

Der folgende Artikel basiert größtenteils auf einem Vortrag, den ich 1989 im Rahmen einer Debatte evangelischer Kirchen aus der Region Paris zum Thema Krieg und Frieden gehalten habe. Meine Position hat sich im Wesentlichen nicht verändert. Daher kann ich der Wiedergabe dieses Texts zustimmen, auch wenn ich ihn heute anders schreiben würde .

Zehn Jahren nach diesem Vortrag bin ich Professor für Geschichte des Christentums. Der rein geschichtliche Teil dieses Artikels könnte bzw. müsste sogar noch verstärkt und nuanciert werden. Ein Beispiel: Alan Kreider aus Oxford, forscht weiterhin sehr anregend über die Urkirche; ich hatte jedoch keine Zeit, seine Arbeiten hier einzufügen. Desgleichen führen mich meine Erfahrungen im ökumenischen Dialog seit 1989 zu einer anderen Beurteilung der Kirche im Mittelalter. In meiner ersten Arbeit verlangte ich von den evangelischen Kirchen mehr Konsequenz in ihrer 'protestantischen' Kritik des Katholizismus im Mittelalter. Auch wenn ich als Mennonit weiterhin Mitglied einer Kirche bin, die 'aus der Reformation' hervorgegangen ist, denke ich, dass der Protestantismus sehr viel über Frieden von der katholischen Tradition lernen könnte. Das ist aus den folgenden Zeilen nicht so ersichtlich, und ich wollte es wenigstens in dieser Einführung erwähnen.

In meiner Bibliographie beziehe ich mich auf einige Werke von Stanley Hauerwas und John Yoder. Seit ich den Vortrag vor zehn Jahren geschrieben habe, lese ich weiter diese beiden Autoren: das Weiterführen ihrer Gedanken und größere Aufmerksamkeit für ihre jüngsten Arbeiten würde den theologischen Teil meines Artikels sehr verbessern. Hauerwas stellt weiterhin die Wesensart und die Präsenz in der Welt der amerikanischen 'Mainstream'-Kirchen in Frage. Um den Frieden Christi leben zu können, braucht es eine Gemeinschaft, die fest in der Tradition des Evangeliums verankert ist. Näher kann man gar nicht an den Ideen der Gründer von Church and Peace dran sein.

Genauso hat John Yoder bis zu seinem Tod seine Gedanken zum Frieden weiterentwickelt, immer in einem Geist des Dialogs. Ich hoffe, dass ein solches Vorgehen, die Weiterführung dieses Dialogs, in den Kreisen von Church and Peace noch Frucht tragen wird.

Der Pazifismus des Evangeliums

Neil Blough

Einführung

Es ist nicht einfach, diesen Titel zu verstehen, da der Begriff Pazifismus mehrere Bedeutungen haben kann. In diesem Aufsatz soll es, ausgehend von einer pazifistischen/gewaltfreien Theologie, spezifisch um die Haltung der Christen und der Kirche zum Phänomen des Krieges und im Verhältnis zu den sogenannten Feinden gehen.

Zunächst kann man einfach sagen, dass Jesus und die Apostel die Widerstandslosigkeit dem Bösen gegenüber bzw. die Gewaltfreiheit gelehrt haben. Dazu reichen einige Textstellen:

„Ihr wisst, dass es heißt: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘. Ich aber sage euch: verzichtet auf Gegenwehr, wenn euch jemand Böses tut! Mehr noch: Wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt, dann halte auch die linke hin.“ Mt. 5, 38-39

„Ihr wisst, dass es heißt: ‚Liebe deinen Mitmenschen; hasse deinen Feind‘. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für alle, die euch verfolgen.“ Mt. 5, 43-44

*„Wenn euch jemand Unrecht tut, dann zahlt es niemals mit gleicher Münze heim ... Nehmt keine Rache, meine Lieben, sondern überlasst Gott das Gericht ... Wenn dein Feind hungrig ist, dann gib ihm zu essen, und wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken. Dann wird es ihm bald leid tun, dein Feind zu sein. Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern überwinde es durch das Gute.“
Röm 12, 17*

Diese Texte gibt es, niemand würde dem widersprechen. Da liegt auch nicht das Problem. Es stellt sich eher die Aufgabe, zu erkennen, unter welchen Umständen Christen diese Lehre ernst nehmen sollen. Es gibt doch auch das Alte Testament und seine Kriege, die Stelle aus Römer 13 und die Lehre von der weltliche Autorität. Für viele Menschen haben die oben angegebenen Textstellen nichts mehr mit dem Krieg zu tun. Denn die meisten Christen teilen mehr oder weniger die Haltung Martin Luthers: Widerstandslosigkeit oder Gewaltfreiheit nach Jesu Lehre ist in unseren persönlichen, privaten Beziehungen anzuwenden oder auch innerhalb der Kirche unter Christen. Dagegen kommt ein anderes Kriterium ins Spiel, sobald es um die Gesellschaft geht, um die Verteidigung des Vaterlandes. Nach mehreren Jahrhunderten, in denen Christen gegenüber Armee und Gewalt ablehnend zu sein schienen, entwickelte sich eine Theologie, eine Tradition des gerechten Krieges, welche unter gewissen Bedingungen und Umständen die kriegerische Gewalt als das geringere Übel akzeptiert.

