

Grundzüge christlicher Friedensethik

Leitfragen

- Wo kann christliche Friedensethik Soldaten bei Auslandseinsätzen moralische Orientierung bieten?
- Wie hat sich christliche Friedensethik entwickelt?
- Welche Positionen vertreten die Kirchen in aktuellen Fragen?
- Was sind aus der Sicht christlicher Sozialethik konzeptionell neue Herausforderungen für eine zukunftsfähige Friedensstrategie?
- Wo sind die Kirchen selbst für Frieden aktiv und welche Bedeutung kommt diesem Engagement im Verhältnis zu Militäreinsätzen zu?

1. Einführung

Das Ideal des Friedens spielt in nahezu allen Religionen eine zentrale Rolle.¹ Nach christlichem Verständnis ist das Engagement für die Überwindung von Konflikten eine notwendige Konsequenz des Glaubens an Gott. Denn dieser vereint als universal, alle Partikularismen überschreitender Gott alle Völker in einer Menschheitsfamilie und schützt als barmherziger Gott in besonderer Weise das Recht der Schwachen und Unterdrückten. Friedensstiftung wird so zur Bewährungsprobe für die Lebenskraft des Glaubens. Die Versöhnung mit Gott befähigt zur Versöhnung mit den Menschen und umgekehrt. Dem Anspruch nach ist die ganze Geschichte Gottes mit seinem Volk ein „Projekt zur Überwindung der Gewalt [...], die Auffassung von der Gegenwart Gottes und das Gottesbild sind von dieser Dynamik nicht zu lösen“ (Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 38). Friedensethik betrifft die Mitte des christlichen Selbstverständnisses und damit der Kirche.

Trotz des universalen Friedensauftrags ist die Geschichte des Christentums voller Gewalt. So ist es in der Forschung umstritten, ob die monotheistischen Religionen tatsächlich zu Frieden und Gewaltlosigkeit beitragen oder ob nicht jenseits der Appelle für Versöhnung gerade das Bewusstsein, dass der eigene Gott einzig und der eigene Glaube unbedingt wahr seien, oft zur Ursache von Gewalt wurde und wird. Das Absolutsetzen des je eigenen Sinn- und Moralsystems in den monotheistischen Religionen bietet einen steten Konfliktstoff. Möglicherweise verbirgt sich kulturgeschichtlich auch hinter der Tradition des rituellen Opfers eine verdeckte Neigung zu Gewalt (Girard 2006; Palaver 2004). Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit christlicher Friedensethik muss auch solche Fragen und Ambivalenzen (vgl. Assman 2003; Altner 2003) kritisch prüfen.

Für eine aufgeklärte Religion

Eine aktuelle Herausforderung christlicher Friedensethik ist die Theorie des „clash of civilisations“ (Huntington 2002), der zufolge die globalen Konflikte des 21. Jahrhunderts wesentlich aus dem

¹ Dabei gibt es jedoch zugleich charakteristische Unterschiede zwischen den Weltreligionen, die sich wechselseitig ergänzen und befruchten können. Berühmt wurde beispielsweise Gandhis Verknüpfung des hinduistischen Prinzips „Ahimsa“, Gewaltlosigkeit, mit dem biblischen Ideal der Feindesliebe. Zur komplexen Überlagerung interreligiöser, interkultureller und gesellschaftswissenschaftlicher Zugänge in der Friedensforschung vgl. Ansonge 2010; Altner/Michelsen 2003; Girard 2006; Heidenreich 2006; Heinrich 2006; Küng 2001; Küng/Kuschel 2001.

Kampf der Kulturen – und damit auch der Religionen – um Selbstbehauptung entstehen. So scheint es zunächst durchaus eine plausible Diagnose, dass die Auseinandersetzung zwischen „christlichem Abendland“ und arabisch-islamischen Kulturen im Zentrum gegenwärtiger Weltkonflikte steht. Zugleich gibt es jedoch gute empirische Gründe, diese These zurückzuweisen: Oft konnten und können unterschiedliche Religionen und Kulturen über Jahrhunderte friedlich zusammenleben. Erst wenn eine Instrumentalisierung und Ideologisierung hinzukommt, wird der Gegensatz politisch relevant und potenziell explosiv (Müller 2003: S. 27-49; Sen 2007). Religion ist in der Regel nicht Ursache, sondern Eskalationsfaktor von Gewalt (Rittberger/Hasenclever 2001: S. 161-163 u. S. 180-193). Dennoch müssen sich die Religionen heute selbstkritisch prüfen, ob sie konsequent zu Toleranz, Versöhnung, Frieden und Gewaltlosigkeit befähigen.² Sie müssen sich aktiv dagegen wehren, als Begründung von Kriegen geglaubt, gelehrt oder missbraucht zu werden.

Es braucht aufgeklärte Religion, um die Inanspruchnahme des Islams für Terrorismus ebenso zurückzuweisen wie die Suche nach europäischer und christlicher Identität als verborgenes Motiv für eine „Islamophobie“. Die Religionen haben hier im Vorfeld der Friedenssicherung eine Bringschuld: „Kein Friede zwischen den Nationen ohne Friede zwischen den Religionen. Kein Friede zwischen den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen.“ (Küng 1990: S. 102f.; vgl. auch Altner 2003: S. 81-96) Die Analyse von religiösen Denkmustern, die zur Eindämmung oder zur Legitimation von Gewalt führen, ist ein notwendiger Bestandteil der Verteidigung freiheitlicher Demokratien. Sie ist gleichermaßen eine wissenschaftliche, pädagogische und gesellschaftliche Aufgabe (Heinrich 2006; Beestermöller 2007: S. 335-339). Sollen die Religionen friedensstiftend sein, dürfen sie sich der kritischen Betrachtung ihrer Ambivalenzen nicht entziehen. In jedem Fall ist der Faktor Religion jedoch in hohem Maße relevant, um die gegenwärtigen Weltkonflikte zu verstehen und zu bewältigen. Insbesondere der internationale Terrorismus kann nicht allein mit militärischen Mitteln besiegt werden.

Gewonnene Kriege sind noch nicht gewonnener Frieden

Der Frieden und die Achtung der Menschenwürde sind heute durch die „Enthegung des Krieges“ (Münkler 2002) durch Terrorismus, *warlords* und Staatenzerfall in neuer Weise gefährdet. Die traditionelle Sicherheitspolitik bietet darauf keine hinreichenden Antworten. Neue Formen einer vorsorgenden, eng mit politischen und zivilgesellschaftlichen Initiativen verwobenen Friedenssicherung sind nötig. Dabei kommt internationalem Recht, interkultureller Kompetenz und menschlicher Versöhnungsfähigkeit eine Schlüsselbedeutung zu, um nicht nur den Krieg, sondern auch den Frieden zu gewinnen. Nach christlicher Auffassung umfasst Friede auch Versöhnung und vielfältige Dimensionen, die weit über das militärische und politische Handeln hinausgehen. Hier liegt eine spezifische Aufgabe der Kirchen, die beispielsweise in der Aussöhnung mit Polen nach dem Zweiten Weltkrieg in exemplarischer Weise auch tatsächlich wahrgenommen wurde.

Gegenwärtig ist die sicherheitspolitische Rolle Deutschlands in einem starken Wandel begriffen. Wir gleiten im Rahmen der militärischen Bündnisse in eine aktive Rolle hinein. Dafür gibt es gute Gründe, die auch aus der Sicht christlicher Ethik Gewicht haben: Deutschland kann heute nicht hinreichend territorial an den Landesgrenzen und rein reaktiv verteidigt werden. Der Übergang zwischen Verteidigung und Prävention ist fließend geworden. Die Sicherung der Menschenrechte und das Bekenntnis zu ihrer weltweiten Verteidigung erfordern bisweilen ein aktives Eingreifen (Hoppe 2004; Hinsch/Janssen 2006, 229-253). Zugleich können humanitäre Interventionen in

² Nach christlicher Überzeugung bedeutet das nicht, auf einen eigenen Standpunkt zu verzichten. Toleranz braucht die Fähigkeit mit Differenzen umzugehen. Kulturelle und religiöse Identitäten sollen nicht verwischt, sondern als Bereicherung wahrgenommen werden; das stellt hohe Ansprüche an die Fähigkeit zur Reflexion sowie an das stete Bemühen um Bildung und Dialog (Lähmann 2001: S. 217-238; Leimgruber 2007).

empfindlicher Weise als Einmischung in nationale Souveränität verstanden und für politische Zwecke missbraucht werden. Im schlimmsten Fall können sie sogar zu einer Verlängerung von Konflikten beitragen. So ergeben sich friedensethisch und politisch viele offene Fragen (Beestermöller 2003b).

