könne, weil es immer eine Diskrepanz zwischen Regel und Fall, kontingenten Faktoren und Handlungsbedarf gebe [29:91 f.]. Von Honneth könne sie lernen, dass Gerechtigkeit nicht abstrakt, sondern als Beziehungsgeschehen (von Anerkennung) funktioniere [29:99 f.]. Für die Umsetzung heiße das, Partizipation, Rekonstruktion und Reflexion einzubeziehen [29:106].

Dass dieser Ausblick in die politische Praxis die Reihe beschließt, entspricht, wie *Heinz-Günther Stobbe* in seiner Zusammenfassung festhält, dem Gefälle der Friedensethik und auch der Denkschrift, die eben Orientierungswissen für die Praxis anbieten und umgekehrt ihre Leitideen auch von der Praxis her überprüfen lassen wolle [29:161 f.]. Leider hält nur er in diesem Band fest, dass auch Religionen als zivile Akteure tätig seien und durch ihre Bildungsarbeit wie durch ihre Vernetzung den Frieden förderten [29:170 ff.].

Trotz einiger genannter Schwächen verdient das Projekt der FES*t* insgesamt Lob und Anerkennung. Hier ist eine umfassende Würdigung des Konzepts »gerechter Friede« vorgelegt worden, das sowohl theologisch wie politisch analysiert und kommentiert worden ist, wobei ein theologisch liberaler Grundton die

theologischen Beiträge dominiert, während politisch auch deutlich kritische Stimmen zu Gehör gebracht worden sind. Dass innerhalb von vier Jahren 24 Bände veröffentlicht werden konnten, ist eine herausragende Leistung, die wohl vor allem von Ines-Jacqueline Werkner und Sarah Jäger erbracht worden sein dürfte.

Allerdings ist auffällig, dass, wie es Heinz-Günther Stobbe im letzten Beitrag des abschließenden Bandes angemerkt hat, der zivile Akteur Kirche kaum thematisiert worden ist – im Gegensatz zum Hirten Schreiben der deutschen katholischen Bischöfe, die im dritten Kapitel programmatisch von der Kirche als »Sakrament des Friedens« sprachen. Dieses Manko ist durch das im Jahre 2019 für die Synode der EKD in Dresden veröffentlichte »Lesebuch« behoben worden. Es soll »das Leitbild des gerechten Friedens in der Vielfalt der Bezüge [...] entfalten.« [3:15] Angesichts einer seit 2007 veränderten Situation wie der gebliebener Zentralstellung der Friedenthematik für die christlichen Kirchen solle geistlich wie theologisch, kirchlich wie politisch die Botschaft Jesu von der Gewaltfreiheit weitergedacht und als Grundkonsens festgehalten werden [3:20 f.]. Nachdem auch hier viele der bereits referierten Autoren sich in vier Kapiteln noch einmal zu den grundsätzlichen Themen – eher zusammenfassend – geäußert haben, beginnt das fünfte Kapitel unter der Überschrift »Geistliche Praktiken« mit einem Aufsatz von *Marco Hofheinz*, in dem er festhält: »Friedenethik hat nicht nur nach der Legalität und Legitimität von Krieg und Gewalt zu fragen, sondern auch nach den Praktiken des Friedensstiftens. Eine christliche Friedenethik wird dabei den Gottesdienst und die gottesdienstlichen Praktiken nicht außer Acht lassen dürfen.« [3:275] Gut evangelisch wird nicht die Kirche, wohl aber der Gottesdienst von Hofheinz ins Zentrum gestellt – im Rückgriff auf die Denkschrift, die ebenfalls auf den Gottesdienst und das Friedensgebet verwiesen hat, in dem der Friede Gottes bezeugt und vergegenwärtigt werde [1:39 f.]. Mit JOHN HOWARD YODER betont Hofheinz die durchaus politische Dimension des Gottesdienstes, in dem der Friede Gottes nicht nur verkündigt, sondern auch in »fünf Kernpraktiken der Kirche« vorgelebt werde: die gemeindlichen Vergebungspraxis, das Brotbrechen, die Taufe, der Aufbau der Gemeinde durch die Charismen ihrer Glieder und die Entscheidungsfindung über das konsensuale Herausarbeiten des Willens Gottes [3:273]. So sei die gottesdienstliche Gemeinde selbst eine »Polis« [3:276].