Im Gegenzug hat die täuferisch-mennonitische Tradition immer behauptet, dass diese Worte Christi auf unser Leben in der Nachfolge zu beziehen sind, ganz gleich, in welcher Lage wir uns befinden. Wir wollen hier die Gründe untersuchen, die uns immer noch gültig erscheinen, um eine solche Behauptung aufrecht zu erhalten.

1. Die Gewaltfreiheit: ihre biblische und theologische Begründung

Zunächst ist die bedingungslose Feindesliebe nicht einfach eine willkürliche ethische Haltung. Im 16. Jahrhundert pflegten die Reformatoren, die Täufer (also die Vorfahren der heutigen Mennoniten) zu bezichtigen, erneut das Heil durch die Werke einzuführen; sie gründeten ihren Vorwurf auf die Tatsache, dass die Täufer großen Wert auf eine ernsthafte und konsequente Jüngerschaft legten, die Christi Lehre entsprechen sollte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit findet aber ihre wahre Begründung in der Gnade. Die Gewaltfreiheit des Evangeliums ist eine Haltung und ein Verhalten, die sich unmittelbar von der Gnade Gottes ableiten, des Gottes, der sich uns am Kreuz offenbart hat. Die Gewaltfreiheit ist eine Theologie des Kreuzes. Die Feindesliebe findet also ihre Begründung im Wesen Gottes, in seiner Handlungsweise der Welt gegenüber in Jesus Christus.

Der Apostel Paulus sagt uns, dass „durch die Sünde eines einzigen Menschen die Verdammnis für alle entstanden ist.“ Der Sündenfall hat den Bruch zwischen Mensch und Gott zur Folge; der Mensch möchte lieber selber Herr über sein Leben, über sein eigenes Schicksal sein. Gott wird zum Hindernis für die Selbstverwirklichung, Gott wird zum Feind, und der Mensch wird zum Feind Gottes. Das ist unser aller Zustand, ohne Ausnahme. Jedoch hat Gott in seiner Liebe den Menschen nicht verworfen, er hat ihn nicht als Feind behandelt, er ist lieber Mensch geworden und hat selber das erduldet, was der Feind hätte erdulden sollen.

„Als wir Gott noch als Feinde gegenüberstanden, hat er uns durch den Tod seines Sohnes mit sich versöhnt.“ Röm 5, 10

Das Kreuz ist also die Verkörperung der Feindesliebe, von der Jesus in der Bergpredigt spricht. Es ist integrierter Bestandteil der Natur des Vaters. So handelt er in Christus.

Wenn man in dieser Optik bleibt, wird Christi Werk am Kreuz das Zeichen der Feindesliebe schlechthin. Wir können jedoch in dieser Kreuzestheologie noch weitergehen. Christi Tod, also

das Kreuz, ist kein isoliertes Ereignis. Er ist im Kontext von Jesu Leben zu verstehen, er ist das Ergebnis seines Gehorsams, also das Ergebnis einer sehr bewussten Entscheidung. Jesus starb, weil er seine eigene Lehre verkörperte. Jesus starb, weil sein Leben ein Störfaktor war, weil seine Forderungen tiefgreifend die Weisheit der bestehenden Welt in Frage stellen. Jesus hat, auch er, seine Feinde geliebt, die andere Backe hingehalten, es abgelehnt, Böses mit Bösem zu beantworten, und das um den Preis großen Leidens, ja des eigenen Lebens. Wenn die Feststellung wichtig ist, dass das Kreuz Gottes Feindesliebe darstellt, können wir sagen, dass Jesu Leben konkret zeigt, worin diese Liebe besteht. Sie ist eine Liebe, die lieber Leiden erduldet, als Böses zu tun.

Diese Gedankengänge zum Kreuz können noch weitergeführt werden. Zunächst steht das Kreuz für die in Jesus Christus vollzogene Versöhnung, „als wir Feinde waren“. Im zweiten Schritt stellt sie die Verkörperung und Vollendung der Verkündigung Jesu dar; sie ist die verkörperte Feindesliebe, vor unseren Augen in Zeit und Raum gelebt. Wir wollen nun sehen, auf welche Weise das Kreuz auch das Leben darstellt, in das alle gerufen werden, die Jesus Christus nachfolgen.

