Zweitveröffentlichung

Bründl, Jürgen

Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen (SDG 16) : Kirchliche Stellungnahmen zum Krieg in einer Welt unter Waffen

Datum der Zweitveröffentlichung: 16.07.2025

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-109145x

Erstveröffentlichung

Bründl, Jürgen (2024): Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen (SDG 16) : kirchliche Stellungnahmen zum Krieg in einer Welt unter Waffen, in: Thomas Laubach, Konstantin Lindner, und Simon Steinberger (Hrsg.), Theology for future: die 17 Ziele der UN für nachhaltige Entwicklung theologisch reflektiert, Freiburg; Basel; Wien: Herder, S. 263–278

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.

Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode

Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen (SDG 16) Kirchliche Stellungnahmen zum Krieg in einer Welt unter Waffen

von Jürgen Bründl

Bildete bis 2021 v. a. die Corona-Pandemie die Folie, auf der die jährlichen UN-Berichte die Umsetzung der Agenda 2030 im Blick auf ihre 17 Globalziele für nachhaltige Entwicklung (= SDGs) bilanzierten, hat der 24. Februar 2022 die Situation grundlegend verändert. Mit dem militärischen Überfall Russlands auf das Staatsgebiet der Ukraine, dem die Unterstützung prorussischer Separatisten im Donbass und die Annexion der Krimhalbinsel 2014 vorausgegangen waren, herrscht in Kontinentaleuropa zum ersten Mal seit 1945 wieder ein offener internationaler Krieg. Diese Situation stellt eine neue Qualität der Gewalteskalation dar, auch wenn die Balkankriege der 1990er Jahre auf dem Gebiet des ehemaligen Vielvölkerstaats Jugoslawien mit über 200.000 Todesopfern oder der im September 2022 ausgebrochene Konflikt zwischen Aserbaidschan und Armenien um die Region Bergkarabach nachdrücklich daran erinnern, dass Frieden auch in der jüngeren europäischen Geschichte ein fragiler und je nur partiell realisierter Zustand gewesen ist. Weltweit verzeichnet das *Heidelberg Institute for International Conflict Research* (HIIK) für das Jahr 2021 21 Kriege von Afghanistan und Syrien über Äthiopien, Kamerun, den Kongo, Mali, Nigeria, Somalia, den Sudan, Haiti und Myanmar bis zur Ukraine, wobei die Subsahara-Region Afrikas mit 16 kriegerischen Konflikten den Brennpunkt der Gewalt bildet (HIIK 2022, 16–17). Diese Liste wird ständig fortgeschrieben. Noch nicht erfasst ist z. B. der mit dem Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 erneut offen ausgebrochene Konflikt im Nahen Osten.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Statusbericht der *Vereinten Nationen* für 2022 „die Verwirklichung der Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung aufgrund mehrfacher, kaskadierender und zusammenfallender Krisen […] stark gefährdet" (UN 2022, 3) sieht. Besondere Erwähnung findet auch hier der Ukrainekrieg, da er soziale und humanitäre Verwerfungen, v. a. massive Flüchtlingsströme ausgelöst hat. Als wirtschaftliche Folge bahnt sich eine globale Nahrungsmittelkrise an: Die Ukraine ist ein Getreideexportland von Rang (vgl. dazu auch den Beitrag zum SDG 2 in vorliegendem Band). Russland liefert neben Ge-

treide v. a. Öl und Gas, andere wichtige Rohstoffe und Düngemittel. Die Sonderausgabe des Berichts für das Jahr 2023 führt nicht allein die weltweite Verteuerung der Lebenshaltungskosten, sondern auch den im Vergleich zum Jahr 2015 drastischen Anstieg der zivilen Kriegsopfer von über 50 % auf rund 17.000 ermordete Zivilist:innen auf den Ukrainekonflikt zurück (UN 2023, 2.44). Neben der Corona-Pandemie und dem manifesten Klimawandel gehört dieser Krieg nach Auffassung beider Berichte zu den hauptsächlichen Faktoren, welche heute die Umsetzung der Nachhaltigkeitsagenda insgesamt, besonders aber die Erreichung des 16. SDGs erschweren.

Auch die theologische Gegenwartsdiagnostik muss den Ukrainekonflikt zu jenen „Zeichen der Zeit" rechnen, deren Problematik genau zu kennen und angemessen im Licht des Evangeliums zu beantworten die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (GS) verpflichtend vorschreibt (GS 4). Für die systematische Theologie stellt die Auseinandersetzung mit dem Thema Krieg deshalb eine vorrangige Aufgabe dar. SDG 16 in seinem Horizont zu erörtern, folgt dem pastoralen Verständnis kirchlicher Lehre, das seine Wahrheitsansprüche gerade in den prekären Ortslagen der Welt und an den Nöten der Menschen bewähren soll (Sander 2005, 704–708).

1. Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen. Grundlegende Vergewisserungen

Im Text von SDG 16 kommt das Wort „Krieg" nicht vor. Es begegnet weder in der Zielformulierung noch in den Ausführungen zu den Unterzielen oder in den Umsetzungsmaßnahmen. Stattdessen verknüpft der Titel des Abschnitts das Friedensthema programmatisch mit der Forderung nach Gerechtigkeit und der institutionellen Verankerung beider in einer globalen und transparenten Ordnungsarchitektur. Im Wortlaut will das SDG 16 „[f]riedliche und inklusive Gesellschaften für eine nachhaltige Entwicklung fördern, allen Menschen Zugang zur Justiz ermöglichen und leistungsfähige, rechenschaftspflichtige und inklusive Institutionen auf allen Ebenen aufbauen" (UN 2015, Nr. 16). Die Unterziele nehmen dann die Gewaltproblematik in den Blick, die besonders Kriege aktualisieren. Ausdrücklich klagt der Text die deutliche Verringerung „alle[r] Formen der Gewalt" ein, besonders der Gewalt gegen Kinder, die vollständig unterbunden werden soll (UN 2015, Nr. 16.1). Als weitere gewaltvermindernde Maßgaben nennt er den Einsatz für Rechtsstaatlich-

keit, die Unterbindung des Schwarzmarkhandels mit Waffen und der organisierten Kriminalität sowie von Korruption und Bestechung (UN 2015, Nr. 16.3–5). Positiv wird der Aufbau transparenter und demokratischer Institutionen eingefordert, der v. a. eine stärkere Beteiligung der Entwicklungsländer an globalen Governance- und Informations-Strukturen gewährleisten soll (UN 2015, Nr. 16.6–8). Die für diese Ziele notwendigen Umsetzungsmaßnahmen betonen die internationale Zusammenarbeit und die Etablierung partizipativer und handlungsstarker nationaler wie internationaler Institutionen (UN 2015, Nr. 16.a–b).

Damit rückt das SDG 16 den Umgang mit herausragenden Faktoren, die lebenszerstörende Gewalt auslösen oder befördern, in den Fokus. Seine Zielformulierung rekurriert auf das anspruchsvollste Konzept gegenwärtiger Friedensforschung, das Frieden nicht lediglich als einen Zustand der Abwesenheit von Krieg auffasst. Vielmehr stellt – wie z. B. Michael Brzoska vom *Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg* (IFSH) darlegt – die Ächtung bzw. Beendigung kriegerischer Gewalt nur den Ausgangspunkt für einen langwierigen Prozess der Befriedung dar. In seinem Vollzug sollen Abrüstung und vertrauensbildende Maßnahmen die Gewaltbereitschaft der politischen Akteure und damit die Wahrscheinlichkeit für den Ausbruch zukünftiger Kriegshandlungen reduzieren (Brzoska 2021). Maßgebliche Elemente dieser umfassenden Gewaltprävention greift das SDG 16 auf. Die von ihm vollzogene Verknüpfung von Frieden und Gerechtigkeit spiegelt einen Paradigmenwechsel wider, der auch die kirchenamtlichen Äußerungen in der Gegenwart umorientiert. An die Stelle einer Lehre vom gerechten Krieg ist konfessionsübergreifend das Konzept des „gerechten Friedens“ getreten, dem auf katholischer Seite im Jahr 2000 ein gleichnamiger Grundsatztext gewidmet ist (DBK 2013). Ihm folgend hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 2007 unter dem Titel *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* Leitlinien einer christlichen Friedensethik veröffentlicht und in eine ökumenische Traditionslinie eingeordnet (EKD 2007, 73).

SDG 16.1, das den Praktiken der Gewaltminimierung vorrangige Bedeutung zuweist, formuliert also einen breiten gesellschaftlichen Konsens. Es hebt jedoch gleichzeitig die Tatsache ins Bewusstsein, dass zahlreiche Kriege auf globaler Ebene flagrante Realität sind. Nach einer Schätzung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung muss derzeit ein Viertel der Weltbevölkerung in Ländern oder Regionen leben, in denen kriegerische oder kriegsähnliche Zu-

stände herrschen (BMZ o. J.). Das friedenspolitische Engagement kann von dieser bedrängenden Wirklichkeit nicht absehen. Es muss sich der Frage stellen, wie den menschenrechtlich verbürgten Forderungen nach gerechtem Frieden besonders im Ausnahmezustand des Krieges Geltung verschafft werden kann. In dieser Zuspitzung enthüllt das Thema Krieg auch für die Wahrheitsansprüche kirchlicher Lehre eine Problematik von besonderer Schärfe.

2. Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen. Theologische Einordnungen

Die Forderung nach Gewaltlosigkeit gehört zum Kernbestand der christlichen Botschaft. Für die Kirche der Gegenwart stellen kriegerische Gewaltmittel keine vertretbare Option mehr dar. Eine politische Agenda erkennt sie allein in der Aufgabe der Friedenssicherung. Die Abwendung von der Rechtfertigung vermeintlich gerechter Gewalt ist signifikant. Offizielle katholische wie evangelische Stellungnahmen schließen hier v. a. an das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe (Mt 5,39.44–45) an. Das ist umso beachtlicher, als die Christenheit eine manifeste Gewaltgeschichte geschrieben hat, in der durchaus *unheilige* Kriege im Namen Gottes ausgefochten wurden. An die Stelle des Konzeptes vom gerechten Krieg tritt in den jüngeren kirchlichen Äußerungen die Sorge um einen umfassenden Friedenszustand, der – ganz in Übereinstimmung mit dem oben genannten prozessualen Friedenskonzept – nur über die Entwicklung einer gerechten Weltordnung aufgerichtet werden kann.