Die Friedensbotschaft Jesu bedarf je neu der Übersetzung in die eigene Zeit, um glaubwürdig gelebt und politisch als befreiende Kraft entfaltet zu werden. Eine wichtige Übersetzung ist die Achtung der unbedingten Würde aller Menschen, unabhängig von nationaler, geschlechtlicher oder religiöser Zugehörigkeit. Dieser Gedanke hat sich in modernen Demokratien als Grundlage für ein friedliches Zusammenleben bewährt und kann letztlich als „das Geheimnis des Friedens“ bezeichnet werden (Johannes Paul II. 1998; Johannes Paul II. 2002). Die Kirchen können diesen Grundsatz nur glaubwürdig vertreten, wenn sie ihn auch im Inneren konsequent akzeptieren.

Die Kirchen sind mit ihrer Friedensethik selbst Teil eines vielschichtigen Lernprozesses, der in Deutschland und weltweit stattfindet. Nur als Mitlernende können die Kirchen die Orientierungskraft der christlichen Tradition in angemessener Weise entfalten. Kompetente Urteile in friedenspolitischen Fragen sind dabei schon aufgrund der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36)³ nicht unmittelbar aus biblischen oder anderen theologischen Quellen abzuleiten. Christliche Friedensethik kann Sachkompetenz in den komplexen Fragen von Völkerrecht, militärischen Strategien, psychologischen Verhaltensanalysen oder interkultureller Kommunikation nicht ersetzen, sondern nur ergänzen und auf Ziele hinordnen. Friedensethik muss sich beständig weiterentwickeln. Seit den 1960er-Jahren gibt es interdisziplinäre Friedensforschung an kirchlichen oder kirchlich mitgetragenen Instituten. Wichtige Einrichtungen sind heute u. a. das in Hamburg angesiedelte „Institut für Theologie und Frieden“, das Wiener „Institut für Religion und Frieden“ oder die „Arbeitsgemeinschaft Friedensforschung“ in Kassel.

Wie wirksam sind theologische Überlegungen und kirchliche Initiativen?

Durch das beständige Einfordern der ethischen Perspektive, vertiefte Reflexionen sowie vielfältige diplomatische Aktivitäten setzen sich Papst, Bischöfe sowie kirchliche Experten und Laien für den Frieden ein. Die Wirkung dieser Initiativen ist schwer einzuschätzen. „Ein Friedensappell des Papstes oder der lokalen Bischofskonferenz allein bewirkt wohl keinen Waffenstillstand.“ (Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 42) Die eigentliche Bedeutung des christlichen Engagements lässt sich nur im Kontext der Friedensbewegungen verstehen, die nicht selten von Gläubigen mitgetragen wurden und werden. Die Friedensbewegungen haben Impulse für historisch bedeutsame Versöhnungsprozesse gesetzt – z. B. für die friedliche Wende in Mittel-Osteuropa 1989. Auch kirchliche Entwicklungsarbeit, die sich weltweit mit großem Engagement für Gerechtigkeit einsetzt, ist ein fundamentaler Beitrag zur Ermöglichung von Frieden. Der spezifisch christliche Beitrag zum Frieden kommt erst angemessen in den Blick, wenn man die Analysen und Strategien kontextualisiert, also auch soziokulturelle Zusammenhänge einbezieht. In der Praxis ist es vor allem in Ausrichtung auf Versöhnung und alle Menschen umfassende Humanität durch die der christliche Glaube den Soldaten und Soldatinnen bei Auslandseinsätzen moralische Orientierung bieten kann.

Merksatz: Friede ist zentraler Anspruch aller Religionen. In der Praxis ist ihre Wirkung jedoch oft ambivalent. Um sein friedensstiftendes Potenzial zu entfalten, muss sich das

³ GS steht für „Gaudium et spes“ (Freude und Hoffnung). Das sind die Anfangsworte der Pastoralkonstitution über die „Kirche in der Welt von heute“, die zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils 1965 veröffentlicht wurde und eine Art sozialetischer Verfassungsgrundlage der Kirche darstellt. Sie wird – wie bei lehramtlichen Dokumenten üblich – nach den ersten Worten des lateinischen Textes benannt. Im Folgenden werden Enzykliken in dieser Weise zitiert.

Christentum – wie alle Religionen – um ein zeitgemäßes, aufgeklärtes, an den Freiheitsrechten des Menschen orientiertes Verständnis von Frieden und Konflikten bemühen.

2. Biblische Perspektiven

Friede ist ein biblischer Kernbegriff. Er kommt im Alten Testament 135-mal und im Neuen Testament 48-mal vor (zum Folgenden vgl. DBK 2000, Nr. 12-33). Das Spezifische des biblischen Zugangs ist das Verständnis des Friedens als „Werk der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17) (Otto 1999; Biberstein 2004). Friede wird programmatisch mit Recht, Glück, Heil, Wohlergehen und Gemeinschaft, die alle als Aspekte des Begriffes „shalom“ aufgefasst werden können, zusammengedacht. Spannend ist die Bibel deshalb, weil diese umfassende Ausrichtung auf Frieden stets mit der menschlichen Neigung zu Gewalt konfrontiert wird. Der Mensch lebt nicht im Paradies; sein Alltag ist durch die ständige Gegenwart von Konflikt und Gewalt geprägt. Statt die Gewalt zu beschönigen, fragt die Bibel radikal nach ihren Formen und Ursachen. „Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt.“ (DBK 2000, Nr. 27) Schonungslos zeigt sie, wie der allgegenwärtige Hang des Menschen zur Gewalt die Ordnung der Schöpfung und des Zusammenlebens bedroht. Eine solche nüchterne Wahrnehmung der vielen Facetten von Gewalt ist die erste Voraussetzung für ihre humane Bewältigung.

Charakteristisch für die biblische Perspektive auf Krieg und Frieden ist die Vision einer vollständigen Überwindung der Institution des Krieges. Häufig wird dies mit dem Satz „Schwerter zu Pflugscharen“⁴ (Micha 4) verbunden (Schottroff 1984: S. 78-102). Dieses Bild wurde zum Symbol und programmatischen Leitsatz der Friedensbewegung. Christinnen und Christen schöpfen daraus die inspirierende Hoffnung auf Alternativen zur üblichen Sicht der Dinge, die nicht selten in den scheinbar ausweglosen Kreisläufen von Gewalt und Gegengewalt gefangen ist. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, dass die biblische Friedensbotschaft als eschatologische (endzeitliche) Verheißung zu verstehen ist, die erwartet wird, die sich aber nicht politisch herstellen lässt. Friede ist Geschenk, bleibt teilweise unverfügbar und das Streben nach ihm erfordert Geduld sowie die Anerkennung von Freiheit. Man kann den Frieden folglich nicht unmittelbar zum Gesetz machen. Selbst das biblische Gebot „Du sollst nicht töten“ (Ex 20) ist im originären Wortlaut kein allgemeines Tötungsverbot, sondern als „Du sollst nicht morden“⁵ zu übersetzen. Sein Zweck war, die Blutrache innerhalb der frühjüdischen Gesellschaft zu unterbinden (Hossfeld 2003).

Das Wesen der christlichen Botschaft kulminiert in der Feindesliebe, die nicht auf Wehrlosigkeit zielt, sondern auf „aktive Entfeindungs­liebe“ im Sinne einer Strategie, die den Feind als Freund gewinnen will (Lapide 1987). Die Aufforderung Jesu, wenn jemand „dich auf die rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin“ (Lk 6,29), meint keine gewaltsame Auseinandersetzung, sondern eine Situation der Beschämung (nämlich ein Schlag mit dem Handrücken, sonst wäre von der linken und nicht von der rechten Wange die Rede). Eine solche Geste der Verachtung weist man durch Selbstbeherrschung zurück und gerade nicht, indem man sich auf die Ebene gewaltsamer Auseinandersetzung einlässt. Das Motiv der Feindesliebe findet sich schon im Alten Testament, etwa in Form der Erzählung von David, der im Streit mit König Saul unablässig die Aussöhnung sucht und seine Chance, ihn zu beseitigen, nicht nutzt (1 Sam 24), sowie in dem Gebot, auch dem

⁴ „Schwerter zu Pflugscharen“ ist ein zur Redewendung gewordenes Teilzitat aus der Bibel, das das Ziel des Völkerfriedens durch weltweite Abrüstung und Rüstungskonversion ausdrückt. Ab 1980 wurde es zum Symbol staatsunabhängiger Abrüstungsinitiativen in der DDR, das auch Teile der westdeutschen Friedensbewegung übernahmen.

