

Die Pflicht, sich mit dem Bösen auseinanderzusetzen

Eine Kritik an Responsibility to Protect aus der Sicht von Church and Peace

von Dr. J. Jakob Fehr (Deutsches Mennonitisches Friedenskomitee)

Mit großem Interesse verfolgte die Theologische Arbeitsgruppe von Church and Peace e.V. die Entwicklung in den ökumenischen Diskussionen im Bereich der Friedenstheologie und -praxis während der *Dekade zur Überwindung von Gewalt*. In unserer Botschaft im Mai 2011 an die Ökumenische Friedenskonvokation in Kingston/Jamaika drückten wir unsere Verbundenheit mit den Vertretern der dort repräsentierten Kirchen aus:

Wir, die europäische Konferenz der Friedenskirchen und Friedensgemeinschaften, Menschen aus sechzehn Ländern - von Serbien bis zu den Niederlanden, von der tschechischen Republik bis Italien - gehören mit euch zur Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben und sich danach sehnen, von ihm auf den Weg des Friedens geführt zu werden. (Lk 1,79). Wir sind ermutigt durch den Prozess der *Dekade zur Überwindung von Gewalt* und glauben, dass der "Ökumenische Aufruf zum gerechten Frieden" Zeugnis für die tiefgreifende Veränderung unserer Kirchen ablegt.¹

Ermutigend im Dialog der ökumenischen Gemeinschaft ist die Betonung der gewaltfreien Praxis und Lehre Jesu. Sie soll nicht lediglich für das Handeln aller in seiner Nachfolge stehenden Einzelpersonen normativ sein. Wir betonen: Das Leitmotiv der Überwindung des Bösen durch die göttliche Kraft der Feindesliebe, wie es im Leben und Lehre Jesu offenbart wurde, soll nun auch das zentrale Motiv des politischen Engagements der Kirchen werden.

Mit anderen kirchlichen Gruppen staunen wir über die Vielfalt und Lebendigkeit des christlichen Friedenszeugnisses, die während der Dekade zur Überwindung von Gewalt zu Tage getreten sind. Es ist ermutigend, zu sehen, wie Christen und Christinnen in der ganzen Welt in den letzten Jahren über Frieden und Gewaltfreiheit im Zusammenhang mit dem Glauben an unseren gemeinsamen Herrn nachgedacht und gehandelt haben. Die tiefgreifende Realität der Gewalt in allen Bereichen des menschlichen Lebens, doch eben auch die Macht der Gewalt überwindenden Liebe Jesu Christi, sind in den vielen Beispielen des Just Peace Companion² auf beeindruckende Weise anschaulich gemacht worden.

¹ "Botschaft der Versammlung von Church and Peace für die Ökumenische Friedenskonvokation in Kingston, Jamaika", L'Arche, 22. Mai 2011 http://www.church-and-peace.org/fileadmin/downloads/Erklaerungen_Konferenzen/2011_Botschaft_IÖFK.pdf

² Just Peace Companion, 2nd Edition, Geneva 2012. Ich lasse die Begriffsverwendung der Friedensdenkschrift der EKD, "Aus Gottes Frieden leben - für Gerechten Frieden sorgen" beiseite.

Die Friedenskonvokation in Kingston zeigte, dass die sich herausbildende friedentheologische Konzeption im Rahmen des ÖRK keineswegs am Ende ist. Unter dem Vorzeichen des "Gerechten Friedens" ist ein Dialog in Gang gesetzt worden, um auszuloten, wie die Kirchen sich intensiver als bisher auf gewaltfreie Weise für Frieden und Gerechtigkeit engagieren können. Neue Ansätze werden ausprobiert, um die Deeskalation von Gewalt und Schritte zur Versöhnung zu verwirklichen. In diesem Dialog will sich Church and Peace weiterhin in Solidarität mit den Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Europa engagieren.

Spannungen im Konzept des Gerechten Friedens

Mit dem Begriff des Gerechten Friedens ist nun ein Konzept formuliert worden, das die verschiedenartigen theologischen Vorverständnisse in der Ökumene scheinbar auf einen gemeinsamen Nenner bringen könnte. Jetzt schon von einem "weitgehend konsentierten Leitbild für Friedensethik und Friedenspolitik"³ zu sprechen, scheint uns allerdings verfrüht.

Dabei geht es nicht so sehr um die Frage, ob es dem Begriff des "Gerechten Friedens" gelingt, die vermutete Kluft zwischen Frieden und Gerechtigkeit als zwei in Spannung zueinander stehenden religiösen oder politischen Grundkonzepten zu überbrücken. Gerade in dieser Hinsicht ist der Entwurf schlüssig und überzeugend: Er spricht von einer "Vision für Gerechten Frieden" aus dem Geist des hebräischen Schalom-Begriffs, in der Gerechtigkeit und Frieden in gegenseitiger Abhängigkeit stehen.⁴ Alle Handlungen, die zur Stärkung bzw. Heilung der Beziehungen zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mensch, Mensch und Umwelt beitragen, alles, was zur Förderung des Lebens beiträgt, kann als Schalom betrachtet werden.⁵ Demgegenüber sind alle lebens- und beziehungszerstörenden Handlungen als Gewalt zu bezeichnen. Die Vorstellung, ein gerechter Friede ist der Weg Jesu, auf dem wir berufen sind mitzugehen, - also ein *Weg* und nicht ein *Zustand* - hält diese Spannung zusammen. "So begeben wir uns auf den Weg des gerechten Friedens; er fordert von uns die Bemühung, das Ziel zu erreichen, wie die Bereitschaft, auf dem Weg zu bleiben." (Ökumen. Aufruf, S. 4)

³ „Bericht und Empfehlungen der Arbeitsgruppe ‚Friedenserziehung und Gewissensbildung‘. Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11.02.2012“, www.ekir.de/dokumente

⁴ Just Peace Companion, S. 19-20.

⁵ Fernando Enns, „The International Ecumenical Peace Convocation: Towards an Ecumenical Theology of Just Peace?“, in *Ecumenical Review* 2011, S. 47.