Dennoch hat der theologische Sozialethiker Markus Vogt vor dem Hintergrund der russischen Invasion in der Ukraine die pazifistische Leitlinie der offiziellen Lehre der Kirche jüngst in Frage gestellt und von einer markanten „Lücke“ gesprochen, die ein „theoretisches Defizit“ in der ethischen Debatte aufgezeigt hätte (Vogt 2022). Seiner Meinung nach genügt die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Gegengewalt, die Papst Franziskus noch in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* (FT) zum Maßstab der offiziellen Friedenspolitik der katholischen Kirche macht, nicht dem Anforderungsprofil, das für die Ausgestaltung einer internationalen Friedensordnung in den prekären Weltläufen der Gegenwart geeignet wäre. Er fordert eine stärkere Akzentuierung des notwendigen und gegebenenfalls auch militärischen Widerstands gegen Macht-Politiken, welche die Gebote der Menschlichkeit missachten. Nun hat die christliche Lehrtradition dieses Widerstandsrecht in ihrer Geschichte anerkannt. Neuere

lehramtliche Äußerungen tendieren hingegen konfessionsübergreifend zu einer grundsätzlichen Ablehnung militärischer Mittel. Die nachvollziehbare Begründung dafür lautet, dass die moderne, v. a. nukleare Waffentechnik eine Begrenzung der katastrophalen Folgen ihres Einsatzes faktisch unmöglich macht.

Nach Vogts Auffassung hat der Angriffskrieg gegen die Ukraine jedoch gezeigt, dass der kategorische Verzicht auf militärischen Widerstand dann keine ausreichende Handlungsorientierung bietet, wenn die Friedensordnung und die Menschlichkeit aktiv angetastet werden. In seiner Güterabwägung überwiegt die unmittelbare Zerstörung der Humanität das bleibend schwere Übel des Krieges – und zwar ungeachtet der Tatsache, dass die Legitimation kriegerischer Gewalt für Christ:innen wegen der im Neuen Testament bezeugten Gewaltlosigkeitsforderung unter einer ganz besonderen Begründungslast steht. Im Licht dieses Einspruchs sollen im Folgenden sowohl die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg" wie einige neuere konfessionell katholische und evangelische Stellungnahmen, die sich dem Konzept des „gerechten Friedens" verpflichtet wissen, näher beleuchtet werden.

2.1 Zur traditionellen Legitimation „gerechter" Gegengewalt

Die hebräische Bibel bringt v. a. Gott mit dem Krieg in Verbindung. Nach Ex 14,13–14 zieht Gott als Kriegsherr für sein Volk in den Kampf, damit die Israeliten nicht selbst zu den Waffen greifen müssen. Im Grundsatz nicht anders wird Jesu *Reich-Gottes-Verkündigung* von einem bedingungslosen Nächstenliebe-Gebot geprägt, das er bis zur Feindesliebe verschärfen kann (Mt 5,43–48) – eben weil Gott *Herr* bleibt über Gute und Böse, Gerechte wie Ungerechte. Im Horizont des Vertrauens auf das alle rettende Gericht Gottes muss der Verfolgte sein Recht nicht in die eigenen Hände nehmen. Nicht irdische Vergeltung, sondern ein unbedingtes Liebesgebot kennzeichnen die Perspektive des Glaubens. Sie entkleidet die verhängnisvolle Zirkellogik von Gewalt und Gegengewalt ihrer Selbstverständlichkeit.

Andererseits verpflichtet das Glaubenszeugnis den Märtyrer durchaus bis zum Tod. In diesem Sinn, d. h. damit sie bis zum Ende standhaft bleiben, verheißt Lk 12,11–12 den Christ:innen vor Gericht den Beistand des Heiligen Geistes. Da selbst der Widerstand gegen die Verfolgung dem Nächstenliebe-Gebot Jesu nicht zuwiderlaufen darf, beharrt die vorkonstantinische Minderheiten-Kirche auf der Erfüllung der jesuanischen Ge-

waltlosigkeitsforderung. Christen war der Soldatenberuf verboten. Zugleich wird dem profanen Staat von Anfang an ein Kriegsrecht zugestanden. Die nachkonstantinische Reichskirche entwickelt daraus das Konzept eines „heiligen Krieges", der sich dann auf den Willen Gottes berufen kann, wenn er aus Gründen der Verteidigung des Glaubens geführt wird.

Eine wichtige Rolle für die Entwicklung des fallweisen Legitimationsrechts kriegerischer Handlungen spielt Augustinus. Er rezipiert die stoische Lehre vom „gerechten Krieg", der zur Sicherung des friedlichen Zusammenlebens (Quaest. in Pentateuchum VI.10), zur Bestrafung von Rechtsbrechern und zur Abschreckung notwendig sein kann (ep. 138 ad Marcellinum, c. 2). Diese Ansätze systematisiert Thomas von Aquin dahingehend, dass das Recht zum Krieg nur einer legitimen Autorität zusteht, und zwar wenn ein gerechter Grund vorliegt und der Kampf mit dem Willen zum Frieden geführt wird (S Th II–II q. 40). Die Scholastik nach Thomas sucht dann näher zu bestimmen, was ein gerechter Grund sein kann. Die Selbstverteidigung gegen einen Angriff wird hier stets aufgeführt. Weiterhin dürfe die Entscheidung für den Krieg nur das letzte Mittel sein, müsse eine Aussicht auf Erfolg bestehen und seien Zivilist:innen besonders zu schützen. Prinzipiell gelte es, die Verhältnismäßigkeit im Blick zu halten zwischen dem, was mit dem Krieg erreicht werden kann, und dem Leid, das er verursacht.