⁵ Das hebräische Verb *rasach* meint töten im Zusammenhang mit Brutalität (Ri 20,4) und Hinterlist (Ps 62, 4), was das Deutsche durch den Terminus „morden“ kennzeichnet; vgl. Köckert 2007, S. 76.

Esel des Feindes, wenn er in eine Grube gefallen ist, Hilfe zu leisten (Ex 23,4-5). Das Gebot der Feindesliebe ist die „Kulmination der Ethik Jesu“ (Gnilka 1986: S. 187). Sie begegnet dem Feind nicht in der Form des aggressiven Kräftemessens, sondern in der Bereitschaft zu Versöhnung, Gewaltverzicht und Schonung. Die Gesinnung der Feindesliebe bleibt jedoch nur so lange moralisch qualifiziert, als sie sich von Resignation und passiv-wehrloser „Sklavenmoral“ unterscheidet.⁶ Feindesliebe zielt auf Entfeindung und entspringt einer eigenen Art von mutiger Stärke.

Das aus der Tiefe des christlichen Glaubens erwachsende Ethos der Gewaltlosigkeit meint „eine aktiv-wandelnde, das Böse des Menschen in seiner Wurzel angreifende und überwindende Kraft“ (Korff 1985: S. 186). Bedingung für die Vereinbarkeit von kämpferischer und gewaltloser Gesinnung ist die Bereitschaft, dem Unrecht nicht auf Kosten anderer auszuweichen, sich nicht mit den Herrschenden, sondern mit den Leidenden zu solidarisieren. Auch wenn der kämpferische Impuls des christlichen Liebesprinzips – zumindest in den biblischen Texten – im Vorpolitischen bleibt, so ist es doch ein Ausgangspunkt „der Ereignisse und Prozesse, auf deren Nährboden vor allem die wirklichen politischen Veränderungen der Situation entstehen“ (Havel 1990: S. 39).

Merksatz: Die biblische Tradition versteht Frieden als ein Werk der Gerechtigkeit. Dies impliziert eine ganzheitliche Sicht auf Prozesse der Ausgrenzung und Aggression. Christliche Friedensethik kulminiert im Gebot der Feindesliebe, die nicht auf Wehrlosigkeit, sondern auf eine kreative Strategie der „Entfeindung“ zielt.

3. Historisch: Geschichte der lehramtlichen Friedensethik

In der Zeit der frühen Kirche galt es als unmöglich, gläubiger Christ und Soldat zu sein, da das Töten nicht mit dem christlichen Liebesgebot vereinbar sei. Die zum Christentum Bekehrten stammten jedoch bald zunehmend aus dem Soldatenstand. So legte Hippolit in seiner Kirchenordnung im frühen dritten Jahrhundert Regeln für die Vereinbarkeit von Christsein und Soldatsein fest: Die Getauften durften sich nicht freiwillig zum Militärdienst verpflichten, sollten sich heidnisch-kultischer Handlungen enthalten und den Befehl verweigern, wenn es um das Töten von Menschen ging (vgl. Fonk 2003: S. 26). Zugleich wurde anerkannt, dass es Aufgabe des Staates sei, die Bürger zu schützen und einer Bedrohung des Friedens entgegen zu wirken. Erst als das Christentum mit Kaiser Konstantin zur Staatsreligion wurde, war es Christen kirchlich gestattet, freiwillig Militärdienst zu leisten.

Seither prägt die unauflösbare Spannung zwischen radikalem Anspruch und der kompromissbereiten Suche nach Regeln zur Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt die christliche Friedensdiskussion. Eine erste, bis heute grundlegende Reflexion über die Bedingungen eines gerechten Krieges (*bellum iustum*) hat der heilige Augustinus (354-430) vorgelegt. Krieg ist demnach dann und nur dann gerecht, wenn er (1) dem Frieden dient, (2) sich gegen begangenes Unrecht wendet, (3) von der legitimen Autorität angeordnet wird und (4) sich die Kriegsführung auf das unbedingt erforderliche Maß an Gewalt beschränkt (Fonk 2003: S. 27; Rief 1990). Vernichtung und Versklavung des Gegners, wie es damals als Ziel der Kriegsführung üblich war, lehnt Augustinus ab. Zudem führt er gegenüber der klassischen Rechtfertigung eines gerechten Krieges bei Cicero die rechte Gesinnung der Kriegsführenden (*intentio recta*) als eine weitere Bedingung für

⁶ Vgl. Nietzsche 1968, 295-297. Auch Freud macht an der Feindesliebe seine Kritik christlicher Moral fest, indem er das Gebot als eine der ursprünglichen Natur des Menschen völlig zuwiderlaufende Aggressionshemmung durch das Über-Ich deutet. Sie führe unweigerlich zu einer umso weniger gehemmten Aggressionsentladung gegenüber Außenstehenden; vgl. Freud 1974, Bd. IX, 191-270, bes. 239f. und 265.

gerechte Kriege ein. So soll der gerechte Kämpfer wie ein Vater, der die Kinder nicht aus Hass, sondern um der Erziehung willen straft, „seine Aufgabe darin sehen, aus Liebe zu seinen Mitmenschen Böses abwehren und die Ordnung des irdischen Staates aufrechterhalten“ (zit. nach: Hinsch/Janssen 2006: S. 54). Friede ist laut Augustinus nicht nur durch die Abwesenheit von Gewalt charakterisiert, sondern durch die Verwirklichung einer „geordneten Ruhe“, zu der bei einer politischen Gemeinschaft die Gerechtigkeit gehöre (De Civitate Dei XIX). Aufgrund der Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Frieden (justitia et pax) versteht er die wehrfähige Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung als Voraussetzung des gesellschaftlichen Friedens.

Besonders einflussreich war die Weiterentwicklung dieser Reflexionen durch Thomas von Aquin, dessen Lehre vom gerechten Krieg über Jahrhunderte das entscheidende ethische Referenzsystem für kirchliche Stellungnahmen zu militärischer Gewalt bildete. Er betont, dass die oft mit schweren Opfern verbundene Kriegshandlung den Grundsätzen der Verhältnismäßigkeit von Mitteln und ihren legitimen Zwecken genügen muss (Hinsch/Janssen 2006: S. 55). Neu an seiner Lehre ist insbesondere das Prinzip des Doppeleffekts, demzufolge jede in einem Krieg angewendete Waffe, jede Maßnahme und jede Form der Kriegsführung den Anforderungen einer ethischen Güterabwägung genügen muss: Die Opfer und Kosten eines Krieges dürfen insgesamt betrachtet nicht größer sein als nötig und nicht schwerer wiegen als das Gute, das durch den Einsatz militärischer Gewalt erreicht werden soll. Die Bedingungen sittlich erlaubter Kampfhandlungen wurden in späteren Schriften immer wieder präzisiert (kirchenamtlich zuletzt im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993, Nr. 2309f.; insgesamt 2307-2330).

Als Reaktion auf die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges sowie auf die Gefahr eines Atomkrieges in der Kuba-Krise hat das Zweite Vatikanum einen Neuansatz katholischer Friedensethik formuliert. Die Sozialzyklika *Pacem in terris* (1963) ist die erste systematisch-umfassende Entfaltung einer Friedensethik in der katholischen Soziallehre. Mittelpunkt ist dabei die Anerkennung der universal gültigen und unteilbaren Menschenrechte als Basis des Friedens. Dieser Ansatz wird in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die „Kirche in der Welt von heute“ nochmals zusammenfassend aufgegriffen und vertieft (GS, Nr. 77-90). Das Paradigma des gerechten Friedens ist dort bereits grundgelegt, so dass diese beiden Texte bis heute die maßgebliche Grundlage lehramtlicher christlicher Friedensethik darstellen (zur Entwicklung vgl. Nagel 1997; Fonk 2003: S. 31-38; eine aktuelle Zusammenfassung findet sich in: Kompendium der Soziallehre der Kirche 2006, Nr. 488-520).