Das Problem liegt eher darin, welche politischen Konsequenzen aus dem Begriff des Gerechten Friedens hergeleitet werden. Hier erweisen sich sowohl der „Ökumenische Aufruf zum Gerechten Frieden“ als auch das „Just Peace Companion“ als Sammlungen verschiedener, miteinander schlichtweg nicht zu vereinbarenden Ansätze. Die internen Widersprüche betreffen gerade die Frage, ob eine Botschaft des Friedens auf Gewaltmittel rekurrieren kann, um gefährdete Menschen zu schützen, auch wenn dies lediglich im eng begrenztem Rahmen definiert wird.

Auf der einen Seite wird mehrmals eine staatsferne und -kritische Einstellung empfohlen. Es wird von „staatlichem Missbrauch und Unterdrückung“ gesprochen, die zu „Aktionen des zivilen Ungehorsams und Widerstands“ führen können. Es wird sogar bekräftigt: „Gewaltfreier Widerstand steht im Mittelpunkt des Weges zum gerechten Frieden.“ (Ökum. Aufruf, S. 5). Die theologische Begründung dafür wird auch geliefert, mit dem Hinweis auf Eph 6,12f:

„die Fürstentümer und Gewalten sind zwar nicht souverän, feiern aber noch ihre Siege, und wir bleiben rastlos und zerrissen, bis Friede herrscht. Darum gehört es notgedrungen zu unserem Aufbau des Friedens, dass wir kritisieren, anprangern, für andere eintreten und Widerstand leisten, so wie wir auch verkündigen, ermächtigen, trösten, versöhnen und heilen. Friedenstifter werden ihre Stimme in Ablehnung und Unterstützung erheben, niederreißen und aufbauen, klagen und feiern, trauern und froh sein.“ (Ökum. Aufruf, S. 18-19)

Diese Einstellung geht noch weiter. Es wird Bezug genommen auf eine aus der täuferischen Tradition stammende Deutung der Kirchengeschichte, der sogenannten Konstantinischen Wende. Das frühe Selbstverständnis der Kirche und ihre Berufung, aus einer dezidierten Position der Machtlosigkeit zu handeln und mit Christus zu leiden, wurde nach dem 4. Jahrhundert zugunsten einer Allianz zwischen christlichen Institutionen und staatlicher Macht aufgegeben - eine Allianz, die nun kritisch und als höchst problematisch eingeschätzt wird (JPComp, S. 87). So weit können wir alles befürworten.

Und doch wird andererseits beteuert, dass es notwendig sein könnte, gewaltsame Mittel einzusetzen, um gefährdete Bevölkerungen zu schützen. Aus christlicher Liebe und Solidarität seien wir verpflichtet, auf die Instrumente staatlicher Macht zurückzugreifen, um unsere Mitmenschen zu schützen. Dies zeigt sich vor allem in der Frage der Schutzverantwortung (R2P). Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) nahm 2006 in seiner 9. Vollversammlung in

Porto Alegre ein Dokument über die „Schutzpflicht“ bzw. „Schutzverantwortung“ (R2P) an; ein Thema, das in Konsultationen der UNO über die Notwendigkeit des Schutzes gefährdeter Bevölkerungsgruppen seinen Ursprung hat.⁶ Das ÖRK-Dokument betont den Vorrang friedlicher Mittel, um Konflikte zu verhindern und auf sie zu reagieren. Es anerkennt zugleich, dass zur Verhinderung von Völkermord, ethnischer Säuberung und anderen besonderen Gefährdungen von Völkern innerhalb einer internationalen Rechtsordnung auch der Einsatz militärischer Gewaltmittel erforderlich sein könne. Weiter weist das Dokument hin auf die Existenz christlicher Gemeinschaften unter den ÖRK-Mitgliedskirchen, die sich gegen Gewaltanwendung auch in diesen genau definierten und begrenzten Fällen wenden. Der Text äußert Bewunderung und Respekt für Christen solch ausgesprochen gewaltfreier Überzeugung (§ 14).

Unser Verständnis von Verantwortung gegenüber gefährdeten Völkern weicht ab von dem der Befürworter der Schutzverantwortung. Lange Zeit war nur eine kleine Minderheit, besonders in den historischen Friedenskirchen, davon überzeugt, dass der Ruf Jesu, sowohl unseren Nächsten als auch unseren Feind zu lieben, mehr als eine persönliche Ethik sei. Die Entwicklungen seit der *Dekade zur Überwindung von Gewalt* zeigen jedoch, dass mehr und mehr Christen und Christinnen sich zur konsequenten Gewaltfreiheit in der Politik bekennen. Die Forderung war und bleibt, die Feindesliebe solle auch die Entscheidungen und das Handeln der Christen im politischen Raum bestimmen. Außerdem fordert uns Jesus auf, dem Bösen zu widerstehen. Gerade unsere Pflicht oder Verantwortung, uns mit dem Bösen auseinanderzusetzen, gestattet uns nicht, mit Gewalt zurückzuschlagen.⁷ Kann man denn seine Feinde lieben und zugleich Gewalt gegen sie anwenden? Die Liebe zu unseren Nächsten verpflichtet uns nicht, zu ihrem Schutz Gewalt anzuwenden.

Im Folgenden möchte ich erläutern, in welcher Beziehung diese beiden Forderungen des Glaubens – uns mit dem Bösen auseinanderzusetzen und den Feind zu lieben – zu R2P

⁶ Der ÖRK-Zentralausschuss schickte im Februar 2001 unter dem Titel „Der Schutz bedrohter Bevölkerungsgruppen in Situationen der Anwendung von Waffengewalt - auf dem Weg zu einem ökumenischen ethischen Ansatz“ eine erste Empfehlung an seine Mitgliedskirchen. Im Juli 2003 kam ein Bericht der Kommission der Kirchen über Internationale Angelegenheiten unter dem Titel: „Die Schutzpflicht: ethische und theologische Überlegungen“, bevor die 9. Vollversammlung schließlich die Resolution „Gefährdete Bevölkerungsgruppen. Stellungnahme zur Schutzpflicht“ (Porto Alegre 2006) annahm.