Damit liegt die bis in die Moderne geltende klassische Lehre des gerechten Krieges vor. Ihre Maßgaben bieten, gerade weil sie der Anwendung kriegerischer Gewalt Grenzen setzen, bis heute belastbare Prüfkriterien für eine Friedensethik (EKD 2007, 98–103). Insbesondere der Verteidigungsvorbehalt, der Zivilist:innen-Schutz und die Verhältnismäßigkeitsregel verdienen größte Aufmerksamkeit. In ihnen spiegelt sich die Beurteilung des malignen Charakters von Krieg als in jedem Fall schwerem Übel. Zugleich beachtet diese Lehre, dass die Konfrontation mit Gewalt in unserer Welt Regeln zur Operationalisierung von Gegengewalt notwendig macht. Ihre Rechtfertigung steht jedoch immer unter dem Verdacht ideologischer Instrumentalisierung, wie die aktuellen Legitimationsversuche des Putin-Regimes und ihre religiöse Untermalung durch den Moskauer Patriarchen Kyrill zeigen. Gerade religiöse Strategeme sind erschreckend erfolgreich darin, das Konzept des „gerechten" zu einem „heiligen" Krieg zu überhöhen, der im Namen Gottes tödliche Gewaltanwendung gegen dessen vermeintliche Feinde autorisiert und Gewalt minimierende Maßnahmen suspendiert. Eine umfas-

sende Analyse der neueren christlichen Geschichte dieses Strategems hat der Historiker Philippe Buc vorgelegt (Buc 2015).

Die stets drohende Gefahr der Ideologisierung von Kriegshandlungen, aber auch die katastrophalen Wirkungen moderner Waffentechnik führen in der Gegenwart zu einem Umdenken, das sich in weltweiten Friedensbewegungen Gehör verschafft. In ihrem Zusammenhang nehmen die offiziellen Positionspapiere der katholischen wie der evangelischen Kirche Abstand von dem Grundsatz: „si vis pacem, para bellum". Krieg ist für sie keine Maßgabe der Friedens-Politik mehr.

2.2 *Pacem in Terris* und die Stärkung internationaler Institutionen

Die Enzyklika *Pacem in Terris* (PiT), die Papst Johannes XXIII. 1963 im Horizont des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) veröffentlichte, misst v. a. der internationalen Zusammenarbeit besondere Bedeutung für die Verwirklichung einer tragfähigen Friedensordnung bei. Den zeitgenössischen Hintergrund des Textes bildet der Ost-West-Konflikt, der nach Ende des Zweiten Weltkriegs zum Rüstungswettlauf der Großmächte USA und UdSSR geführt hat. Da Aufrüstung die notwendigen Mittel unrechtmäßig von der Bekämpfung humanitären Elends abziehe, fordert die Enzyklika eine Abkehr von der Abschreckungspolitik (PiT 65–67). An die Stelle ihres Bedrohungsszenarios müssen Vertrauensbildung und sichere Verträge treten. PiT optiert also für ein Paradigma der Konfliktlösung, das der Beziehungsstiftung durch Liebe den Vorzug gegenüber Drohung und Furcht gibt. Eine weltumspannende Friedensordnung kann jedoch nur durch transnationale Organisationsstrukturen gewährleistet werden. Deren geeignete Institutionalisierungsform erblickt die Enzyklika in den *Vereinten Nationen* (UN), die mit entsprechenden Machtmitteln auszustatten seien. Diese notwendige Stärkung steht bis heute aus.

Für die inhaltliche Orientierung der Friedensbildung verweist PiT auf die Charta der Menschenrechte. Die Enzyklika *Populorum progressio* (1967) wird deren pazifizierendes Potenzial über den aus heutiger Sicht nicht unproblematischen Begriff des Fortschritts weiter entfalten (vgl. dazu auch den Beitrag zum SDG 1 in vorliegendem Band). Die globalen Realitäten von Gewalt und Unterdrückung – das hat die post- bzw. dekoloniale Kritik nachdrücklich ins Bewusstsein gehoben – verweigern sich einer Lesart, die Friedenspolitik naiv als Fortschrittsgeschichte versteht. Im Licht des russischen Angriffskrieges oder des Terroranschlags der Ha-

mas auf Israel und den nachfolgenden Gaza-Krieg verharmlost aber bereits PiT das tatsächliche Gewaltproblem, da sein Text eine weitreichende Unschuldsvermutung formuliert, die den Willen zum Frieden noch hinter militärischen Drohgebärden zu entdecken sucht (PiT 67). Die Annahme eines guten Willens bei den Regierungsverantwortlichen stellt keine hinreichende Aussageform bereit, wenn diese manifest verantwortungslos handeln. Der Blick auf zwei neuere katholische Lehrtexte verschärft diesen Befund.