Vier weitere Autoren entfalten diesen Ansatz. *Hans G. Ulrich* blickt auf das Friedensgebet, das den inneren Frieden realisiere und bezeuge und damit den äußeren Frieden präfiguriere [3:283]. Das Friedensgebet stehe für Gewaltlosigkeit ein, indem es alle Gewalt Gott überlasse. Zudem signalisiere ein solches Leben aus der Versöhnung mit Gott für die Bürgergemeinde ein Zusammenleben, »das darauf beruht, dass sich Menschen in dem allen gewährten Frieden

zusammenfinden und nicht eine Gemeinschaft bilden, die per se gegen andere zu behaupten ist« [3:285]. Dieses theologische Ineinander von Leben in der Versöhnungswirklichkeit Gottes und der zeichenhaften Verwirklichung von Frieden entdeckt *Stefan Heuser* auch im Friedensgruß: Dieser vertraue die Gemeinde dem Frieden Gottes an [3:289 f.] und spreche so die eschatologische Wirklichkeit in die jeweiligen Lebensgeschichten. Als liturgische Geste empfiehlt Heuser den Händedruck, der seit alters den Verzicht auf Gewalt kenntlich mache [3:292]. *Christine Schliesser* konturiert den Begriff der Versöhnung, indem sie ihn mit den Begriffen Sünde, Schuld und Beichte verbindet und dann konkret als »Befreiung aus der Selbstverkrümmung« definiert [3:297]. Allerdings sei solche Vergebung »kein Automatismus«, sondern das »Wunder eines Neuanfangs« [3:298], und das gelte auch für die sozialetischen Konsequenzen, die Schliesser an einer Versöhnungsinitiative in Ruanda nach dem Völkermord veranschaulicht. Abschließend interpretiert *Matthias Zeindler* das Herrenmahl, und auch er setzt wieder einen spirituellen und einen ethischen Schwerpunkt. Zunächst sei das Mahl eine Einladung Jesu Christi, der die Teilnehmenden »zur Gemeinschaft verbindet«, dann aber auch eine Verpflichtung »zu einem Leben für wirtschaftliche Gerechtigkeit« [3:307].

Im sechsten und letzten Kapitel des Lesebuches werden Erfahrungen aus der Friedensarbeit geschildert. Es ist sehr erfreulich, dass zahlreiche Friedensgruppen ihr konkretes Engagement hier schildern und auf die jeweilige innovative Kraft für ein Leben in Frieden entfalten können – sowohl im nationalen wie im internationalen Bereich, sowohl in kleinen Gruppen wie in gesellschaftlichen und politischen Kontexten. Eine hilfreiche Auflistung mit der »Übersicht über die Arbeit der Evangelischen Friedensarbeit und der Konferenz der Friedensarbeit im Raum der EKD« [3:409] schließt den Band ab. Mit seiner umfassenden Bestandsaufnahme der sowohl spirituell wie politisch gelebten Glaubenspraxis bietet das Lesebuch eine hilfreiche Ergänzung zu den wissenschaftlichen Erörterungen in den FESt-Büchern.

Summary

The peace memorandum of the German Protestant Church (Evangelische Kirche Deutschland; EKD) of 2007 triggered several debates. Ines-Jacqueline Werkner and Sarah Jäger of the Protestant Institute for Interdisciplinary Research (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft; FESt) in Heidelberg clustered these debates into 24 volumes, focusing on four thematic priorities:

1. Fundamental Questions (Grundsatzfragen): What is behind the paradigm shift towards just peace brought forward by the EKD and what is its function in social discourse?
2. Questions of Violence (Fragen zur Gewalt): How does promoting just peace align with the threat and application of military violence, which has been declared acceptable by the memorandum because it is supposed to preserve justice?
3. Peace and Justice (Frieden und Recht): How is justice in the tension field of law, ethics, and national/international politics defined in the memorandum which embraces the idea of legal pacifism?
4. Today's Political and Ethical Challenges (aktuelle politisch-ethische Herausforderungen): Is the EKD's concept of 2007 still up to date when taking new security and social challenges into account?