⁷ Das Jesu-Wort „widerstehe nicht dem bösen Menschen“ (Mt 5,39) soll im Sinne vom gewaltsamen Widerstand („me anti-stenai“) gedeutet werden. Jesus predigte nicht Passivität, sondern gewaltfreien Widerstand. Vgl. Walter Wink, *Engaging the Powers*, 1992, 185; Hanns Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: Commentary*, 1995, 280.

stehen. Der Dialogbeitrag möchte einige theologische Aspekte - besonders auf dem Gebiet der Hermeneutik, Christologie und Ekklesiologie - einbringen. Sie tragen zu der Überzeugung bei, dass das Konzept der Schutzverantwortung erst gründlich revidiert werden muss, wenn es dem Auftrag Christi, uns für die Schwachen einzusetzen, entsprechen soll. Und sie schließen mit einem dezidierten Widerspruch des gängigen Vorwurfs, das geschilderte theologische Konzept sei weltfremd und unpraktikabel.

Probleme im Konzept der Schutzverantwortung

Man darf grundsätzlich fragen, ob die Schutzverantwortung mehr als lediglich ein theoretisches Konstrukt werden könne. Es gibt gute Gründe skeptisch zu sein, wie das ÖRK-Dokument „Gefährdete Bevölkerungsgruppen“ (2006) selbst anmerkt. Neben den Schwierigkeiten, die sich aus der Neudefinition des Konzepts der Souveränität ergeben⁸ - ein Konzept mit langer Geschichte, verankert in der politischen Philosophie, der Rechtswissenschaft und den Verfassungen vieler Einzelstaaten und der internationalen Gemeinschaft -, gibt es diverse pragmatische Bedenken. Grundsätzliche Fragen der Schutzverantwortung verlangen nach Antworten: etwa Fragen der Einschätzung von Krisen (nach welchen Regeln lässt sich beurteilen, ob Vergehen gegen ein Volk in Richtung Völkermord oder ethnische Säuberung gehen), Fragen der Umsetzung (wann muss das Stadium der „Präventionspflicht“ zu Gunsten der „Reaktionspflicht“ verlassen werden?), Fragen der Durchsetzung (von welchen Regierungen soll eine Intervention gefordert werden) usw.

Aus christlicher Perspektive gibt es eine weitere Reihe von fundamentalen kritischen Fragen: Ist es überhaupt möglich, Schutztruppen, die in einem Konfliktgebiet wehrlose Menschen verteidigen sollen, daran zu hindern, andere so zu schädigen, dass diese wiederum des Schutzes bedürfen? Können wir vermeiden, eine der Konfliktparteien zu dämonisieren? Wie können wir „unsere Feinde lieben“, wenn das nicht gelingt? - Sehen wir Menschen, die unseren Schutz brauchen, als Handelnde aus eigener Verantwortung? Stärken wir sie in ihren Handlungsmöglichkeiten oder ermöglichen wir ihnen, selbst zur Lösung ihres Problems beizutragen? - Wer entscheidet, ob die Kriterien einer R2P-Aktion erfüllt sind und wer liefert die für eine solche Entscheidung notwendigen Informationen? Gibt es eine Einspruchsmög-

⁸ Vgl. „Die Schutzpflicht: Bericht der Internationalen Kommission für Intervention und Staatssouveränität“ (Ottawa, Dezember 2001) S.13 und Marc Saxer, „The Politics of Responsibility to Protect“, FES Briefing Paper (Berlin: April 2008), S. 3-5.

lichkeit? Wer trägt die Verantwortung? Wer kann haftbar gemacht werden? - Alles sehr skeptische Fragen, ob die Einführung des Schutzverantwortung-Paradigmas tatsächlich zu mehr Gerechtigkeit und Frieden führen würde.

Wer darf im Namen der internationalen Gemeinschaft Gewalt anwenden? Tatsächlich hängt R2P wesentlich davon ab, dass das Prinzip der internationalen Verantwortung völlig unvoreingenommen angewandt wird. Wird dieses ehrgeizige Ziel nicht erreicht, entstehen Zweifel, ob das Konzept als solches ernst genommen werden kann. Kann eine unvoreingenommene unparteiische Anwendung nicht sichergestellt werden, müssen wir das Kind beim Namen nennen: ohne UN-Vereinbarung über jeden einzelnen Punkt des Konzepts und seine Anwendung kann keine Rede von einem neuen ethischen Paradigma sein. Wir bleiben stattdessen auf der Ebene gegenwärtiger Realpolitik, auf der wenige mächtige Regierungen in manchen Fällen von Menschenrechtsverletzungen bereit sind einzugreifen, ohne dabei jedoch ihre eigenen nationalen Interessen aus dem Blick zu verlieren. Im Gegensatz dazu und von seiner Definition her hat R2P seinen Sinn ausschließlich darin, dass es ein neutrales, vorurteils- und interesseloses ethisches Paradigma ist.

Es gibt ein weiteres unüberwindliches Hindernis. R2P ist gedacht als alles überspannender Schutzschirm, ein großartiger politischer Entwurf für die internationalen Beziehungen. Zwar bleibt die Anwendung auf gefährdete Bevölkerungsgruppen und die für sie zuständige Regierung beschränkt, doch R2P kann auf die Ressourcen der meisten Agenturen und Dienste der UN zurückgreifen. Seine drei Phasen: *Prävention*, *Reaktion* und *Wiederaufbau* umfassen das gesamte Spektrum der UN-Aktivitäten, angefangen bei diplomatischer Vermittlung und Konfliktmediation über Entwicklungshilfe und den Einsatz von Friedenstruppen bis zu militärischer Intervention und humanitärer Hilfe in Krisengebieten. Diese umfassende Qualität ist nach Ansicht der Befürworter einer der größten Vorzüge von R2P. „Es geht nicht lediglich um militärische Intervention, sondern um eine ganze Bandbreite von Reaktionen. Davon ist Prävention die Wichtigste.“⁹