Nach *Gaudium et spes* kann der Einsatz militärischer Maßnahmen nur gerechtfertigt werden, wenn er dem Ziel zugeordnet ist, eine Friedensordnung für alle beteiligten Völker auf der Basis eines allgemein anerkannten und verbindlichen Völkerrechts sowie der Beachtung der Menschenrechte zu schaffen (GS, Nr. 79-84). Der Konzilstext spricht von sittlich erlaubter Verteidigung und benennt dafür folgende Bedingungen und Vorbehalte: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen“ (GS, Nr. 79). Der Dienst des Soldaten an der Waffe ist nach *Gaudium et spes* dann und nur dann legitim, wenn er eindeutig der Verteidigung dient und wenn die damit verbundenen militärischen Aktionen in ein umfassendes politisches Konzept der Friedenssicherung eingebunden sind. Hierzu gehören viele konkrete Postulate wie z. B. politische Rüstungskontrolle, Abrüstung, Eindämmung von Waffenverkauf und die strikte Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten (also die Ablehnung des „totalen Krieges“, der sich auch gegen die Zivilbevölkerung richtet). Die Grundsätze des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes, das 1863 von dem christlich motivierten Humanisten Henri Dunant gegründet wurde, sind ebenfalls in diesem Licht zu sehen.

Aus dem theologischen Friedenskonzept folgt ein über nationale Interessen hinausgehendes, auf das internationale Gemeinwohl bezogenes Verständnis des Militärdienstes: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker.“ (GS, Nr. 79) Damit ist „genau jene politische und ethische Spannung charakterisiert, in der Soldaten heute leben und handeln. Die Armeen sind immer noch grundsätzlich nationalstaatlich organisiert, ihre Aufgaben jedoch spielen sich immer mehr in multilateralen Kooperationen ab, im Auftrag internationaler Organisationen und in Antwort auf transnationale Krisen“ (Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 30). Diese transnationale Sicht des Militärdienstes, die kirchliche Stellungnahmen seit den 1960er-Jahren prägt, war und ist wegweisend für das Selbstverständnis des modernen Soldaten als international eingebundener Friedensdiener.

Merksatz: Augustinus und Thomas von Aquin haben eine Lehre vom gerechten Krieg entwickelt. Diese knüpft die ethische Rechtfertigung militärischer Gewalt an die Einhaltung bestimmter Kriterien, wie sie sich heute ähnlich auch im Völkerrecht finden. Eine Weiterentwicklung dieser kirchlichen Lehre ist das Konzept des gerechten Friedens, das die militärischen Aktivitäten als flankierende Maßnahme in einem umfassenden politischen Konzept nachhaltiger Friedensherstellung verortet.

4. Christliche Friedensbewegung und -praxis

Neben der lehramtlichen Entwicklung gab es immer wieder in der Geschichte des Christentums Gruppen von Gläubigen, die radikal ernst gemacht haben mit ihrem Verständnis des biblischen Friedensauftrags (Donat 1983; Zitelmann 2003; www.oicoumene.org). So haben beispielsweise Wiedertäufer, Friedenskirchen, Quäker, Mennoniten, Methodisten oder Zeugen Jehovas bisweilen Alternativen aufgezeigt, die in heilsamer Weise das Denken in rein militärischen Kategorien aufgebrochen haben. Ihre Stärke liegt darin, dass sie der Auflösung theologischer Friedensethik in abstrakte und unverbindliche Kompromisse entgegentreten. Friedens- und Bruderkirchen greifen dabei auf christlich-humanistische Bestrebungen seit der Renaissance zurück (z. B. Erasmus von Rotterdam). Das humanistische Erbe ist auch beim Projekt Weltethos (Küng 1990) wirksam und bildet dort den Kern dessen, was als religionsübergreifend und damit zugleich friedensstiftend gedacht wird.

Der russische Schriftsteller und Sozialreformer Leo Tolstoi hat einen radikalen, mit der Bergpredigt begründeten Pazifismus vertreten und viele beeinflusst, unter anderem Mahatma Gandhi. Dieser hat die biblische Friedensidee mit dem hinduistischen Ahimsa-Prinzip der Gewaltlosigkeit verknüpft und die Macht der Machtlosen (Vogt 2009: S. 14-16) höchst erfolgreich zu einer Strategie des zivilgesellschaftlichen Widerstandes entfaltet. Sie durchbricht den Kreislauf der Gewalt durch die Methode des gewaltlosen Widerstandes. Durch den konsequenten Verzicht auf bewaffnete Macht wird die Gewalt des Gegners als Unrecht sichtbar. Er fordert sein Gewissen sowie – meist über Medienberichte und -bilder – das Urteil der Öffentlichkeit heraus. Wer sich im gewaltlosen Kampf der Macht des Feindes ausliefert, braucht ein Höchstmaß an Mut. Er oder sie muss mit Grausamkeit, Folter und Gefangenschaft rechnen. In Gandhis Methode des gewaltlosen Widerstandes ist interreligiös inspirierte Friedensethik auf revolutionäre Weise weltgeschichtlich wirksam geworden. Sie hat sich weit über Indien hinaus als maßgebliche Strategie der zivilgesellschaftlichen Konfliktbewältigung bewährt.

Im 20. Jahrhundert gab es eine breite, wesentlich auch von Frauen mitgetragene, christliche Friedensbewegung. So wurde bereits nach Ende des Ersten Weltkrieges 1919 der Friedensbund der deutschen Katholiken gegründet und unmittelbar nach den Schrecken des Zweiten Weltkrieges 1945

wurden die internationale katholische Pax-Christi-Bewegung sowie 1958 in Prag die interreligiöse Friedensbewegung „World Conference on Religion and Peace“ (WCRP) gebildet. Charakteristische Elemente dieser vielschichtigen Friedensbewegung sind: Widerstand gegen militärischen Nationalismus und Begrenzung nationalstaatlicher Rüstungspolitik; Förderung von Völkerverständigung und zivilgesellschaftlichen Alternativen zu militärisch gestützter Sicherheitspolitik; Forderungen nach einem Ausbau völkerrechtlicher Institutionen der Friedenssicherung und der internationalen Strafgerichtsbarkeit; Konzepte für gewaltfreien Widerstand, zivilen Ungehorsam und soziale Verteidigung gegen strukturelle Gewalt; Organisation gesellschaftlicher Friedensdienste zur Förderung sozialer Gerechtigkeit, interkultureller Versöhnung und zum Abbau von Feindbildern.

Programmatisch werden diese Kristallisationspunkte einer christlichen Kontextualisierung der Friedensethik unter dem Titel „Gerechter Friede“ zusammengefasst, was in dieser Zuspitzung zuerst von den Bischöfen der ehemaligen DDR formuliert wurde (siehe dazu auch eigenen Beitrag im HB). Das Leitbild „Gerechter Friede“ wurde ökumenisch aufgegriffen und hat insbesondere in der Flüchtlingshilfe und der Entwicklungszusammenarbeit erfolgreich zur Konfliktvor- und -nachsorge sowie zur Völkerverständigung beigetragen (DBK 2000, Nr. 104f.). Auch Pax-Christi in Frankreich und Polen, die Ackermann-Gemeinde, Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, die Wahrheitskommission (REMI) in Guatemala sowie viele andere haben dieses Wort aufgegriffen und darauf konkretes christliches Friedensengagement aufgebaut (DBK 2000, Nr. 99f.). Weltweite Anerkennung haben die von der Gemeinschaft Sant` Egidio unternommenen Initiativen der Friedenssicherung gefunden. Immer wieder waren und sind sie an Brennpunkten scheinbar hoffnungsloser Konflikte in Afrika, im Kosovo oder im Nahen Osten präsent und leisten einen wertvollen Dienst der Vermittlung und Vertrauensbildung. Von besonderer Bedeutung sind die Impulse für regelmäßige Zusammenkünfte hochrangiger Religionsvertreter.