2.3 Appellative der Friedensbildung: *Gaudium et spes* und *Fratelli Tutti*

Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* beruft sich für die Bekehrung aller Menschen zur Wahrheit des Friedens auf die Gerechtigkeit Gottes. Friede – so GS 78 – sei einerseits das Werk seines Weltgerichts andererseits eine Frucht der Nachfolgepraxis der Gläubigen auf dem Weg der Liebe Christi. Die theologischen Figuren des Kreuzes-Messias und des christologisch verstandenen Gottesknechts sowie die berühmte Heilsverheißung aus Jes 2,4, der zufolge im eschatologischen Friedensreich „Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet" werden, geben hier die Maßgabe für den Umgang der Menschen und auch der Staaten miteinander vor. Solche Leitbilder stellen einen markanten Gegenentwurf zu den Machtpolitiken der Gegenwart dar. Sie beharren zugleich darauf, dass gewaltförmiger Widerstand keine legitime Option sein kann. Den Fall einer gezielten Aggression blendet auch dieser Text aus. Immerhin analysiert GS 83 einige Gründe, die zu Unfrieden führen, und macht auf wirtschaftliche Ungleichheiten und die gewaltförmige Unterdrückung personaler Freiheit aufmerksam. Auch wenn diese Analyse nicht annähernd differenziert genug erfolgt, deutet sie zumindest die Komplexität der Aufgabe von Friedensbildung an. Demgegenüber rücken die Nachhaltigkeitsziele der UN-Resolution die Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Problemkreisen besonders ins Zentrum. Die SDGs sind deshalb weniger als Maßnahmen-Katalog denn im Sinn eines Netzwerks zu verstehen. So lässt sich die Anstrengung, die das SDG 16 für Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen einklagt, nicht ohne die Bekämpfung von Armut und Hunger (SDG 1 und 2) oder gesundheitspolitische Maßnahmen (SDG 3), eine menschenwürdige Wirtschaftspolitik (SDG 8) und das Engagement für weniger Ungleichheit zwischen den Gesellschaften der Welt (SDG 10) sowie internationale Zusammenarbeit (SDG 17) konkretisieren.

Die Pastoralkonstitution kann diese Vernetzung noch nicht ausreichend ins Wort fassen. Im Blick auf das Gewaltproblem kriegerischer Handlungen erwähnt GS 79 immerhin ein legitimes Verteidigungsrecht. Es wird aber nicht von den konkret leidtragenden Menschen her, sondern allein als Recht der einzelnen Staaten bzw. der für sie politisch die Verantwortung tragenden Eliten entworfen. Damit nimmt sich *Gaudium et spes* die Möglichkeit, das Lebensrecht der Opfer als Unterscheidungskriterium zwischen ungerechter Aggression und legitimer Gegengewalt einzuführen (Sander 2005, 808–811). Da der Text die Möglichkeit einer verbrecherischen staatlichen Obrigkeit ausblendet, kann er sich mit dem Appell an die Verantwortlichen begnügen, keine Massenvernichtungswaffen einzusetzen. Die aktuelle Realität des Ukraine-Kriegs macht aber deutlich, dass diese Haltung für eine wirksame Solidarität mit den Opfern nicht hinreicht.

Ein ähnlicher Vorwurf trifft auch die Enzyklika *Fratelli tutti* (FT) von Papst Franziskus aus dem Jahr 2020. In ihr werden kriegerische Mittel grundsätzlich abgelehnt: So wichtig die vorrangige Option für Vergebung und Versöhnung jedoch sein mag, die Warnung „vor einer allzu weiten Auslegung" (FT 258) des Rechts auf Verteidigung befremdet, gerade weil sie angesichts der vielen Konflikte in der Welt militärische Mittel in jedem Fall ausschließt. Wie absolut dieser Gewaltverzicht aufzufassen ist, machen die biblischen Referenzen seiner Begründung deutlich: neben der bereits genannten Stelle aus Jes 2,4 führt FT das noachitische Verbot, Blut zu vergießen (Gen 9,5–6), und die Gethsemani-Szene an, in der Jesus dem Petrus den Schwerteinsatz kategorisch verbietet (Mt 26,52). Die Problematik, dass Widerstandsrecht und Gewaltlosigkeitsforderung miteinander *konfligieren* können, blendet diese Bibel-Hermeneutik zugunsten einer pazifistischen Lesart aus.

Diese Entschiedenheit offenbart neben manifesten exegetischen Problemen ein strukturelles Defizit der offiziellen Friedensdoktrin der Kirche, jene Lücke, die Markus Vogt eingangs angezeigt hat. Um die Eindeutigkeit ihrer normativen Lehrbildung wahren zu können, delegiert die kirchenamtliche Position die Verantwortung für den Frieden an eine Politik des guten Willens, ohne den Ambivalenzen des realpolitischen Gewaltpotenzials hinreichend Rechnung zu tragen. Das ist nicht nur politisch, sondern auch theologisch unhaltbar: Der Appell an die Staatenlenker, die Furcht zu überwinden und eine gerechte Ordnung im evangelischen Geist der Liebe zu etablieren, bleibt unglaubwürdig, wenn er weder die Gewaltform des Kreuzes reflektiert noch die Ohnmacht des

Gekreuzigten für die Solidarisierung mit den vielen weiteren Opfern der Gewalt privilegiert. Mehr noch: nur über den allein universalisierbaren Rekurs auf Jesus als Gehängten, d. h. als ein paradigmatisches Opfer der Gewalt, wäre der integralistische Eindruck zu vermeiden, dass die religiöse Vielfalt der Welt doktrinär überspielt und alle Regierungsverantwortlichen unterschiedslos auf den Christus-Glauben verpflichtet werden sollen. Die Bedenkenlosigkeit, in der sowohl PiT als auch GS wie FT auf das Machtmanagement der Herrschenden setzen, macht deutlich, dass die Ohnmacht der Leidenden für sie keinen verbindlichen Maßstab bildet. Da ihr Aufruf den guten Willen der Staatenlenker:innen lediglich voraussetzt, gerinnt die lehramtliche Intervention zu einem notorisch handlungsschwachen Appellativ. Sie macht kein praktisches Angebot zur Nothilfe. Dabei wäre die Parteinahme für die Opfer die einzig gebotene Maßgabe. Das gilt auch dann, wenn aus ihrer Sicht eine Notwehr- bzw. Beistands-Option entworfen werden müsste, die um der Rettung der Menschlichkeit und des Lebens der Leidtragenden willen auch militärische Mittel zur Geltung bringt.