Doch, wenn es „Krisen regnet“, wird dieser Schutzschirm vielfältiger Reaktionen in eine der drei möglichen Richtungen gedreht werden müssen. Da es drei Kategorien möglicher Reak-

⁹ Gareth Evans, „The responsibility to protect: Moving toward a shared consensus“, S. 7 in Asfaw, Kerber and Wederud (ed.) *The Responsibility to Protect: Ethical and Theological Reflections*.

tionen gibt, lässt sich sagen, dass man in drei Richtungen durch den Regen gehen kann. Natürlich entscheidet der UN-Sicherheitsrat, welche Richtung eingeschlagen wird. Wer mit R2P der Notwendigkeit zustimmt, unter einem gemeinsamen Schirm zu gehen, wird einkalkulieren müssen, dass diejenigen, die den Schirm halten, unter Umständen in Richtungen gehen werden, die man selbst nicht mitgehen will. Man wird nicht anders können, als das Ergebnis der Entscheidungsprozesse der Mächtigen anzunehmen.¹⁰ Das ist das Problem. Dies ist eine Hauptquelle des Unbehagens, wie es friedenskirchliche Stimmen artikulieren, wenn sie gewaltfreie Strategien zur Unterstützung gefährdeter Völker fordern. Wir könnten R2P von ganzem Herzen annehmen, ließe es die Gewaltandrohung fallen und realisierte nur Präventions- und Wiederaufbaupflicht. Doch diese Option wird uns nicht geboten. Stimmen wir der Einführung von R2P zu, so akzeptieren wir damit den gesamten Entscheidungsmechanismus, wir legitimieren die herrschenden Mächte und ihre jeweiligen Reaktionen. Kurz gesagt, wir akzeptieren den gesamten Reaktions-Schirm. Es ist nicht möglich, sich nur für jene Reaktionen zu entscheiden, die einem besser zusagen (etwa Mediation oder humanitäre Hilfe) und die zurückzuweisen, die man ablehnt (den Einsatz militärischer Gewalt). Sollen wir also einfach mit den Schultern zucken und unanehmables Vorgehen widerwillig gutheissen?

Angesichts der politischen Wirklichkeit können wir die Behauptung, „Prävention ist der wichtigste Aspekt von R2P“ nicht für bare Münze nehmen. R2P-Verteidiger müssen die gesamte Reaktionskette akzeptieren. Würden wir R2P annehmen, wären wir moralisch für jeden Einsatz für Gewalt verantwortlich.

Erzwungene Option oder Schein-Dilemma?

Im Kern geht es um Folgendes: Wenn wir mit einer sich anbahnenden Menschenrechtskatastrophe konfrontiert werden, wie sollen wir reagieren? Viele Christen und kirchliche Traditionen halten die Beteiligung an Macht und militärischer Gewaltausübung für unverzichtbar. Erst recht als Antwort auf Völkermord und ethnische Säuberung. So gesehen, kann Macht durchaus für gute Zwecke eingesetzt werden, und so hat das R2P-Paradigma die Unterstützung nicht weniger Kirchen gewonnen. Zwar befürworteten sie gewaltfreie Lösungen, doch halten sie Gewaltgebrauch eben manchmal für notwendig, um für Gefährdete einzutreten.

¹⁰ Im Missbrauch von R2P zur Rechtfertigung interessenmotivierter Militärinterventionen durch mächtige Staaten, liegt eine ernste Gefahr. R2P liefert eine humanitäre Begründung für Militärinterventionen nach Kapitel XII der UN-Charta.

Mit Bedauern wird der Anwendung von Gewalt zugestimmt. *Denn sich für Bedrohte einzusetzen, scheint wichtiger als das Prinzip der Gewaltfreiheit.*¹¹

Diese These enthält ein Schein-Dilemma: Entweder bleibt die Kirche passiv und distanziert gegenüber ernsthaften Verletzungen der Menschenrechte (eine sündhafte Absage an ihre Verantwortung), oder die Kirche stimmt der Gewaltausübung zu und widerspricht damit ihren pazifistischen Prinzipien. Die Verwendung des Ausdrucks „Dilemma“ legt nahe, dass die einzige Alternative zur Passivität in der tragischen Notwendigkeit der Gewaltausübung bestünde. Das wäre tatsächlich ein Dilemma. Doch gibt es weitaus mehr als lediglich diese zwei Handlungsmöglichkeiten.

Doch bleiben wir zunächst bei diesen zwei sich gegenseitig ausschließenden Alternativen. Jede Alternative spiegelt ein bestimmtes ekklesiologisches Modell wider. Pauschal gesagt: Die einen lehren, Christen sollten eine reine Gemeinschaft bilden. Abgeschieden und unbefleckt von Welt und Gesellschaft, wählen sie angesichts des Bösen den Weg der Vermeidung und Passivität. Die anderen lehren, christliche Werte sollten die Gesellschaft kritisch begleiten und letztlich leiten. Deshalb befürworten sie die Beteiligung der Kirche an allen Aspekten der Gesellschaft und der staatlichen Macht. Sie wählen den Weg des Handelns, um christliche Ansprüche in die Gesellschaft einzubringen und durchzusetzen. So können wir das vermeintliche Dilemma neu formulieren: Wollen wir einer gesellschaftlich verantwortlichen, aber kompromittierten Kirche angehören oder wollen wir in eine exklusive separatistische Gemeinschaft entfliehen? Das ist die Crux der Problematik. Ich möchte an diesem Punkt erörtern, warum ein konsistentes Friedenszeugnis beide aufgezwungen erscheinenden Optionen zurückweisen muss. Kurz gesagt: unsere Ekklesiologie weicht von beiden Lehrmeinungen ab. Darum widersprechen wir der Einführung von R2P.

¹¹ Im ÖRK-Dokument heißt es: „Kirchen mögen einräumen, dass Gewaltanwendung zum Schutz der Bevölkerung unter bestimmten Umständen eine Option darstellt, die den Erfolg nicht garantieren kann, die aber genutzt werden muss, da die Welt bisher weder in der Lage war, noch ist, irgendein anderes Instrument zu finden, um Menschen in aussichtslosen Situationen zu Hilfe zu kommen.“ In: Gefährdete Bevölkerungsgruppen: Erklärung zur Schutzpflicht, Porto Alegre, 2006, §14.