„Wer mir folgen will, muss sich und seine Wünsche aufgeben, sein Kreuz auf sich nehmen und auf meinem Weg hinter mir hergehen.“ Mk. 8, 34

Diese Worte spricht Jesus im Kontext der Ankündigung seines Leidens. Jesus sagt ganz einfach: Ich werde sterben; wenn ihr mir folgen wollt, müsst ihr leben wie ich, aber Vorsicht, dasselbe wie mir kann auch euch zustoßen... Es ist interessant festzustellen, dass fast alle Autoren des NT das Leiden und die Haltung Jesu angesichts des Leidens als ein für Christen gültiges Modell darstellen, und es wird dabei nie dargelegt, dass dieses Verhalten nur unter ganz bestimmten Bedingungen anzuwenden sei und unter anderen nicht.

Noch zwei Bemerkungen zum Kreuz: Ihm folgt die Auferstehung, und diese zeigt, dass der Weg des Kreuzes der einzig wirksame Umgang mit dem Bösen ist. Die Auferstehung ist das Ja Gottes zum Leben des leidenden Knechtes. Sie ist zudem das konkrete Zeichen der Niederlage des Bösen. Sie gibt dem Jünger die Versicherung, dass das Leben, zu dem Jesus ihn beruft, einen Sinn hat, einen letzten Sinn für den Verlauf der Geschichte. Dieser Sieg über das Böse und den Tod gibt dem Christen die Gewissheit, dass „nichts“ ihn „scheiden kann von der Liebe Gottes, die Christus Jesus ist, unserm Herrn.“ Die Frage nach der Gewaltfreiheit ist eine Frage des Glaubens. Glauben wir wirklich, dass auf das Kreuz die Auferstehung folgt? Dass, selbst wenn wir ungerechtfertigt leiden, Gott uns nicht verlässt?

Schließlich ist das Kreuz Quelle des Friedens. Der Epheserbrief behauptet, dass Jesus unser Friede ist, dass er mit dem Kreuz den Hass getötet hat, dass er Juden und Griechen in einem einzigen Leib versöhnt hat. Das Kreuz ermöglicht eine neue soziale Wirklichkeit: die Kirche, die Gemeinde oder die christliche Gemeinschaft. Der Friede, den wir haben, ist nicht nur innerlich und individuell; er ist auch sozial; er zerstört die Mauer der Trennung zwischen den Völkern und ermöglicht ein Zusammenleben derer, die bisher nicht miteinander leben konnten. Das ist wichtig, denn die christliche Gewaltfreiheit ist keine individuelle Angelegenheit. Sie wird in der Gemeinschaft der Kirche gelebt, die zur Gemeinschaft des Friedens, der Vergebung und der Versöhnung wird. Das Kreuz ist Quelle des Friedens, jedoch nicht in der Welt: Jesus spricht vom Gegenteil. Selbstverständlich kann die christliche Gewaltfreiheit - oder der Pazifismus des Evangeliums - nicht sämtliche politischen oder sozialen Probleme lösen, denen wir ausgesetzt sind. Es geht auch nicht um einen politischen Pazifismus, der behauptet, dass mit der Abschaffung aller Waffen eine Welt ohne Krieg zu schaffen wäre. Jedoch hat die Kirche einen Auftrag innerhalb einer Welt der Gewalt zu erfüllen. Dieser Auftrag besteht darin, den Frieden Christi zu verkündigen und zu leben. Der Friede kann aber nicht verkündigt werden, während das Gegenteil gelebt wird.

2. Bemerkungen zur historischen und theologischen Entwicklung der Tradition des gerechten Krieges

Historisch betrachtet steht es fest: In den ersten drei Jahrhunderten bekundeten die Christen im Römischen Reich eine deutliche Ablehnung gegenüber Armee und Militärdienst. Es ist aber nicht klar, welche Gründe es dafür gab. Für die einen (Nicht-Pazifisten) misstrauten die Christen der Armee vor allem, weil dort Götzendienst und Kaiserkult betrieben wurden. Die Pazifisten erklären es damit, dass die Christen es nicht mit ihrem Glauben vereinbaren konnten, den Militärdienst auszuüben, d.h. zu töten.

Es gibt aber keinen Grund zu denken, dass die beiden Hypothesen einander ausschließen. Es ist klar, dass die Christen der Vergötterung Cäsars nicht zustimmen konnten und dass viele den Märtyrertod starben, weil sie es ablehnten, der kaiserlichen Ideologie zu folgen. Hier sehen wir übrigens die Basis für den zivilen Ungehorsam. Für die ersten Christen schloss die Weisung des Apostels Paulus in Römer 13 eine kritische Einschätzung der Forderungen der zivilen Obrigkeit nicht aus.

Offensichtlich schloss für viele Christen, inklusive Theologen, die Lehre Christi die Möglichkeit des Blutvergießens aus, selbst im Falle eines Krieges oder einer legitimen Verteidigung.