2.4 Den Frieden vorbereiten, nicht den Krieg! Ökumenische Lernprozesse

Um an dieser Stelle einem naheliegenden Missverständnis vorzubeugen: Die Kritik richtet sich nicht darauf, dass die Lehre der Kirche der Gewalt von Menschen gegen Menschen eine Absage erteilt. Das entspricht dem Evangelium Jesu Christi. Problematisch ist vielmehr, dass keine noch so grundsätzliche Ächtung von Gewalt für die Rettung konkret betroffener Menschen *ausreicht*. Wer sich mit der Position der Notleidenden solidarisiert, erkennt das sofort, in den bisher genannten Texten kommen gerade sie jedoch zu wenig vor. Selbst die Enzyklika *Fratelli tutti*, deren Leitnarrativ die Erzählung vom barmherzigen Samariter (FT 56) bildet, und die Freundschaft und Geschwisterlichkeit als universale Solidaritätsprinzipien verficht (FT 80–86.106–117), bleibt in der Frage des Beistands für die Opfer in den Situationen der Gewalt bemerkenswert zurückhaltend.

Ein kurzer Blick auf die Lehrentwicklung in der evangelischen Kirche kann an dieser Stelle weiterführen. Nach dem Diskussionspapier der *Heidelberger Thesen* von 1959 (Howe 1959, 226–236), das Nuklearwaffen aufgrund ihrer Schutzfunktion in einer Welt, die keinen sicheren Friedenszustand kennt, bedingungsweise rechtfertigt, beantwortet die erste, 1981 veröffentlichte friedensethische Denkschrift der Evangelischen Kirche in

Deutschland (EKD) *Den Frieden wahren, fördern und erneuern* die konkrete Herausforderung des Nato-Doppelbeschlusses von 1979 mit der Formel „Friedensdienst mit und ohne Waffen" (EKD 1981, 58–62). Die nachfolgende, bereits mehrfach genannte zweite Denkschrift von 2007 lehnt dann zwar atomare Abschreckung kategorisch ab, rechtfertigt aber den Einsatz militärischer im Sinn einer rechtserhaltenden Gewalt als „äußerstes Mittel" (EKD 2007, 102.104–123.162). Rechtstaatlichkeit und tragfähige überstaatliche Institutionen gelten auch nach den Unterzielen SDG 16.3 und 16.6 als unhintergehbare Bedingungen für eine Friedensordnung. Ebenso nimmt die Denkschrift der EKD den in den Umsetzungsmaßnahmen des SDGs genannten Kampf gegen Terrorismus und Kriminalität (UN 2015, Nr. 16a) vorweg. Im Vergleich zum späteren SDG 16 steht lediglich die besondere Schutzbedürftigkeit von Kindern (UN 2015 Nr. 16.2) nicht in ihrem Horizont. Andererseits problematisiert sie umfassender als das Unterziel SDG 16.4 den Waffenhandel als solchen, nicht nur seine illegalen Formen (EKD 2007, 22.165–166). Gerade ein gerechter Friede sei nicht durch Kriegsvorbereitung, sondern allein durch Friedensbildung (EKD 2007, 75), d. h. durch nachhaltige Entwicklung menschlicher Existenzchancen zu erreichen (EKD 2007, 78–84). Die Denkschrift verweist hier explizit auf die Millenniumsziele der UN als der Vorgänger-Agenda der 17 SDGs (EKD 2007, 127). V. a. aber rückt sie die Ohnmacht der leidenden Menschen in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit: Die Gerechtigkeitsmarkierung des angestrebten Friedenszustandes wird in ein Paradigma „menschlicher Sicherheit" übersetzt, das u. a. Gewaltfreiheit und die Überwindung wirtschaftlicher wie ökologischer Notlagen einklagt (EKD 2007, 12–13.185–189). Damit gewinnt die evangelische Lehrbildung einen Maßstab der Solidarisierung mit den Opfern, den die vorgestellten katholischen Dokumente in vergleichbarer Differenziertheit nicht erreichen. Auf die Ausnahme des Hirtenwortes *Gerechter Friede* wird der nächste Abschnitt zu sprechen kommen.

3. Geschichtssensible Dogmenhermeneutik? Exemplarische Perspektiven

Die Erfahrungen des Ukraine-Krieges haben aktuell eine Auseinandersetzung um die Deutung der Gewaltlosigkeitsforderung von Mt 5,38–42 eröffnet. In ihr wird der passive, d. h. auf Gegengewalt bewusst verzichtende Widerstand, den das Wort vom Hinhalten der anderen Wange (Mt 5,39) privilegiert, bisweilen dazu instrumentalisiert, angesichts des

Kriegsleids das Verteidigungsrecht der Ukraine in Frage zu stellen. Der offene Brief etwa, den Alice Schwarzer und 28 Intellektuelle und Künstler:innen am 29. April 2022 an Bundeskanzler Scholz gerichtet haben, lehnt Waffenlieferungen an die Ukraine als ungerechtfertigte Gewalteskalation ab (Emma 2022). Das hier zur Begründung vorgebrachte Argument insinuiert eine Mitschuld der Überfallenen sowie v. a. ihrer militärischen Unterstützer an der Spirale der Gewalt. Dass diese Anschuldigung aus der Position einer nur mittelbar betroffenen dritten Partei erhoben wird, verschärft ihre Problematik. Bietet der Evangelientext einer solchen Deutung Anhalt?