In Krisensituationen sind immer wieder mutige Menschen aufgetreten, die sich aus dem Geist des Evangeliums radikal für Frieden und Versöhnung eingesetzt haben und dadurch in scheinbar ausweglosen Situationen die Hoffnung auf Frieden zurückgebracht haben, z. B. Martin Luther King, Desmond Tutu oder die Geschwister Scholl. Erfolgsgarantie gibt es keine: Viele, die sich für Frieden, Wahrheit und Gerechtigkeit einsetzen, sterben als Märtyrer. Auf Anregung von Papst Johannes Paul II. wurden umfassende Dokumentationen über christliche Blutzeugen des 20. Jahrhunderts erstellt. Das „deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts“, an dessen Entstehen über 130 Fachleute mitgewirkt haben, verzeichnet Lebensbilder von 700 römisch-katholischen Glaubenszeugen. Insgesamt wurden der „Kommission neue Märtyrer“ 12.692 Blutzeugen des 20. Jahrhunderts gemeldet (vgl. Moll 1999). In jüngster Zeit hat das Martyrium der Zisterziensermönche in Algerien, die 1996 vermutlich von islamischen Fundamentalisten ermordet wurden, große Aufmerksamkeit erlangt, da es in dem Film „Von Menschen und Göttern“ (Xavier Beauvois, 2010) sehr packend erzählt und friedensethisch gedeutet wird.

Märtyrer, die für die Treue zur göttlichen Weisung, also der von Gott autorisierten freiheits- und friedenssichernden Tora, ihr Leben hingeben, sind bereits in der hebräischen Bibel bezeugt und haben in der Zeit der Christenverfolgung eine zentrale Bedeutung gewonnen.⁷ Märtyrer sind Zeugen des geistigen Widerstandes. In diesem Sinne haben z. B. die Dissidenten der ehemaligen Ostblockstaaten geistigen Widerstand geleistet und dadurch die Hoffnung auf ein Leben jenseits der

⁷ Auch der Islam kennt das Märtyrertum, wobei jedoch eine Unterscheidung zu beachten ist: Grundsätzlich ist im Islam ein Märtyrer jemand, der sein Leben für die Sache Gottes in Gefahr bringt, jedoch nicht mit dem Wunsch, sterben zu wollen. Die heute gängige Gleichsetzung von Märtyrertum mit Dihad, also die Anwendung des Begriffes auf Selbstmordattentäter, ist irreführend.

Zugriffe des totalitären Staates aufrechterhalten. So begründete Václav Havel sein freiwilliges Verbleiben im Land, das für ihn jahrelange Gefängnisstrafen zur Konsequenz hatte, mit dem Willen, von seinem Glauben an die Gerechtigkeit Zeugnis abzulegen (Havel 1989: S. 315-320; vgl. auch Havel 1990: S. 9ff.). Die totalitären Machthaber fühlten sich davon provoziert und bedroht. Havel selbst spricht vom Sieg in den „Niederlagen mehrjährigen Gefängnisses“ und vergleicht dies mit dem Sieg des Kreuzes (Havel 1989: S. 310). Zahllose Dissidenten in den ehemaligen Ostblockstaaten haben ihren gewaltlosen Widerstand gegen die totalitären Regime mit dem Leben bezahlt. Nach christlicher Auffassung war ihr Opfer nicht umsonst, sondern wurde zur Keimzelle der Hoffnung auf Freiheit, Recht und Frieden. 1989 ist die friedliche Revolution in den osteuropäischen Ländern gelungen. Ihre weltanschaulichen und religiösen Hintergründe sind vielfältig. Der christliche Anteil an der Freiheits- und Friedensbewegung etwa in Polen oder in der ehemaligen DDR ist jedoch ganz erheblich.

Eine aktuelle weltweite Initiative der Kirchen für Frieden ist die Dekade zur Überwindung der Gewalt (2001-2010). Diese hat sich zum Ziel gesetzt, bestehende kirchliche, ökumenische, säkulare und zivilgesellschaftliche Friedensnetzwerke zu stärken und neue, übergreifende Initiativen zu fördern (World Council of Churches 2011). Indem sie „ganzheitlich“ von dem breiten Spektrum direkter und struktureller Gewaltformen in der Lebenswelt ausgeht, ist sie einerseits alltagsnah und für jeden relevant, andererseits wenig auf militärisch relevante Konfliktfelder fokussiert und in ihrer Wirksamkeit schwer nachprüfbar.

Merksatz: Das gelebte Zeugnis unzähliger Christinnen und Christen für Versöhnung und Freiheit hat sich in kritischen Phasen der Geschichte immer wieder als friedensstiftende Kraft erwiesen. Ohne die Präsenz solcher herausragender „Friedensbringer“, die über Religionsgrenzen hinweg für Freiheit und Gewaltlosigkeit eintreten und dafür nicht selten mit dem Leben bezahlen, ist Frieden auch heute nicht erreichbar.

5. Aktuelle Herausforderungen und kirchliche Positionen

Vielfalt unterschiedlicher Friedensdienste

Die Kirchen kennen eine Vielfalt unterschiedlicher Friedensdienste. Dazu gehören sowohl militärisches Handeln zur Gewaltbändigung und -vorbeugung als auch zivilgesellschaftliches Engagement für den Frieden. Der Beruf des Soldaten wird von den Kirchen als wichtiger Friedensdienst anerkannt, wenn er der Verteidigung und nicht dem Angriff dient. Für Deutschland ist dies in der Verfassung verankert (GG Art. 26). Das Recht auf Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird ebenso anerkannt und geschützt, wobei die Bereitschaft „zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft“ gefordert wird (GS, Nr. 79). Diese in unserer Verfassung als Menschenrecht anerkannte Möglichkeit der Militärdienstverweigerung wird häufig, aber nicht zwingend religiös begründet.

Die aktive Rolle deutscher Soldaten bei Auslandseinsätzen zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat neue Kontroversen um ihre ethisch-religiöse Bewertung hervorgerufen. Dabei hat sich die EKD ausdrücklich dafür ausgesprochen, dass dies heute eine notwendige Form der Sicherung von Menschenrechten, Gerechtigkeit und vorbeugender Bekämpfung des Terrorismus sei (EKD 2007: S. 95). Dieses Engagement müsse allerdings in ein umfassendes friedens- und sicherheitspolitisches Gesamtkonzept eingefügt werden, indem die Aufgaben, Gründe und Ziele sowie der erwartete Erfolg des Einsatzes, für den ein Mandat erteilt wird, auch in politischer Hinsicht klar definiert werden. In der friedensethischen Konzeption der beiden großen christlichen Konfessionen in

Deutschland gibt es hier keine prinzipiellen Differenzen. Das schließt freilich nicht aus, dass es vielfältige Diskussionen gibt, wie die fließenden Grenzen zwischen Prävention und Verteidigung genauer zu bestimmen sind und welche Rolle Deutschland in den sich wandelnden Bedrohungsszenarien und Bündnissen einnehmen soll (Beestermöller 1996; Hoppe 2000).

Die neuen friedenspolitischen Herausforderungen sind dabei auch eine Chance hinsichtlich einer neuen Zuordnung von Militärdienst und den unterschiedlichen Formen zivilgesellschaftlicher sowie christlich motivierter Entwicklungs-, Versöhnungs- und Sozialdienste. Oft wirken Wunden, Verletzungen und Demütigungen über Generationen fort. Wenn keine Versöhnung stattfindet, ist die Zeit nach dem Krieg zugleich die Zeit vor dem Krieg (DBK 2000, Nr. 108). Die Konflikte im Irak, in Afghanistan oder in Israel und Palästina zeigen exemplarisch, dass es nicht genügt, den Krieg zu gewinnen; man muss auch den Frieden gewinnen. „Friede wird in den Köpfen und Herzen der Menschen gewonnen oder verloren.“ (DBK 2000, Nr. 197) Künftige Friedensstrategien werden noch konsequenter und professioneller eine Verbindung von militärischen Maßnahmen und kulturellen Versöhnungsdiensten fördern müssen.

Terrorismus und die Kriege im Irak und in Afghanistan

Die Gefährlichkeit des Terrorismus wird in vielen kirchlichen Dokumenten klar anerkannt, auch in seiner neuen Qualität seit dem 11. September 2001. Doch gerade der bisweilen ideologisch aufgeladene Kampf gegen den Terrorismus mahnt zur differenzierten Analyse religiös fundierter Gewalt. Zur Vermeidung von Vorurteilen bedarf es interkultureller Begegnungen und einer interreligiösen Sozialethik. Terrorismusbekämpfung kann auf Dauer nur dann erfolgreich sein, wenn kollektive Schuldzuweisungen vermieden und durch eine engere Verknüpfung sicherheits- und entwicklungspolitischer Anstrengungen eine gerechte Verteilung der wirtschaftlichen Güter angestrebt wird (Pax Christi USA; Weltfriedensbotschaft 2002).