Einige Beispiele dafür:

- Tertullian: „Es ist nicht erlaubt, Böses zu tun, selbst wenn dies rechtmäßig erschiene“ (De Patientia, 6f; vgl. J.M. Hornus, Politische Entscheidung in der alten Kirche, München 1963, S.183) „Unser Gesetz gestattet uns eher, uns töten zu lassen, als zu töten“ (Apologeticus 35,5; vgl. Hornus a.a.O., S.181)
- Origenes: „Die Christen haben die Lehre erhalten, sich nicht gegen ihre Feinde zu verteidigen. Weil sie diese Gebote der Sanftmut und der Nächstenliebe beachtet haben, haben sie von Gott das erhalten, was sie selbst nicht hätten verwirklichen können, wenn sie das Recht gehabt hätten, Krieg zu führen...“ (Contra Celsum III, 7; vgl. Hornus a.a.O.)

Es wurde auch konkret versucht, diesen Gedanken in die Kirchengesetzgebung sowie in die systematische Unterweisung der Taufbewerber zu übertragen. Nehmen wir z.B. die Apostolische Tradition des Hippolyt, eine römische Kirchenordnung (Ende 2., Anfang 3. Jht.), die „man als Quelle und Grundstock für die gesamten kanonische Gesetzgebung der ersten Jahrhunderte ansehen muss“ (Hornus, a.a.O., S.155). Dort finden wir folgende Empfehlungen:

„Einem Soldat, der einem Statthalter zugewiesen ist, soll gesagt werden, er solle keine Hinrichtung vollziehen. Selbst wenn er den Befehl dazu erhält, er soll es nicht tun. Wenn er sich weigert, soll er zurückgewiesen werden.

Derjenige, der die Schwertgewalt besitzt oder Magistrat einer Stadt ist und Purpur trägt, höre damit auf oder er werde zurückgewiesen.

Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat werden will, soll er ausgeschlossen werden, denn er hat Gott missachtet“ (Canon 16).

Das „Testament unseres Herrn“ (späteren Datums) besagt:

„Der Soldat oder Beamte werde unterwiesen, niemand zu unterdrücken, nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu zürnen, sich gegen niemanden zu ereifern. Sie sollen sich mit ihrem regelmäßigen Lohn begnügen. Wenn sie aber die Taufe im Herrn wünschen, sollen sie den Wehrdienst oder ihren hohen Posten verlassen. Wenn sie es nicht tun, soll ihnen die Zulassung verweigert werden“ nach J.E. Rahmani (Hg.), Testamentum Domini Nostri 11,2; Mainz 1899, S. 114).

So wird offensichtlich, dass es nicht nur einen Widerstand gegen den im römischen Heer üblichen Götzendienst gab, sondern auch eine ethisch begründete Abneigung gegen die Notwendigkeit des Tötens im Kriegsfall.

Wir stellen fest, dass dieses Misstrauen gegen den Waffendienst mit der Zeit abnimmt. Dafür gibt es zweierlei Gründe:

- den Übertritt des Kaisers Konstantin zum Christentum und die Tatsache, dass somit das Christentum im Kaiserreich zur Staatsreligion wurde und
- die Bedrohung durch die „Barbaren“ und das Ende der „pax romana“. Innerhalb von zweihundert Jahren wandelt sich die Lage so, dass nun allein Christen zum Waffendienst zugelassen wurden, obwohl zuvor einem Christen die Exkommunikation drohte, wenn er am Waffendienst teilnahm.

In dieser Bedrohungssituation beginnen Ambrosius und Augustinus, die Anwendung von Gewalt für Christen zu rechtfertigen. Man befand sich damals wirklich vor einem Dilemma:

„Entweder beachtet der Christ die Vorschrift, wonach er jede Gewaltanwendung unterlassen soll, aber dann missachtet er seine Pflicht, dem Opfer eines ungerechten Angriffs zu Hilfe zu kommen... oder er stellt seine Kraft in den Dienst des Opfers der Ungerechtigkeit und verstößt dann gegen das im Evangelium enthaltene Gebot der Gewaltfreiheit“ (J. Joblin, *L'Eglise et la Guerre*, Paris 1988, S.81)

Diesem Dilemma versucht die Theologie des gerechten Krieges zu begegnen. Einige Seiten dieser Theorie verdienen Beachtung.

Diese Theologie gibt es in mehreren Fassungen, die jeweils verschiedene Kriterien beinhalten: Zwei Kriteriumstypen finden sich jedoch überall wieder. Es gibt das „ius ad bellum“, d.h. Kriterien, die dazu dienen, zu wissen, ob ein Krieg gerecht ist oder nicht. (Ist er von einer legitimen Macht erklärt worden? Geht es um eine gerechte Sache? Wurden vorher alle denkbaren Mittel zur Versöhnung angewendet?) Daneben gibt es das „ius in bello“, das sind Kriterien zur Art und Weise, wie ein gerechter Krieg geführt werden soll (die Mittel müssen dem erzielten Zweck entsprechen; es muss die Aussicht bestehen, den Krieg zu gewinnen; das Leben Unschuldiger muss verschont bleiben).