Unmittelbar geht es in Mt 5 um die Einsicht, dass Rache den Gewaltkreislauf fortzeugt, statt ihn zu unterbrechen. Das ist niemals zu rechtfertigen. Die Mt-Stelle rechnet Gewalt vielmehr zu den mundanen *Unheils*faktoren. Wenn der matthäische Jesus im Kontrast zur menschlichen Vergeltungslogik deshalb radikalen Gewaltverzicht einfordert, markiert er damit das eschatologische Heilszeichen des anbrechenden Gottesreiches. Eine Pragmatik des Umgangs mit Gewalt in geschichtlichen Konfliktlagen lässt sich aus ihm nicht unmittelbar ableiten (Luz 2002, 388). Die faktische Gewalttätigkeit der Welt zeigt vielmehr deren Erlösungsbedürftigkeit an (Luz 2002, 399). So gesehen widerspricht die hyperbolische Formulierung vom Hinhalten der Wange weder dem Recht auf Verteidigung, noch entlässt sie aus der Verpflichtung, den Angegriffenen in konkreten Notsituationen beizustehen. Auch eine Berufung auf gottgewollten Gewaltverzicht darf diese Solidarität mit den Opfern der Gewalt nicht außer Acht lassen. Ein Diktatfriede, das hat z. B. Bundeskanzler Scholz im Fall der Ukraine stets hervorgehoben, wäre eben kein *gerechter* Friede. Ebenso wenig bietet der einseitige Verzicht auf kriegerische Mittel eine kirchlich vertretbare Option. Christ:innen müssen manifester Gewalt in der Geschichte entgegentreten, wenn sie nur so Menschen aus konkreten Notlagen retten können.

Vor dem Hintergrund dieser Problemanzeige ist es bemerkenswert, dass das Hirtenwort der katholischen Bischöfe Deutschlands *Gerechter Friede* (GF) in Nr. 152 ein Notwehr- und sogar ein Nothilferecht für den Verteidigungsfall gegen einen Angriff von außen ausdrücklich billigt. Als Begründung für diese Ausnahmeregelung nennt der Text die gravierende Verletzung des Völkerrechts und weist mit besonderer Dringlichkeit darauf hin, dass es bei der Prüfung kriegerischer Mittel „um Leben und Tod von Menschen“ (GF 153) geht. Diese Einsicht befähigt das Hirtenwort zu einer praktischen Intervention für die Opfer des Krieges. GF

153–161 legt die klassischen Lehrbestände als ein „ius in bello“ aus, das der Einhegung von Gewalt und dem Schutz aller unmittelbar Betroffenen, Kombattanten wie Zivilisten dient. Besonders anzuerkennen ist, dass die den Abschnitt einleitende Nummer 150 die Pflichtenkollision zwischen der grundsätzlichen Ächtung des Krieges und dem fallweisen Recht auf Verteidigung offen anspricht: „Das Ziel, Gewaltanwendung aus der internationalen Politik zu verbannen, kann auch in Zukunft mit der Pflicht kollidieren, Menschen vor fremder Willkür und Gewalt wirksam zu schützen“ (GF 150). Auch wenn das Hirtenwort dem Gewaltverbot grundsätzlich Vorrang einräumt, kann dieser Opferschutz die Anwendung kriegerischer Mittel tolerabel machen. Sein Zugeständnis bedeutet eine Ausnahmeregel, keinen Freibrief. Denn die Verhältnismäßigkeit der Mittel (GF 155–156) hat jede Gegengewalt zu wahren. Militärische Interventionen sind deshalb auf ein Minimum zu beschränken und stets in eine politische Agenda der Friedensbildung einzubinden (GF 157–161). Mit dieser Orientierung behält das Hirtenwort sowohl die gewalttätigen Realitäten der Gegenwart wie das Selbstverständnis der Kirche als „Sakrament des Friedens“ (GF 162–165) im Blick. Es macht den Text also nicht unglaubwürdig, dass er im Ausnahmefall ein Kriegsrecht zugesteht. Im Gegenteil: Die grundsätzliche Verpflichtung auf den Schutz des Lebens eröffnet den Raum für den ausnahmsweisen Einsatz auch militärischer Gewalt und zwar – das ist entscheidend – ausschließlich um der leidenden Menschen willen.

Im Blick auf den Ukraine-Konflikt hat die Deutsche Bischofskonferenz 2022 mit der Erklärung *Der Aggression widerstehen, den Frieden gewinnen, die Opfer unterstützen* nicht nur den russischen Angriffskrieg als völkerrechtlich illegitimen Überfall verurteilt, sondern auch Waffenlieferungen an die Ukraine zugestimmt, da nur so deren Recht auf Selbstverteidigung gewahrt werden könne (DBK 2022, 2). Der in dasselbe Jahr datierende Synoden-Beschluss der EKD zu *Frieden – Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung* kann sich zwar nicht zu einer entsprechenden Lizenz durchringen, bejaht jedoch vorbehaltlos zumindest das Recht auf Selbstverteidigung (EKD 2022). Ausdrücklich formuliert er die Forderung nach einem ergebnisoffenen Dialog über die neue Fraglichkeit der traditionellen friedensethischen Gewissheiten. Das macht deutlich, dass auch hier das Leid der Menschen im Fokus steht. Darüber hinaus klagt eine schöpfungstheologische Kontextualisierung der Kriegsthematik die gesellschaftlich wie ökologisch katastrophalen Folgen des Krieges an. Die hohe Relevanz dieses Hinweises bestätigt aus heutiger Sicht der auf

die Zerstörung des Kachowka-Staudamms 2023 folgende Ökozid in der Region Cherson. Gerade die theologische Perspektive sensibilisiert hier für die Komplexität der Aufgabe von Friedensbildung, wie sie sich auch im Geflecht der 17 Nachhaltigkeitsziele abgebildet findet.