Es gab eine Vielzahl kirchlicher Stellungnahmen zu den Militäraktionen im Irak und in Afghanistan (Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 52f.; Beestermöller 2003; Beestermöller 2007). Weltweit haben die Kirchen angemahnt, dass Krieg nicht das geeignete Mittel sei, um die Schwierigkeiten dieser Regionen zu lösen und die Bedrohungen durch internationalen Terrorismus zu bekämpfen. Die Zerstörung der Infrastruktur im Irak und in Afghanistan treffe zu sehr die Bevölkerung. Die Gefahr einer Destabilisierung der Region sei ein unverhältnismäßig hohes Risiko. Die mangelnde Einhaltung des Völkerrechts unterminiere die Stellung der Vereinten Nationen. Präventivkriege dürften auch im Angesicht der veränderten Bedrohungsszenarien nicht zur Gewohnheit werden. Es dürfe von keiner Seite her um Vergeltung oder Machtgewinn gehen, sondern ausschließlich um den Schutz der Menschenrechte und den (Wieder-)Aufbau einer friedlichen internationalen Ordnung. Viele Bischöfe kritisierten den Bezug auf Gott bzw. Religion in den Äußerungen amerikanischer Politiker zum Irak-Konflikt. Auch die Bischöfe der beteiligten Staaten z. B. aus den USA, aus Großbritannien, aus Polen, Spanien und Australien haben sich deutlich gegen eine militärische Intervention im Irak ausgesprochen (Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 55). Als der Krieg dann begonnen war, konzentrierten sich kirchliche Äußerungen auf die Mahnung zur Begrenzung und zu Hilfen für den wirtschaftlichen und politischen Wiederaufbau.

Papst Johannes Paul II. nahm auffallend oft und deutlich zum Irak-Krieg (Dritter Golfkrieg 2003) Stellung. Zunächst befürwortete er die Legitimität der amerikanischen Intervention als Nothilfe für den Irak (vgl. KNA 2003: S. 132-139). Doch drängte er sehr bald darauf, die militärischen Aktionen zu beenden und eine Verhandlungslösung anzustreben. Die Aktion sei über ihr eigentliches Ziel hinausgegangen, da ihr zweiter Abschnitt nicht mehr Verteidigungscharakter, sondern vielmehr den Charakter einer Bestrafung habe. Er wies auf die zerstörerischen Folgen des Krieges für die Zivilbevölkerung hin und mahnte, dass der Krieg schwerlich zu einer angemessenen Lösung der

internationalen Probleme führe. Phasenweise äußerte sich der Papst fast täglich sehr besorgt, auch in direkten Botschaften an Präsident Bush. „Die tragische Wirklichkeit dieser Tage zeigt noch deutlicher, dass mit Waffen die Probleme nicht gelöst, sondern neue und größere Spannungen zwischen den Völkern geschaffen werden.“ (zitiert nach Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 44f.) Der Beginn des Krieges sei eine schwere Niederlage des internationalen Rechts und der internationalen Gemeinschaft. Ähnlich äußerten sich auch die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Deutschland, Österreich und der Schweiz.

Humanitäre Interventionen

Immer wieder haben sich die jährlichen Friedensbotschaften der Päpste mit den Aufgaben und Grenzen der Friedenssicherung angesichts von „ethnischen Säuberungen“, wie z. B. im früheren Jugoslawien, und Völkermord, wie z. B. in Ruanda, auseinandergesetzt. So geht etwa Johannes Paul II. in seiner Friedensbotschaft zum Jahr 2000 von dem anspruchsvollen Prinzip der Menschheitsfamilie aus. „Es wird in dem Maße Frieden herrschen, in dem es der ganzen Menschheit gelingt, ihre ursprüngliche Berufung wieder zu entdecken, eine einzige Familie zu sein, in der die Würde und die Rechte der Personen jeden Standes, jeder Rasse und jeder Religion als vorgängig und vorrangig gegenüber jeglicher Unterschiedenheit und Art anerkannt werden.“ (Johannes Paul II. 1999, Nr. 5) Dies erfordere eine „völlige Umkehr der Sichtweise, in der Konzepte und Praktiken, die das Faktum Nation oder Staat für absolut halten und ihm deshalb alle anderen Werte unterordnen, überwunden werden“ (Nr. 6). Verbrechen gegen die Menschlichkeit können deshalb nicht als interne Angelegenheiten einer Nation betrachtet werden (Nr. 7). Der Papst begründet humanitäre Intervention mit dem „Prinzip der Nichtgleichgültigkeit“, die dem Dienst des Soldaten gerade in einer vom Evangelium inspirierten Sicht eine neue und wichtige Rolle zuweise.⁸

Das Postulat der humanitären Intervention, um die Bevölkerung vor gewalttätigen staatlichen wie auch nichtstaatlichen Akteuren zu schützen, Flüchtlingen ein Mindestmaß an Sicherheit zu ermöglichen und Aggressoren zu entwaffnen, führt hinsichtlich der Gefahr, damit einen sehr weiten Legitimationsrahmen für Kriege zu schaffen, zu einer anhaltenden friedensethischen Debatte (Hoppe 2004). So wurden die humanitären Interventionen in Bosnien-Herzegowina im Auftrag des UN-Sicherheitsrates in zahlreichen kirchlichen Äußerungen für richtig und notwendig befunden (vgl. Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 45-47), während die Stellungnahmen zur militärischen Intervention im Kosovo sehr viel zurückhaltender ausfielen. Kritik wurde vor allem daran geäußert, dass das fehlende UN-Mandat zur Aushöhlung des Gewaltmonopols der UN führen könne (DBK 2000, Nr. 154) und dass die nichtmilitärischen Mittel der Verständigung nicht hinreichend ausgeschöpft worden seien. Zweifel wurden überdies daran geäußert, ob die Aktion überhaupt notwendig, zielführend und in ihren Mitteln angemessen sei. Humanitäre Intervention braucht ein Verfahren, das es sowohl einzelnen Staaten unmöglich macht, aufgrund partikularer Interessen ein gemeinsames Handeln zu blockieren oder umgekehrt unter dem Vorwand humanitärer Ziele eigene Interessen zu verfolgen (DBK 2000, Nr. 154; Beestermöller 2003; Bohn/Bohmann/Küenzlen 2011).

Armut, „bad governance“ und Umweltzerstörung als Gefährdung des Friedens

In vielen Regionen der Erde sind Armut, kulturelle Entwurzelung, die Ausbreitung von Slums und das Zusammenbrechen von Staaten und von Strukturen funktionierender „governance“ zu einem beständigen Nährboden für Konflikte und Kriege geworden. Verstärkt wird dies durch die

⁸ Eine Weiterentwicklung dieses Diskurses auf politischer und völkerrechtlicher Ebene findet sich in dem Paradigma der „Responsibility to Protect“, die noch über das Recht auf humanitäre Hilfe hinausgeht und die der Staatengemeinschaft die Verantwortung zuschreibt, in Fällen von Verbrechen gegen die Menschlichkeit schützend einzugreifen, wenn notwendig auch gegen die Maxime der nationalen Souveränität und mit militärischen Mitteln.

unkontrollierte Ausbreitung von Kleinwaffen, die auf internationalen Märkten billig zu haben sind, wenn sie anderswo nicht mehr gebraucht werden. Korruption, Drogenhandel, Gewalt und Diskriminierung bilden ein kaum zu entwirrendes Netz von Elend und Konflikten (Münkler 2002; Ebeling 1992; Hinsch/Janssen 2006). Besonders in fragilen Staaten besteht die Gefahr, dass bestehende Strukturen und Konfliktpotenziale von einzelnen Akteuren, z. B. *warlords*, mobilisiert und ausgenutzt werden, um Partikularinteressen oder das Streben nach Macht und materiellen Ressourcen zu bedienen. Die Folge sind ständige Kriege auf einem niedrigen Niveau, die immer wieder aufflackern und kaum zur Ruhe kommen. Das Gefühl der Ungerechtigkeit ist eine wesentliche Gefahr für Stabilität und Frieden. Hier zeigt sich eine neue Relevanz der biblischen Lehre von der Zusammengehörigkeit von Frieden und Gerechtigkeit, aber auch deren Spannungsverhältnis (Margalit 2001, 28-83).