Der dritte Weg – eine andere Vision von Kirche und Welt

Eine dritte Möglichkeit vermeidet sowohl die Flucht vor der Welt als auch das Aufgehen in ihr. Es ist das Modell der Friedensgemeinde. Das staatskirchliche und das separatistische Modell teilen eine wesentliche Überzeugung: die Grundannahme, die Welt werde von säkularen Machtstrukturen gelenkt. Sie unterscheiden sich lediglich in ihrer Reaktion darauf. Die eine Gruppe flieht vor dem, was Paulus „Mächte und Gewalten“ nennt, die andere kooperiert. Im Zentrum des Bekenntnisses der Friedensgemeinde steht jedoch die Überzeugung, dass Christus „die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet“ (Kol 2,15). Und obwohl sie bereits entwaffnet wurden, müssen wir aktiv mit diesen Mächten fertig werden. Wir kämpfen nicht mit ihren Waffen der Macht, Kontrolle und Gewalt gegen die Mächte, sondern mit den Waffen Christi (Eph 6, 12).

Durch seinen Sieg in Kreuz und Auferstehung herrscht Christus zwar über jene Mächte, aber seine Kirche hat immer noch mit einer „Welt“ zu tun, die diesen Gewalt- und Machtstrukturen entsprechend organisiert ist. Durch den Sieg Christi erkennt seine Gemeinde, dass der Weg des Friedens der Weg Gottes zur Überwindung weltlicher Strukturen ist. Das hat Konsequenzen: Die Friedensgemeinde folgt Christus auch darin, die Vorteile aufzugeben, die der Kompromiss mit den „Mächten und Gewalten“ einbringen würde. Sie verzichtet auf Machtausübung und bleibt wachsam gegenüber dem Einfluss von Geld und Status.¹² Solches Zeugnis ist nur dann möglich, wenn wir in Gemeinschaften einer Gegenkultur leben, die kritisch mit Dominanzstrukturen in Wirtschaft, Politik und Militär umgehen. Im Folgenden möchte ich einige Aspekte darstellen, wie dieses friedenskirchliche Verständnis uns erlaubt, verantwortlich für gefährdete Völker zu handeln.

Es beginnt mit einer spezifischen Hermeneutik. Wir sind davon überzeugt, dass die göttliche Ethik sich in der irdischen Geschichte der Menschwerdung Gottes und der erneuerten Beziehung zu seiner Schöpfung ausdrückt, wie sie in den Lehren der alttestamentlichen Propheten schon aufscheint und dann vor allem in den Berichten über das Leben Jesu geschildert wird. Wenn wir die Geschichte Jesu nacherzählen: seine Geburt, sein Wirken und die Weitergabe seiner Lehre an die Jünger, seine Konfrontation mit religiösen und politischen

¹² Dazu gehört auch, dass Friedensgemeinden sich gelegentlich weigern, bestimmte Forderungen der praktischen und bürgerlichen Vernunft zu erfüllen, wenn diese ihrer Treue zu Christus widersprechen. Dazu gehört u.a. Kriegsdienstverweigerung.

Machtstrukturen, seine Gefangennahme, Hinrichtung und Auferstehung, dann beginnen wir damit schon, Gottes Ethik zu verstehen und zu praktizieren.

Die Friedensgemeinde besitzt und lehrt also nicht besondere ethische Werte wie Freiheit, Gleichheit oder in diesem Fall Schutzverantwortung. Die Ethik des Glaubens drückt sich nicht in Prinzipien und Lehren aus, sondern im *Zeugnis* vom Leben und Wirken Jesu und seiner Kirche. Das hat unmittelbare Auswirkungen auf R2P. In Worten des Glaubens und im Einklang mit unserem Christuszeugnis formulieren wir R2P also nicht als Prävention, Reaktion und Wiederaufbau, sondern als *Sorge für die Bedrängten, Konfrontation mit dem Bösen* und *Heilung zerbrochener Beziehungen*. Wir kommen auf den zweiten dieser drei Punkte zurück, weil gerade dieser Aspekt von R2P nicht in Begriffe friedensgemeindlicher Ethik übertragen werden kann. Die „Reaktionspflicht“ von R2P ist nicht kongruent mit unserer „Konfrontation mit dem Bösen“.

Einige christologische Beobachtungen sind für diese Frage relevant.

Als erstes: Das Mensch gewordene Wort Gottes, Jesus Christus, den wir den Herrn nennen, kam zu denen, die der Erlösung bedurften: den Schwachen, Kranken und Blinden. Er ließ sich auf diese Welt ein. Er war „mitten im sozio-politischen Sog militärischer Besetzung und Partisanenkampf, ‚aber ohne Sünde‘.“¹³ R2P steht tatsächlich im Zentrum des christlichen Glaubens! Jesus beginnt seine Mission mit Worten, die seine Verantwortung für den Schutz von Menschen ausdrücken (Lk 4,18-19).

Mitgefühl mit den Notleidenden und die Bereitschaft, sich für sie einzusetzen, ist Christenpflicht. Deshalb sollten wir denen dankbar sein, die R2P in die öffentliche Debatte gebracht haben, denn sie haben Jesu eigene Sorge auf die internationale politische Tagesordnung gesetzt.

Eine zweite christologische Beobachtung: Im zentralen Handeln Gottes, der Menschwerdung Christi, bewirkt endliches begrenztes menschliches Handeln unendlich viel Gutes. Die wahrhaft menschlichen Worte und Taten Jesu - er bringt *einige*, nicht alle Menschen zur Umkehr, er heilt *einige*, nicht alle Blinden in Palästina - sind trotz ihrer begrenzten Reichweite und Wirksamkeit keineswegs unzureichend. Als friedlicher Ausdruck des kreativen Handelns Gottes in dieser Welt, als Akte göttlicher Liebe, die dem Wirken der Mächte und Ge-

¹³ John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, S. 57-58.

walten in dieser Welt widersprechen, sind sie eindeutig gut und genügen sich selbst. Es ist also möglich, *auf begrenzte Weise* in der Welt zu handeln, nur *einige* der Weltprobleme anzugehen und zu lösen, und dennoch „genug“ Gutes zu tun. Darin liegt die Begrenztheit der Menschwerdung.