4. Ausblick

Friedensarbeit als theologische Aufgabe von Rang erfordert also mehr als den Aufruf zum Gewaltverzicht. Appellative funktionieren aufgrund ihrer Geschichtsferne kaum handlungsleitend und können sogar als Beschuldigungsstrategem gegen die Opfer eingesetzt werden. Christliche, besonders aber kirchenamtliche Positionsbestimmungen, müssen sich, wenn sie mit normativen Grundsätzen operieren, fragen lassen, welche Praktiken ihre Aussagen in Situationen manifester Gewalt ermächtigen. Dass z. B. Gewalt niemals einen Heilsweg darstellt, markiert das Wesen des von Jesus in Aussicht gestellten göttlichen Friedensreiches. Diese theologische Erkenntnis löst aber nicht, sondern stellt vor die Aufgabe, wie real existierende Gewalt minimiert werden kann. Dort, wo Krieg die Friedensordnung bereits zerstört hat, im Ausnahmezustand jenseits der Normalität braucht es Ausnahmeregeln, weil sie vielleicht das Leben der Menschen noch retten können. Eine mögliche Operationalisierung skizziert das SDG 16, indem es exemplarische Formen der Gewalt benennt und Maßnahmen zu ihrer Eindämmung vorschlägt. So wird Friedensbildung in Politiken überführt, welche die gerechte Ordnung des globalen Zusammenlebens institutionell verankern. Die Verflochtenheit des 16. Globalziels mit den anderen SDGs macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass eine nachhaltige Arbeit für den Frieden den langen Atem eines prozessualen und multidimensional vernetzten Vorgehens verlangt.

Für theologische Reflexionen und die sich daraus ergebende Praxis bedeutet dieses Konzept eine besondere Herausforderung, weil es von ihr verlangt, der prinzipiellen Wahrheit der Liebe Gottes *konkret* Bedeutung zu verleihen. Dazu ist eine Theologie nötig, die sich dem Praxistest der weltlichen Politiken des Friedens aussetzt. So wird sie in die Lage versetzt, die kategorische Normativität ihrer Aussagen u. a. auch für die schlechte, aber ausnahmsweise dennoch gebotene Alternative militärischer Intervention offen zu halten. Obwohl eine solche theologische Pragmatik immer prekär und nur vorläufig operieren kann, verwirklicht

sie die Solidarität mit den realen Opfern der Gewalt. Und das verschafft dem Evangelium Jesu Christi Glaubwürdigkeit in der Geschichte.

Literatur

Brzoska, Michael (2021), Ist Frieden die Abwesenheit von Krieg?; https://ifsh.de/news-detail/ist-frieden-die-abwesenheit-von-krieg

Buc, Philippe (2015), Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums, Darmstadt.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (o. J.), Agenda 2030: 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung. SDG 16: Frieden, Gerechtigkeit und starke Institutionen; https://www.bmz.de/de/agenda-2030/sdg-16

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (2022), Der Aggression widerstehen, den Frieden gewinnen, die Opfer unterstützen, Bonn.

Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (^{4}2013), Gerechter Friede (Die Deutschen Bischöfe 66), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Emma (2022), Offener Brief an Kanzler Scholz; https://www.emma.de/artikel/offener-brief-bundeskanzler-scholz-339463

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2022), Beschluss zu Frieden – Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (^{2}2007), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1981), Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

Franziskus (Papst) (2020), Enzyklika *Fratelli Tutti* über die Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft vom 03.10.2020 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIIK) (2023), Conflict Barometer 2022 (No. 31). Disputes – Non-violent Crises – Violent Crises – Limited Wars – Wars, Heidelberg; https://hiik.de/konfliktbarometer/aktuelle-ausgabe/)

Heidelberger Thesen (1959), in: Günter Howe (Hg.), Atomzeitalter – Krieg und Frieden, Witten/Berlin, 236–236.

Luz, Ulrich (^{5}2002), Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn.

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes* (GS) (2004), in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br., 592–749.

Sander Hans-Joachim (2005), Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes,* in: Hilberath, Bernd J./Hünermann, Peter (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4: Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes, Freiburg i. Br., 581–886.

United Nations (UN) (2023), Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Sonderausgabe des Berichts 2023; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG%20Bericht%202023.pdf

United Nations (UN) (2022), Ziele für Nachhaltige Entwicklung – Bericht 2022; https://www.un.org/Depts/german/millennium/SDG-2022-DEU.pdf

United Nations (UN) (2015), UN-Resolution 69/315; https://www.un.org/depts/german/gv-69/band3/ar69315.pdf

Utz, Arthur Fridolin (Hg.) (1963), Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in Terris*. Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (Herder-Bücherei 1963), Freiburg i. Br.

Vogt, Markus (2022), Christsein in einer fragilen Welt, in: feinschwarz.net. Theologisches Feuilleton; https://www.feinschwarz.net/christsein-in-einer-fragilen-welt/

Alle Internetquellen wurden zuletzt im Januar 2024 überprüft.