Der Leitspruch der Friedenszyklika *Pacem in terris* „Entwicklung ist der neue Name für Frieden“ ist aktueller denn je. Wichtiger Teil der kirchlichen Friedensarbeit ist auch das Engagement für Abrüstung und gegen Waffenhandel, wofür beispielsweise Brot für die Welt, die Deutsche Welthungerhilfe, der Deutsche Caritasverband, die Diakonie, die Katastrophenhilfe, EIRENE International oder Justitia et Pax entschieden eintreten (EKD 2007, Nr. 106). Ein in der Öffentlichkeit unterschätztes Problemfeld ist die Entschärfung von Minen (z. B. in Angola, wo als Folge des von 1975 bis 2002 andauernden Bürgerkrieges Millionen von Minen das Land durchziehen; weltweit wird der Bestand der Anti-Personen-Minen auf über hundert Millionen geschätzt).

Ein neuer Faktor für die Gefährdung des Friedens ist der globale Klimawandel, der die Lebensräume und Menschenrechte zahlloser Menschen gefährdet. In der Friedensbotschaft 2010 hat Papst Benedikt unter dem Titel „Wer den Frieden will, muss die Schöpfung bewahren“ dazu Stellung genommen (Benedikt XVI. 2009⁹). Auch in der sozialetischen Forschung ist dies ein wichtiges Thema (Altner/Michelsen 2003). So spielen bei etwa einem Drittel der gegenwärtigen Kriege und bewaffneten Auseinandersetzungen Umweltzerstörung und damit verbundene Ressourcen- und Migrationsprobleme eine Rolle (Vogt 2010: S. 69-76). Der Klimawandel führt zu ökologischer und sozialer Destabilisierung von Lebensräumen und verursacht Versorgungsengpässe bei Wasser und Nahrung sowie als indirekte Folge einen weltweiten Anstieg der Migration. Diese Konflikte werden überwiegend innerstaatlich ausgetragen, haben aber aufgrund ihrer globalen Natur das Potenzial, sich über Staatsgrenzen hinweg auszuweiten. Der Konflikt in Darfur ist nur eines von vielen möglichen Beispielen. Zwar verursacht Umweltzerstörung nur selten unmittelbar einen Gewaltausbruch; doch häufig verschärft sie bereits bestehende Konfliktslagen. Das primäre Sicherheitsproblem von Umweltfragen ist also nicht die Verursachung, sondern die Eskalation von Konflikten, wenn lokale Anpassungsstrategien versagen oder nicht vorhanden sind.

Vor diesem Hintergrund sollten Klimaschutz sowie Entwicklungszusammenarbeit und Katastrophenhilfe als unverzichtbare Bestandteile einer vorausschauend integrierten Friedenspolitik eingestuft werden. Der hohe CO₂-Ausstoß des gegenwärtigen Wohlstandsmodells der Industrieländer destabilisiert die Weltlage und ist eine „ökologische Aggression“ (Töpfer 2003: S. 14). In der Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag, die Papst Johannes Paul II. zum Jahr 1990 unter dem Titel „Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung“ (Johannes Paul II. 1989) formuliert hat, wurde dies gleich zu Beginn programmatisch auf den Punkt gebracht: Die „Ausbeutung natürlicher Ressourcen“ bedroht den Weltfrieden (Nr. 1). Es besteht ein

⁹ Die Feier des Weltfriedenstag zum Jahresbeginn geht auf eine Initiative von Papst Paul VI. zurück. Seit 1968 veröffentlichen die Päpste jährlich Friedensbotschaften, in der Regel bereits am 15. Dezember des Vorjahres, damit diese zur Vorbereitung der Feier am 1. Januar genutzt werden können.

Zusammenhang zwischen dem „Frieden“ mit der Natur und dem Frieden zwischen den Völkern. Vorausschauende Friedenssicherung ist heute immer weniger denkbar ohne globale Gerechtigkeit und Schöpfungsverantwortung (vgl. DBK 2000, Nr. 57-99 und 70-99). Ein solcher konzeptioneller Zusammenhang wurde nicht nur im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, sondern auch in den Dokumenten der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro anerkannt (Rio-Deklaration, Nr. 23-26; Klimarahmenkonvention, Artikel 3, Abs. 1). Nachhaltige Friedenssicherung schließt heute die aktive Sorge um gerechte Ressourcenverteilung und präventiven Schutz der natürlichen Lebensräume ein.

Die Konsequenz dieser hier nur knapp skizzierten Zusammenhänge ist, dass ordnungspolitische Fragen im Kontext der Friedensdebatte ein verstärktes Gewicht erlangen. Wir müssen „mit allen unseren Kräften jene Zeit vorbereiten [...], in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann“ (GS, Nr. 82). Das impliziert die Verpflichtung, sich aktiv für die Schaffung einer internationalen Ordnung und Autorität einzusetzen, die wirksam Sicherheit und Recht schützen. Die Etablierung einer politischen und rechtlichen Ordnung der Völkergemeinschaft wird zum integralen Bestandteil der Suche nach Frieden. Das Ziel einer Abschaffung der Institution des Krieges ist heute weit mehr als eine christliche Utopie. Sie liegt der Idee des Völkerrechts zugrunde.

Prioritäten der Friedenssicherung aus kirchlicher Sicht

Statt einer Zusammenfassung sollen abschließend acht Prioritäten der Friedenssicherung aus kirchlicher Sicht benannt werden (vgl. dazu auch Freistetter/Wagnsonner 2010: S. 43; Ecclesia Catholica 1993, Nr. 2307-2330):

1. Nichtmilitärische Konfliktlösungsversuche haben grundsätzlich Vorrang. Krieg ist nur als letztes Mittel legitim.
2. Zur Lösung internationaler Konflikte sind die Regeln des Völkerrechts, das Gewaltmonopol der Vereinten Nationen und die Zuständigkeit des Sicherheitsrates in Fragen des Weltfriedens strikt anzuerkennen.
3. Bedingungen für die Anerkennung eines Krieges als gerecht sind: Abwehr oder Korrektur eines Unrechts; Anordnung durch legitime Autorität; rechte Gesinnung/Zielsetzung; Begrenzung auf das erforderliche Minimum; klare Begrenzung und Erfolgchancen der Maßnahmen.
4. Wenn die Menschenrechte einer Bevölkerungsgruppe über einen längeren Zeitraum in massiver Weise verletzt werden, besteht die Pflicht zu humanitärer Intervention. Dabei sind die Regeln des gerechten Krieges einzuhalten.
5. Die Schaffung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung mit universaler sicherheitspolitischer Perspektive ist eine politische Priorität des frühen 21. Jahrhunderts.
6. Friedensstrategien müssen die unterschiedlichen Ebenen, Ursachen und Kontexte der Konflikte bearbeiten und künftig stärker professionelle Ressourcen für interkulturelle Konfliktprävention und -nachsorge bereitstellen.
7. Alle Maßnahmen müssen sich am Ziel des gerechten Friedens orientieren, also auch soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte beachten und strategisch integrieren.
8. Dauerhafter Friede braucht Vergebung und Versöhnung. Diese sind nicht einfach durch Amnestie für Kriegsverbrecher zu erreichen, sondern bedürfen der zwischenmenschlichen Begegnung und der „Heilung von Erinnerungen“.

Merksatz: Humanitäre Interventionen zum Schutz der Menschenrechte in Krisenregionen sowie zur präventiven Friedenssicherung werden auch von den Kirchen mehrheitlich befürwortet, wenn sie den Kriterien des Völkerrechts genügen. Entscheidend ist ihre Koppelung mit politischen, sozialen und ökologischen Strategien, um Gewalt prospektiv zu bekämpfen, eine funktionsfähige Infrastruktur aufzubauen und politische Autonomie der Krisenregionen zu ermöglichen oder zu stärken.