Noch ein dritter christologischer Aspekt: Obwohl er göttliche Autorität besaß, verzichtete Jesus auf Macht und Gewalt. Er weigerte sich, sie zum Erreichen seiner Ziele einzusetzen. Er lebte und lehrte Dienen, Aufopferung und Vergebung im Kampf gegen die Mächte des Bösen. Er lehrte uns, dem Bösen zu widerstehen, indem wir unsere Feinde lieben. In der Menschwerdung Christi überwindet Gott Stärke durch Schwachheit, er bekämpft Böses mit Gutem. Jesus kümmert sich um die Notleidenden, er engagiert sich für diejenigen, denen auch wir helfen können, und er weigert sich, das Mittel der Gewalt für seine Ziele einzusetzen.

Mit diesen christologischen Bekenntnissen korrespondiert eine grundlegende Überzeugung der Friedensgemeinde über das Wesen der Kirche. Eine solche Ekklesiologie ist von grundlegender Bedeutung für unsere Haltung gegenüber R2P. Fernando Enns betont:

Für die Kirchen ist wichtig, ihre verschiedenen Ekklesiologien zu diskutieren und zu klären, da dieses Selbstverständnis zur entscheidenden Grundlage ihrer ethischen Überzeugungen wird.

Für die historischen Friedenskirchen ist die Kirche die Entität in der Welt, die die Wahrheit des Versöhnungswerkes Gottes in Jesus Christus bezeugt und ihr gemäß lebt.¹⁴

Im Zentrum dieses Kirchenverständnisses steht das Konzept Nachfolge: Wir hören den Ruf Jesu, ihm nachzufolgen - nicht nur als Individuen, sondern als Kontrastgesellschaft, als Gemeinschaft derer, die Machtausübung ablehnen. Sie ist dennoch nicht passiv. Sie ist unmittelbar an den Geschehnissen dieser Welt beteiligt, denn die Friedensgemeinde bezeugt und veranschaulicht eine Lebensweise, die sie der ganzen Welt empfehlen möchte. Ihre innere Dynamik funktioniert nach den Gesetzen von Liebe und Dienen. Wo eine Gemeinschaft sich nach dem Muster der Nachfolge organisiert, setzt sie sich bewusst in Kontrast zur Gesellschaft, in der sie lebt. Sie wird zu einer Gemeinschaft gegenseitigen Dienens und ihre Werte weichen von denen der Gesellschaft ab. Während der Staat auf einem System beruht, das

¹⁴ Fernando Enns, "From 'Humanitarian Intervention' to 'Responsibility to Protect': Peacemaking and Policing – the view of the Historic Peace Churches", ein Papier, das im November 2007 in Arnoldshain, Deutschland, vorgelegt wurde, S. 2-3.

seine Legitimation (wenn nötig) mit Gewalt durchsetzt, wurzeln Friedensgemeinden in einem Verständnis des Dienens und der Gewaltfreiheit, das Herrschaftsstrukturen ablehnt. Sie suchen, dem Beispiel Jesu zu folgen, indem sie gering werden, Zwang und Gewalt aufgeben, dienen statt herrschen und Feindschaft durch Vergebung erwidern.

In diesem ekklesiologischen Modell hat der Glaube nichts Individualistisches. Glaubensgehorsam zeigt sich nicht in erster Linie in individuellem Handeln, sondern im Handeln der Kirche. Die Gemeinschaft selbst ist Vorgeschmack auf das Reich Gottes. Was die Gemeinschaft auch tut, wie sie als „Vorausstruppe“ auch handelt, muss mit dem kommenden Reich Gottes kompatibel sein. Gewaltanwendung im Reich Gottes? Unvorstellbar! Deshalb kann Gewaltanwendung auch hier und jetzt kein Werk des Glaubens sein. Außerdem sehen die Glieder des Leibes Christi ihre Gemeinschaft in Spannung zur Gesamtgesellschaft. Sie halten kritische Distanz und entfalten dennoch Wirkung auf die Gesamtgesellschaft und deren Kultur. Ablehnung erfahren jedoch nicht die Politiker und andere gesellschaftliche Repräsentanten als Personen, sondern die Gewaltstrukturen der „Mächte und Gewalten“ (Kol 2,15, Eph 6,12). Es ist schließlich nicht das Gewaltmonopol, das eine Gesellschaft zusammenhält (sondern Handlungen, die zum gewaltfreien Zusammenleben beitragen). Der Versuchung, Kontrolle über eine Gesellschaft zu erlangen, gilt es zu widerstehen, indem wir das Böse nach dem Beispiel Jesu durch den Kontrast des Guten zu überwinden suchen.

Das Handeln der Friedensgemeinde als Zeugnis

Normalerweise spricht die Friedensgemeinde nicht von ihrer *Verantwortung*, sondern von ihrem *Zeugnis für die Welt*. Welche Werte bestimmen diese Kontrastgesellschaft eines Lebens aus dem Glauben mitten in politischen Fragestellungen? Sehr wesentlich ist die Tatsache, dass hier eine Gemeinschaft von Nachfolgern Jesu Zeugnis gibt. Ein Einzelner mag in einer gegebenen Situation durchaus im Gehorsam Christi handeln, aber „nur eine Gemeinschaft, die Bestand hat und sich einem abweichenden Wertesystem verpflichtet weiß, kann die Welt verändern“¹⁵.

Das Zeugnis der Gemeinde Christi hat durchaus die Veränderung der Welt zum Ziel. Das Zeugnis oder der Dienst besteht in einer alternativen Lebensform. So laden wir alle Men-

¹⁵ Yoder, *Nevertheless*, S. 136.

schen ein, auch die Herrschaft Christi anzunehmen. Die Beziehung der Kirche zur Welt besteht nicht in Verantwortung, sondern im Zeugnis vom Potential der Versöhnung.