Einige Dinge werden bei dieser Theorie vorausgesetzt. Zunächst ist Gewalt immer ein Übel. Der Krieg wird nie als etwas Gutes gesehen und wird nie verherrlicht. Wenn zu diesem Mittel gegriffen werden muss, bedarf es einer Rechtfertigung. Mit anderen Worten: für den Christen ist Christi Lehre der Normalfall, also die Gewaltfreiheit. Nicht die Gewaltfreiheit muss sich rechtfertigen, sie ist offensichtlich; es gilt vielmehr das Gegenteil: Der Mensch, der Gewalt anwenden will, hat sich zu rechtfertigen.

Hier ist es interessant festzustellen, dass selbst bei der Zustimmung zur Theorie des gerechten Krieges das Töten immer als Sünde betrachtet wird. „Wie in einer Art von Erinnerung an diese alte Lehre (sc. der Kriegsdienstverweigerung) (werden) schwere Sühnstrafen über diejenigen verhängt, die einen Menschen im Krieg, ‚auch in einem gerechten Krieg, auch bei rechtmäßiger Verteidigung‘ getötet haben (Hornus, a.a.O., S. 162). Ende des 4. Jahrhunderts fordert Basilius, „dass der Soldat, ‚dessen Hände nicht rein sind, sich drei Jahre lang vom Abendmahl fernhalte“ (Ep. 188,13; zit. n. Hornus, a.a.O., S. 158). Dem Priester ist es untersagt, Blut zu vergießen, und ein ehemaliger Soldat wird nur unter Schwierigkeiten zum Priestertum zugelassen.

Zweite Voraussetzung: Die Theorie des gerechten Krieges setzt bei den Christen die Fähigkeit zur ethischen Unterscheidung voraus. Die Kriterien von „ius in bello“, (die Art der Kriegsführung, sobald der Krieg als gerecht erklärt wurde) setzen voraus, „dass das Gewissen nicht an das gebunden ist, was die Obrigkeit als den Interessen des Gemeinwesens entsprechend erklärt... Im Gegenteil, für den Christen steht der Staat im Dienste der Verwirklichung des Allgemeinwohls... nach Gottes Willen“ (Joblin, a.a.O., S.96).

1526 schreibt Luther in seiner Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ auf die Frage: „Wie wenn mein Herr Unrecht hätte zu kriegen?“ (Wie soll ich handeln, wenn mein Herr bei seiner Kriegsführung im Unrecht ist?)

Antwort: „Wenn du weißt gewiss, dass er Unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen denn Menschen (Apostelgesch. 4) und sollst nicht kriegen noch dienen, denn du kannst kein gutes Gewissen vor Gott haben“ (Martin Luther, Werke, WA 19, S. 656)

Die Theorie des gerechten Krieges beinhaltet ein selektives Verweigerungsrecht. Das Interesse des Fürsten oder einer Nation rechtfertigt nicht automatisch die Anwendung von Gewalt.

3. Versuch eines Dialogs mit der Tradition des gerechten Krieges

Hier möchten wir von der Perspektive des christlichen Pazifismus ausgehen und einige Fragen an Christen stellen, die der Tradition des gerechten Krieges beipflichten. Wir hoffen, dass dabei ein Dialog entsteht, den wir für die Kirche unserer Zeit als sehr wichtig erachten.

Zunächst stellen wir eine Frage zur theologischen Auslegung der Geschichte. Wir haben ja die Entwicklung der christlichen Haltung innerhalb der ersten drei Jahrhunderte nach Christus aufgezeigt. Nach einem mehr oder weniger verallgemeinerten Misstrauen Wehrdienst und Gewalt gegenüber gibt es eine Entwicklung hin zu einer Akzeptanz der Möglichkeit, dass Christen unter gewissen Bedingungen töten dürfen.

Diese Entwicklung kann verschieden interpretiert werden. Aus der „prophetischen“ Perspektive gibt es mit Konstantin einen Bruch. Jacques Ellul spricht sogar von einer „Subversion des Christentums“. In dieser Optik ist die Kirche „untreu“ geworden, und es geht darum, sie zu erneuern und zu reformieren, ausgehend von einem nichtkonstantinischen Modell.