Weiterführende Diskussionsfragen:

1. Inwiefern ist die Rolle der Religionen in Konflikten ambivalent und worin bestehen heute die friedenspolitischen Potentiale der christlichen Friedensbewegungen?
2. Inwiefern geht der Anspruch christlicher Friedensethik über die Definition von Kriterien legitimer Gewaltausübung hinaus?
3. Welche Bedeutung kommt dem biblischen Leitsatz „Gerechtigkeit schafft Frieden“ angesichts aktueller Konflikte um Staatenzerfall, Armut und Umweltzerstörung zu?
4. Kann mit Berufung auf die Menschenrechte eine humanitäre Intervention in anderen Kulturkreisen gerechtfertigt werden?

Literatur

- Altner, Günter (2003): Können die Weltreligionen zur interkulturellen Verständigung beitragen?, in: Altner/Michelsen 2003, S. 81-96.
- Altner, Günter/Michelsen, Gerd (Hrsg.) (2003): Friede den Völkern. Nachhaltigkeit als interkultureller Prozess (FS für U. Simonis), Frankfurt.
- Ansorge, Dirk (2010): Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart.
- Assmann, Jan (2003): Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München.
- Augustinus, Aurelius (2007): Vom Gottesstaat. Vollständige Ausgabe in einem Band, München.
- Beestermöller, Gerd (2003): Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsermächtigungsethik, 2. Aufl., Stuttgart.
- Beestermöller, Gerd (2007): Kehrt Leviathan zurück? Der Terrorismus fordert die freiheitliche Demokratie heraus, in: HK 61 (2007), S. 335-339.
- Beestermöller, Gerd (Hrsg.) (1996): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart.
- Beestermöller, Gerd (Hrsg.) (2003b): Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges (Theologie und Frieden, Bd. 24), Stuttgart.
- Benedikt XVI. (2009): Willst du den Frieden, so bewahre die Schöpfung. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2010, Vatikan.
- Biberstein, Sabine (2004): „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein“ (Jes 32,17). Biblische Perspektiven, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): „Das Völkerrecht. Ein Weg zum Frieden“. Welttag des Friedens 2004 (Arbeitshilfen 173), Bonn, S. 13-23.
- Bohn, Jochen/Bohrmann, Thomas/Küenzlen, Gottfried (Hrsg.) (2011): Die Bundeswehr heute: Berufsethische Perspektiven für eine Armee im Einsatz, Stuttgart.
- Broer, Ingo/Hoppe, Thomas/Lähmann, Johannes/Spiegel, Egon (1995): Friede; in: LThK, 3. Aufl. Freiburg, Bd. IV, S. 138-142.
- Die deutschen Bischöfe [DBK](2000): Gerechter Friede, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn.

- Donat, Helmut (Hrsg.) (1983): Die Friedensbewegung. Organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Düsseldorf.
- Ebeling, Klaus (1992): Der Handel mit Rüstungsgütern als Anfrage an eine Ethik der Politik. Eine Problemskizze, Stuttgart.
- Ecclesia Catholica (1993): Katechismus der Katholischen Kirche, München.
- Evangelische Kirche Deutschland [EKD] (2007): Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, Hannover.
- Fonk, Peter (2003): Frieden schaffen – auch mit Waffen? Theologisch-ethische Überlegungen zum Einsatz militärischer Gewalt angesichts des internationalen Terrorismus und der Irak-Politik, Stuttgart.
- Freistetter, Werner/Wagnsonner, Christoph (2010): Friede und Militär aus christlicher Sicht (Schriftenreihe „Ethica – Themen“ des Instituts für Religion und Frieden), Wien.
- Freud, Sigmund (1974): Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe hrsg. von A. Mitscherlich, Frankfurt a. M., Bd. IX, S. 181-270.
- Girard, René (2006): Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a. M.
- Gnilka, Joachim (1986): Das Matthäusevangelium (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 1. Teil, Freiburg.
- Havel, Václav (1989): Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Neuabdruck Reinbek.
- Havel, Václav (1990): Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek.
- Heidenreich, Werner (2006): In Achtsamkeit zueinander finden – die buddhistische Sprache der Liebe, München.
- Heinrich, Axel (2006): Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam. Ein Literatureinblick (Deutsche Kommission Justitia et Pax: Gerechtigkeit und Frieden 109), Bonn.
- Hinsch, Wilfried/Janssen, Dieter (2006): Menschenrechte militärisch schützen. Ein Plädoyer für humanitäre Intervention, München.
- Hoppe, Thomas (2002): Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart.
- Hoppe, Thomas (Hrsg.) (1994): Auf dem Weg zu einer Europäischen Friedensordnung. Perspektiven und Probleme nach dem Ende des Kalten Krieges, Mainz.
- Hoppe, Thomas (Hrsg.) (2000): Friedensethik und internationale Politik. Problemanalysen – Lösungsansätze – Handlungsperspektiven, Mainz.
- Hoppe, Thomas (Hrsg.) (2004): Schutz der Menschenrechte. Zivile Einmischung und militärische Intervention, Berlin.
- Hossfeld, Frank-Lothar (2003): „Du sollst nicht töten!“. Das fünfte Dekaloggebot im Kontext alttestamentlicher Ethik. Stuttgart.
- Huntington, Samuel (2002): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt im 21. Jahrhundert, München.
- JohannesPaul II. (2002): Pacem in terris: Eine bleibende Aufgabe. Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2003, Vatikan.
- Johannes Paul II. (1998): In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens. Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1999, Vatikan.
- Johannes Paul II. (1999): Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2000, Vatikan.
- Katholische Nachrichtenagentur [KNA] (2003): Kirche im Blick, Bonn.
- Köckert, Matthias (2007): Die zehn Gebote, München.
- Korff, Wilhelm (1985): Wie kann der Mensch glücken?, Freiburg.
- Küng, Hans (2001): Projekt Weltethos, 6. Aufl. München (1. Aufl. 1990).
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.) (2001): Wissenschaft und Weltethos, München.
- Lähnemann, Johannes (2001): Weltethos und Erziehungspraxis, in: Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.): Wissenschaft und Weltethos, München, S. 217-238.
- Lapide, Pinchas (1987): Wie liebt man seine Feinde?, 5. Aufl., Mainz.
- Leimgruber, Stephan (2007): Interreligiöses Lernen. Neuausgabe, München.
- Margalit, Avishai (2011): Über Kompromisse und faule Kompromisse, Berlin.
- Moll, Helmut (Hrsg.) (1999): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 5. Aufl. Paderborn.

- Müller, Harald (2003): Weltinnenpolitik oder Kampf der Kulturen?, in: Altner, Günter/Michelsen, Gerd (Hrsg.): Friede den Völkern. Nachhaltigkeit als interkultureller Prozess (FS für U. Simonis), Frankfurt, S. 27-49.
- Münkler, Herbert (2002): Die neuen Kriege, Reinbek.
- Nietzsche, Friedrich (1968): Zur Genealogie der Moral (1887), in: Werke, hrsg. von G. Colli u. a., Bd. VI-2, Berlin.
- Otto, Eckart (1999): Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne, Stuttgart.
- Palaver, Wolfgang (2004): René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftlicher Fragen, 2. Aufl., Münster.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg.
- Rief, Josef (1990): „Bellum“ im Denken und in den Gedanken Augustins, Stuttgart.
- Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas (2001): Religionen in Konflikten, in: Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.): Wissenschaft und Weltethos, München, S. 161-200.
- Schottruff, Willi (1984): Die Friedensfeier. Das Prophetenwort von der Umwandlung von Schwertern in Pflugscharen (Jes 2,2-5/Micha 4,1-5), in: Schottruff, L. und W.: Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit, München, S. 78-102.
- Sen, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München.
- Töpfer, Klaus (2003): Globaler Umweltschutz und Armutsbekämpfung, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 7/2003, S. 13–14.
- United Nations Conference on Environment and Development (1992): Rio Declaration on Environment and Development. Dokument; <http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?documentid=78&articleid=1163> (abgerufen Juli 2011).
- Vogt, Markus (2009): Die Stärke der Schwachen. Vorstudien zu einem sozialetischen Programm, in: MThZ 1/2009, 2-17.
- Vogt, Markus (2010): Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, 2. Aufl., München.
- World Council of Churches (2011): Overcoming Violence. The Ecumenical Decade 2001-2010, Genf.
- Zitelmann, Arnulf (2003): „Keiner dreht mich um“. Die Lebensgeschichte von Martin Luther King, Weinheim.