Was hat das mit gefährdeten Bevölkerungsgruppen zu tun? Der Ruf Jesu, eine Gegenkultur oder Kontrastgesellschaft als Vorläufer des kommenden Reiches Gottes zu bilden, ist eine Reaktion auch auf diese Nöte. Sie bietet ein Sprungbrett für ein Handeln, das sich von Gottes Liebe prägen lässt. Wenn Glieder der Friedensgemeinde mit gefährdeten Völkern arbeiten, versuchen sie nicht die Situation zu „kontrollieren“. Sie geben vielmehr Zeugnis für den, der allein die Kontrolle besitzt.

Wie sieht diese Unterscheidung praktisch aus? Zeugnis ohne Übernahme der Kontrolle bedeutet, in der Überzeugung zu handeln, dass das Wertesystem dieser Welt nicht Gottes Wertesystem ist. Die Gemeinde bringt Gottes Werte in Situationen dieser Welt ein. Solange wir Gewalt einsetzen zur Beseitigung derer, die die Kontrolle ausüben, tauschen wir nur eine Form der Kontrolle gegen eine andere. Wir bleiben innerhalb des Wertesystems der Gesellschaft. Um die Welt radikal neu zu ordnen, brauchen wir ein „abweichendes Wertesystem“. Nur friedliche Mittel können die Welt wirklich verändern. Zwar funktioniert die Gemeinschaft des Glaubens nicht nach den Regeln der bürgerlichen Gesellschaft, aber ihr Handeln hat eine reale und nachhaltige Wirkung auf das Leben von Menschen: Der Weg Christi ist der Weg des Friedens *in* dieser Welt. Zwar trägt die Gemeinde als Gegenkultur keine „Verantwortung“ für die Gesellschaft - jedenfalls nicht wie dieser Begriff normalerweise verstanden wird - , doch will sie der Gesellschaft aktiv dienen. Wie die Kirche sich im Gegenüber zur Welt präsentiert IST ihre Wirkung auf Gesellschaft und Politik.

Manche meinen, diese Haltung sei weltfremd und verantwortungslos. Das verkennt die Realität. Es ist es gerade diese Einstellung, die zum Handeln führt. Schon oft haben Initiativen der christlichen Friedensgemeinden wichtige Beiträge zum Frieden geleistet. EIRENE wurde von Christen verschiedener Konfessionen gegründet, die sich der Idee der Gewaltfreiheit verpflichtet fühlten und ein Zeichen gegen die Wiederaufrüstung setzen wollten. In den letzten Jahrzehnten hat nun eine beträchtliche Anzahl von Friedensgruppen begonnen, mit gefährdeten Völkern zu arbeiten. Eine dieser Gruppen stellt der Kirche die herausfordernde Frage: „Was wäre, wenn die Kirche die gleiche Disziplin und Opferbereitschaft aufbringen

würde wie das Militär für die Kriegsführung?“¹⁶ Diverse Gemeinschaften haben einen solchen Lebensstil der Disziplin und Aufopferung angenommen und begonnen, Menschen auszubilden und auszusenden, damit sie durch Mediation und andere Methoden zur Heilung zerbrochener Gesellschaften beitragen. Sie gehen in Krisen- und Konfliktgebiete. Einige dieser Gruppen seien genannt: Christian Peacemaker Teams, Peace Brigades International, Friends Peace Teams, Ökumenisches Begleitprogramm in Israel und Palästina (EAPPI), Peacemaker Training Institute of the Fellowship of Reconciliation, Witness for Peace, Nonviolent Peace Force, Michigan Peace Team usw.

Was können wir tun? Was sollten wir tun für die Notleidenden? Wie können wir dem Bösen entgegentreten und zur Heilung sozialen Übels beitragen? Das haben Friedensgemeinden mit ihren praktischen Aktionen schon gezeigt. Sie wünschen sich nun die konzertierte Aktion aller Kirchen. Darum rufen wir alle Mitgliedskirchen des ÖRK auf, gemeinsam den bedingungslosen Weg des Friedens und der Gewaltfreiheit, auf den uns Jesus Christus gerufen hat, zu bekräftigen und zu gehen und aktiv auf die Bildung solcher Gemeinschaften hinzuarbeiten. Wie im Dokument über „Gefährdung und Sicherheit“ des Rates der Norwegischen Kirche für ökumenische und internationale Beziehungen festgestellt wird: „Die lokale Präsenz der Kirchen und ihre Verflochtenheit mit der Basis führen dazu, dass kirchliche Institutionen und Führungspersonen in Konfliktgebieten oft das besondere Vertrauen der Bevölkerung genießen. ... Wenn die Kirchen ihren Versöhnungsdienst ernst nehmen, können sie im günstigen Fall dazu beitragen, Vertrauen zwischen ethnischen Gruppen und Nationen zu schaffen oder wiederherzustellen, wie in Osttimor, Südafrika und Guatemala. Diese Arbeit des Friedensschaffens beginnt, bevor Konflikte ausbrechen, und muss lange über ihre formale und politische Lösung hinaus fortgesetzt werden.“¹⁷

Mittel, mit denen Kirchen sich für Notleidende einsetzen können (*Präventionspflicht*):

- Konfliktprävention durch Kontakt- und Netzwerkarbeit mit potentiellen Opfern und Tätern eines Völkermordes
- Einrichtung eines Frühwarnsystems der Kirchen, Entwicklung von Methoden der Kommunikation mit Leidenden in verzweifelten Situationen

¹⁶ Das ist die Leitfrage der Christian Peacemaker Teams, die sich auf Grund der herausfordernden Rede Ronald J. Siders 1984 auf der Mennonite World Conference in Straßburg bildeten.

¹⁷ „Vulnerability and Security: Current challenges in security policy from an ethical and theological perspective“, herausgegeben von der Commission on International Affairs in Church of Norway Council on Ecumenical and International Relations, S. 32.