Es gibt auch die „organische“ Perspektive der Geschichte des Christentums, die in dieser Entwicklung, wie auch in anderen, ein Werk des Heiligen Geistes sieht. Die Wahrheit offenbart und bestätigt sich im Laufe der Jahrhunderte. Aus ihrer Erfahrung in der Welt lernt die Kirche, ihre ethische Verantwortung wahrzunehmen. Eine Variante dieser Sichtweise behauptet, dass das, was für eine junge, kleine, verfolgte Minderheit möglich gewesen ist, für eine erwachsene Mehrheitskirche nicht mehr möglich sein kann. Hinter dieser Haltung steht der Gedanke, dass „diejenigen, die bewusst auf jegliche Machtausübung verzichten und in der Gesellschaft eine Position der Schwäche einnehmen, das starke Risiko eingehen, ohne Einfluss auf die Entwicklung der Gesellschaft zu bleiben und sich der Fähigkeit zu begeben, Gewaltausbrüche im Zaum zu halten“ (Joblin, S. 27). Es geht um die Wahl zwischen einer „Gesinnungsethik“ und einer „Verantwortungsethik“.

Wir stehen hier vor einer Frage, die mit der nach der Bedeutung der Reformation im 16. Jahrhundert verknüpft ist. Nun ist es aber so, dass in Entsprechung zu der soeben erwähnten „prophetischen“ Lesart der Geschichte die Reformation ihren Ausgangspunkt in dem Gedanken hat, dass nicht unbedingt alles, was geschieht und gelehrt wird (in der römischen Kirche „Tradition“ genannt), dem Willen Gottes entspricht. Das Prinzip der „sola scriptura“ (die Schrift allein ist die Basis) beinhaltet das Vorhandensein eines Kriteriums, an dem sich die Entwicklung der Lehre und der Praxis messen lassen müssen. Die Kirche ist keine sich selbst rechtfertigende Institution, nein, sie braucht eine konstante Reform. In den ersten Jahrhunderten und im Mittelalter hat sich die Kirche jedoch in mehreren Punkten so entwickelt, als bedürfe die Frage von Gewalt und Gewaltfreiheit keiner weiteren Diskussion. Ab dem Zeitpunkt, wo das Christentum zur offiziellen Religion wird und die Gestalt einer „Volkskirche“ annimmt, stellen wir eine Hierarchisierung und Sakramentalisierung des kirchlichen Lebens fest. Die reformatorischen Prinzipien „allein der Glaube“ und „allein die Schrift“ richten sich gegen diese Entwicklungen. Die Reformatoren ha-

ben also die Mittlerfunktion des Priesters und der Sakramente verworfen und behauptet, dass diese Gedanken und diese Praxis nicht der Offenbarung der Schrift entsprechen. Aber zur Frage der Gewalt hat die Reformation es nicht für nötig befunden, die konstantinische Synthese in Frage zu stellen. Sie hat nationale Kirchen gegründet, die eng mit der vorhandenen Staatsmacht verbunden waren.

Jedoch hat es innerhalb der Reformation Menschen gegeben, die darüber hinaus gehen wollten, die behaupteten, dass die Kindertaufe nicht zu rechtfertigen war und dass die Kirche zu eng mit der Staatsmacht verknüpft war. Im Grunde wollten diese Radikalen (man nannte sie „Wiedertäufer“ bzw. „Täufer“) im Namen der „sola scriptura“ die konstantinische Synthese in Frage stellen. So war es nicht verwunderlich, dass sie zur selben Schlussfolgerung wie die Urkirche kamen, d.h. dass der Christ nicht töten durfte, selbst im Namen der Staatsmacht nicht.

Die Mitglieder der „Bekenntniskirchen“, der „Freikirchen“, welche direkt oder indirekt aus der Reformation entstanden sind, zögern nicht, einige Aspekte der Reformation in Frage zu stellen, wie zum Beispiel die Kindertaufe oder eine zu enge Verknüpfung zwischen Kirche und Staat. Warum hören sie bei der Gewaltfrage damit auf? Ohne den Wert des westlichen Christentums im ganzen negieren zu wollen, müsste es erlaubt sein, einen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Volkskirche, der automatischen Kindertaufe, der Hierarchisierung, der Sakramentalisierung und der Militarisierung der Kirche festzustellen.

Ab Konstantin kommt eine neue Ethik ins Spiel. Was man von einem überzeugten und engagierten Christen verlangen konnte, kann nicht der Masse abverlangt werden. Auch wird allmählich in Begriffen wie „Verantwortlichkeit“ und „Wirksamkeit“ nachgedacht: Christen können nicht angesichts der Ereignisse in der Welt gleichgültig bleiben, sie sollen einen positiven Einfluss auf ihren Verlauf und auf den der Geschichte haben, selbst wenn das bedeutet, dass dadurch ihr Handeln der Lehre des Evangeliums widerspricht.