- Lobbyarbeit zur Stärkung von Präventionsinitiativen
- Friedensaktivisten fördern und Friedensaktionen einüben
- Interkulturellen Austausch ermutigen
- Information über die Waffenproduktion und -verbreitung
- Warnen vor der wachsenden Militarisierung in aller Welt
- Dazu aufrufen, Militäraktionen von humanitären Einsätzen zu trennen
- Protest gegen Waffenhandel

Mittel, mit denen die Kirchen heilen können (*Wiederaufbaupflicht*):

- Flüchtlinge aufnehmen
- Sich an der Heilung von Wunden aus vergangenen Konflikten beteiligen (Traumatherapie)

Es kann nicht genug betont werden: Die Arbeit an der Heilung zerbrochener Gesellschaften ist zugleich eine Präventivmaßnahme. Solange Ressentiments, äußerste Armut und soziale Zerrüttung andauern, werden sie der Same für künftige Konflikte sein.

Friedliche Mittel, mit denen die Kirchen dem Bösen entgegentreten können:

- Friedensarbeiter ausbilden, in Solidarität mit gefährdeten Völkern zu arbeiten und Menschenrechtsverletzungen zu dokumentieren
- Gemeinschaften/Gemeinden in gewaltfreier Konfliktlösung einüben
- Politiker auf die Begrenztheit ihres Handelns hinweisen (schnelles Handeln ist nicht dasselbe wie gutes Handeln)
- Entfeindung: Feindbildern entgegentreten, Freundbilder entwickeln
- Partnerschaften von Kirchengemeinden als Vorreiter für Städtepartnerschaften

Der Vorwurf der Passivität angesichts des Bösen

R2P fordert gewaltsame Intervention als *ultima ratio*, als letzten Ausweg. Sie gilt nur dann als erlaubt, wenn wir in die Enge getrieben werden, wenn es keine andere Möglichkeit mehr gibt. Als Nachfolger Jesu kennen wir die Situation, in die Enge getrieben zu werden. Auch Jesus kannte sie. Es wäre nun allzu leicht zu sagen, unschuldige gefährdete Völker sollten diesen letzten Akt des irdischen Lebens Jesu nachahmen, sich töten lassen und dabei ihre Mörder segnen. Wir weisen diesen Gedanken jedoch nachdrücklich zurück! Unser Glaube fordert keine weiteren Opfer. Wir erwarten von niemandem passives Akzeptieren des Bösen. Wir glauben ebenso wenig an eine erlösende Funktion weiterer Opfer, wie wir an „erlösende Gewalt“¹⁸ glauben. Das Friedenshandeln Gottes offenbart sich zwar vor allem in Jesu Passion, seinem Leidensweg bis zur Hinrichtung am Kreuz. Während seinen Jüngern der Gedanke durchaus nicht fern lag, zur Selbstverteidigung das Schwert zu gebrauchen, sah Jesus in der Gewalt nicht den Weg Gottes. Was ist nun mit Situationen, in denen jemand in die Enge ge-

¹⁸ Siehe dazu Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, 1984.

trieben wird? Das sind eigentlich zwei verschiedene Fragen: „Was tun, wenn ich selbst mit extremer Gewalt konfrontiert werde und keine andere Möglichkeit zur Verteidigung habe als Gewalt?“ und „Was tun, wenn wir beobachten, dass andere mit extremer Gewalt konfrontiert werden?“ Wie sich jemand im ersten Szenario verhält, wird gemeinhin als eine Sache persönlicher Überzeugung betrachtet, während die täuferische Tradition, auf die wir zurückgreifen, die Beratung der Gemeinschaft (des Leibes Christi) betont (1 Kor 12,26).

Doch die Frage ist gewöhnlich anders gemeint. Wir wollen wissen, ob es moralisch erlaubt sei, einzugreifen, wenn andere in lebensbedrohende Situationen geraten. Und da gibt es nicht nur zwei Handlungsmöglichkeiten, sondern eine ganze Reihe möglicher Optionen. Wenn wir den Gebrauch von Gewalt ablehnen, weil wir glauben, dass er letztlich Unrecht und Gewalt perpetuiert und langfristig nicht zum Guten beiträgt, können wir nach anderen Mitteln Ausschau halten. Nur der Weg des Friedens, nur friedliche Mittel können Situationen der Gewalt wirklich transformieren.

Die Friedensgemeinde setzt auf Taten. Friedenshandeln ist nicht gleichbedeutend mit Passivität. Gewaltfreies Handeln ist nicht Tatenlosigkeit. Jesus lehrt uns, die Feinde zu lieben. Er zeigt uns, einen dritten Weg jenseits der vermeintlichen Alternativen Passivität und Gewalt. - Wir sehen darin auch eine Empfehlung an die Kirche insgesamt, der Versuchung zu widerstehen, Lösungen für schwierige politische Probleme zu erzwingen. Es ist eine Frage des Glaubens der Kirche und des Bekenntnisses vor der Welt: lasst uns den Weg Jesu gehen und Feindschaft und Gewalt durch aktive Gewaltfreiheit überwinden. Unsere Empathie soll gefährdeten Völkern gelten. Wir wollen uns in den Weg stellen, wenn sie zu Opfern der Gewalt gemacht werden sollen.

„Die Glaubwürdigkeit unseres Kircheseins wird sich darin erweisen, dass wir in Treue zum Evangelium ohne den Schutz von Waffen solidarisch mit den Schutzlosen werden.“¹⁹ R2P argumentiert, Gewaltanwendung könne im Einsatz für die Schwachen notwendig werden. Wenn wir uns wirklich für gefährdete Völker einsetzen wollen, sollten wir als „letztes Mittel“ die gewaltfreie Intervention wagen. Das war der Weg, den Jesus gegangen ist. In Ihm gewinnt Gottes humanitäre Intervention Gestalt.

¹⁹ Für Christus leiden (Suffer for Christ – S4C), Antwort und Rückfragen zum ÖRK-Konzept „Schutzpflicht“ (R2P), vgl. Anm. 8.