Wir stehen da vor einer entscheidenden Frage. Wie soll unser Handeln aussehen, wenn wir den Verlauf der Geschichte beeinflussen wollen? Seit Konstantin hat die christliche Ethik die Kriterien des „politischen Realismus“ und der wirksamen Mitgestaltung übernommen. Die Gewaltfreiheit „funktioniert einfach nicht“. Man muss doch Realist sein. Christen müssen Verantwortung übernehmen. Wenn sie sich gegen das (wenn es sein muss, auch gewaltsame) Handeln stellen, gibt es keine Gerechtigkeit, keine Freiheit mehr. Wir könnten die Frage aber auch ganz anders stellen. Ist es die Aufgabe des einzelnen Christen, der Christen, so zu handeln, dass die Geschichte sich gut und in der gewünschten Richtung entwickelt? Eine pazifistische Ethik würde vielmehr sagen, dass wir durch Jesus Christus schon wissen, wohin sich die Welt entwickelt. Das Böse ist schon besiegt. Die Welt braucht weder unseren politischen Realismus noch unsere Effizienzrechnungen. Wir neigen dazu zu glauben, dass sich die Geschichte im Leben der Staaten und der Politik abspielt. Biblisch betrachtet stimmt das aber nicht. Der Sinn der Geschichte ist im Leben des Volkes zu finden, das zunächst mit Abraham als Volk des Friedens und der Versöhnung berufen wird und das durch Christus ein Segen für alle Völker ist. Aus diesem Blickwinkel ist es die Aufgabe dieses Volkes, zuallererst aus der Wirklichkeit zu leben, zu der die Geschichte bereits unterwegs ist, und sie zu bezeugen, nicht aber das Spiel des Turms zu Babel mitzuspielen. Bezeugen heißt, dass unser Leben und die Mittel, zu denen wir greifen, dem Reich entsprechen, das schon ist und das jetzt kommen wird. Unsere Sorge um Wirksamkeit muss sich also im Lichte Jesu Christi messen lassen, im Wissen, dass er hat leiden und sterben müssen, um das Böse zu besiegen.

Man muss sich fragen, ob der politische Realismus und die wirkungsvolle Mitgestaltung, im Namen derer so viele Kriege gerechtfertigt wurden, wirklich so realistisch und wirksam sind. Ist eine Ethik der Verantwortung wirklich so verantwortlich? Kann man wirklich wissen, welche

Auswirkung unser Handeln auf spätere Ereignisse haben wird? Wenn wir wirklich von einer christlichen Verantwortung für die Gesellschaft sprechen möchten, müssen wir uns das Beispiel des abendländischen Christentums anschauen, einer Zeitspanne, wo Könige und Fürsten Christen waren, sogar im hohen Maße Christen, wo sich die Kirche für die Gesellschaft verantwortlich fühlte, wo sich alle „Christen“ nannten oder dünkten. Das war eine Zeitspanne, in der die Kirche Verantwortung ausübte, wo sie nach den Kriterien des politischen Realismus funktioniert hat. Welches Vermächtnis jedoch hat diese Erfahrung hinterlassen? Gewiss, einiges, was man als positiv bezeichnen kann, sollten wir nicht leugnen. Jedoch auch die Kreuzzüge nicht, die Inquisition, die Religionskriege, die Opposition gegen Toleranz und Demokratie, das Spektakel der „christlichen“ Völker im 20. Jahrhundert, die chemische und atomare Waffen anwandten, und letztendlich die Tatsache, dass die europäischen Massen, die sich einst als christlich bezeichneten, die Kirche als solche fast gänzlich verworfen haben.

Nach dieser geschichtstheologischen Frage wollen wir uns nun direkt der Theorie des gerechten Krieges widmen.

Das erste Problem ist folgendes. Diese Tradition mag manchmal im abendländischen Christentum des Mittelalters funktioniert haben. Es stimmt, dass die Kirche des öfteren mit ihren Bemühungen um Verhandlungen und ihren Drohungen mit Exkommunikation, mit gewissen Einrichtungen wie dem „Friedenspakt“ und dem „Gottesfrieden“ als Bremskraft gewirkt hat. Jedoch haben im Verlauf der Jahrhunderte und vor allem in der Moderne die Christen dazu geneigt, die meisten Kriege zu rechtfertigen, selbst wenn Christen auf beiden Seiten standen. Die Geschichte zeigt zu oft, dass die Menschen, die vom gerechten Krieg sprechen, eigentlich dabei sind, Kriege zu rechtfertigen, in denen es um nationale Interessen oder um eine Ideologie geht. Selbst Karl Barth, der große Theologe, der auf der Basis seiner Theologie Hitler widerstehen konnte, sagt im Anschluss an eine brillante Darstellung des gerechten Krieges:

„... Ein Angriff auf die Unabhängigkeit, die Neutralität und die Gebietshoheit der Helvetischen Konföderation würde in meinen Augen diese Bedingungen erfüllen: Das wäre ein Fall, in dem die Verteidigung notwendig und erforderlich wäre; ich würde also in diesem Sinne sprechen und handeln, wenn der Fall einträte“ (K. Barth, zitiert nach: *La guerre et la paix, Les cahiers du renouveau*, V, Genf, 1951, S. 32).

Wenn die Theorie des gerechten Krieges tragfähig ist, bedeutet es, dass es Kriege gibt, die nicht geführt werden sollen, oder solche, die besser verloren werden. Wenn der Krieg nur mit Hilfe eines Kriegsverbrechens zu gewinnen ist, dann ist es besser zu verlieren. Wo sind in der Geschichte die Kriege, bei denen Christen im Namen der Theorie des gerechten Krieges „nein“ gesagt haben? Wer ist wirklich „sektiererisch“? Derjenige, der sich im Namen Christi weigert zu töten, oder die Christen, die sich im Namen ihrer jeweiligen Völker gegenseitig abschlachten oder sich darauf vorbereiten?

Zweite Frage: Wo wird in unseren Kirchen und theologischen Fakultäten die notwendige ethische Unterscheidungsfähigkeit gelehrt, mit Hilfe derer Christen befähigt werden, sich mit dieser Frage zu beschäftigen?

Warum ist es der Kriegsdienstverweigerer, der sich oft im christlichen Umfeld rechtfertigen muss, und nicht derjenige, der bereit ist, Krieg zu führen, ohne sich irgendeine Frage zu stellen? In meiner Jugend habe ich sagen hören, dass es meine Christenpflicht sei, in Vietnam den atheistischen Kommunismus zu bekämpfen. Das ist nicht mehr die Gesinnung des gerechten Krieges, sondern die der Kreuzzüge.

Eine weitere Frage: die moderne Kriegsführung stellt, egal was man sagen mag, die Theorie des gerechten Krieges ernsthaft in Frage. Wie kann man vom Krieg als von einer letztmöglichen Option sprechen in einer Welt, in der der nächste Krieg beendet sein könnte, bevor man überhaupt

weiß, dass er begonnen hat? Die Kriterien des „ius in bello“, die Art und Weise auf die Krieg geführt werden soll, lassen sich nicht mehr auf den modernen Krieg anwenden, selbst wenn man noch nicht von atomarer Rüstung spricht. Das Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Mittel und das des Schutzes von Unschuldigen können nicht mehr gelten. Oft nehmen wir diese Situation in Kauf, wir rechtfertigen sie, ohne auch nur ein wenig über die Kriterien nachzudenken, deren Erben wir sind.

Viele Christen werden meinem Pazifismus nicht zustimmen können. Gerade sie müssen aber ernsthaft und ehrlich nachdenken, zumindest müssen sie ihre Tradition ernst nehmen. Hat die Theorie des gerechten Krieges in der Vergangenheit funktioniert? Wenn ja, wo und wie? Kann sie heute noch funktionieren? Und was würde es mit sich bringen, wenn man sie ernst nähme?

*Neil Blough
Januar 1989*

Der Verfasser

Amerikanischer Herkunft, 1975 nach Frankreich gezogen. Verheiratet, drei Kinder, Mitglied der Mennonitengemeinde in St. Maurice (94). Leiter des Mennonitischen Studien- und Begegnungszentrums, Professor für Geschichte an der Fakultät Vaux sur Seine, Lehrbeauftragter an der Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sektion V, Religiöse Wissenschaften.

Herangezogene und weiterführende Literatur

- Barth, Karl, La Guerre et la Paix, Les cahiers du Renouveau V, Genf (Labor et Fides) 1951
- Fast, Heinold, Beiträge zu einer Friedenstheologie. Eine Stimme aus den Historischen Friedenskirchen, Maxdorf (Agape) 1982
- Gerhards, Thomas (Hg.), Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche. Eine Quellensammlung, Uetersen (Versöhnungsbund) (6. Aufl.) 1991
- Hornus, Jean-Michel, Politische Entscheidung in der Alten Kirche. Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 35, München (Chr. Kaiser), 1963 (1960)
- Joblin, Joseph, L'Eglise et la Guerre: Conscience, Violence, Pouvoir, Paris (Desclée) 1988
- Lange, Andrea, Die Gestalt der Friedenskirche. Öffentliche Verantwortung und Kirchenverständnis in der neueren mennonitischen Diskussion, Weisenheim (Agape) 1988
- Sider, Ronald J., Jesus und die Gewalt, Maxdorf (Agape) 1982 (1979)
- Yoder, John Howard, Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung, Weisenheim (Agape) (2.Aufl.) 2000 (1964)
- ders., Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes, Maxdorf (Agape) 1981 (1972)
- ders., When War is Unjust. Being Honest in Just-War-Thinking, Minneapolis (Augsburg) 1984
- ders., (Hg.), Was würden Sie tun? Eine ernsthafte Antwort auf eine oft gestellte Frage, Weisenheim (Agape) 1985