



Kontexte. Neue Beiträge zur historischen  
und systematischen Theologie

Begründet von Johannes Wirsching  
Herausgegeben von Bernd Oberdorfer

Band 38

Bernd Kirchschrager

**Kirche und Friedenspolitik nach  
dem 11. September 2001**

Protestantische Stellungnahmen und Diskurse  
im diachronen und ökumenischen Vergleich

Die Umschlagabbildung zeigt eine Tomahawk Block IV Cruise Missile (Testflug vom 10. November 2002, Foto US Navy). Die Bibelzitate folgen der Lutherbibel, revidierter Text 1984, durchgesehene Ausgabe in neuer Rechtschreibung  
© 1999 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Edition Ruprecht Inh. Dr. R. Ruprecht e.K. Postfach 1716, 37007 Göttingen – 2007  
[www.edition-ruprecht.de](http://www.edition-ruprecht.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlags. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG.

Layout: mm interaktiv, Dortmund  
Satz: Bernd Kirchschräger  
Umschlag: klartext, Göttingen  
Druck: buch bücher dd-ag, Birkach

ISBN: 978-3-7675-7094-8

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort .....</b>	<b>9</b>
<b>0 Einleitung.....</b>	<b>11</b>
0.1 Eingrenzung des Themas .....	12
0.2 Leitfragen .....	13
0.3 Stand der Forschung.....	14
0.4 Beitrag dieser Arbeit zur Forschung.....	19
0.5 Arbeitsschritte.....	20
0.6 Methodik .....	22
<b>1 Das Verhältnis zwischen Kirche und Politik .....</b>	<b>23</b>
1.1 Zum Begriff Politik.....	23
1.2 Geschichtliche Erfahrungen der Kirche mit der Politik.....	24
1.2.1 Altes Testament.....	25
1.2.2 Neues Testament.....	28
1.2.3 Frühes Christentum und Mittelalter .....	32
1.2.4 Luthers Zwei-Reiche-Lehre .....	33
1.2.5 Kritik an der Zwei-Reiche-Lehre Luthers .....	36
1.2.6 Der moderne Staat.....	37
1.3 Das Wächteramt der Kirche .....	40
1.4 Ursachen der Spannungen im Verhältnis Kirche/Politik.....	42
1.5 Überschneidung und Abgrenzung der Bereiche.....	43
<b>2 Kirchliche Äußerungen zu politischen Fragen .....</b>	<b>45</b>
2.1 Der Begriff kirchliche Äußerung .....	45
2.2 Legitimation der politischen Äußerungen der Kirche .....	45
2.2.1 Aus der Sicht des Staates .....	46
2.2.2 Aus der Sicht der Kirche.....	46
2.3 Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche .....	47
2.3.1 Geschichte des Begriffs.....	47
2.3.2 Kritik am Öffentlichkeitsanspruch der Kirche.....	49
2.4 Absender und Empfänger kirchlicher Äußerungen .....	51
2.5 Ziele kirchlicher Stellungnahmen .....	54
2.6 Der richtige Zeitpunkt kirchlicher Äußerungen .....	55

2.7	Medien und Methoden kirchlichen Redens.....	57
2.8	Gefahren kirchlicher Äußerungen.....	58
2.9	Die Denkschriften der EKD.....	59
2.9.1	Geschichte und Begriff.....	59
2.9.2	Themen und Stil der Denkschriften.....	60
2.9.3	Wirkung der Denkschriften.....	62
<b>3</b>	<b>Die Kirche und der Frieden.....</b>	<b>63</b>
3.1	Zum Begriff <i>Frieden</i> .....	63
3.2	Die Rede vom Frieden in der Bibel.....	64
3.2.1	Altes Testament.....	64
3.2.2	Neues Testament.....	67
3.3	Spätantike und Mittelalter: Lehre vom gerechten Krieg.....	70
3.3.1	Augustin.....	71
3.3.2	Thomas von Aquin.....	71
3.4	Reformation und frühe Neuzeit.....	73
3.4.1	Luther: Verteidigungskrieg ist gerecht.....	73
3.4.2	Calvin: Unbedingter Gewaltverzicht.....	75
3.4.3	Frühe Neuzeit: <i>ius ad bellum</i> .....	76
<b>4</b>	<b>Weltkriege, Nachkriegszeit und „Kalter Krieg“.....</b>	<b>81</b>
4.1	Die beiden Weltkriege.....	81
4.2	Die deutsche Teilung.....	84
4.3	Die Bedrohung durch Atomwaffen.....	85
4.4	Die Heidelberger Thesen von 1959.....	86
4.5	Die EKD-Denkschrift von 1981.....	89
4.6	Die Erklärung des Reformierten Bundes von 1982.....	92
4.7	Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.....	93
<b>5</b>	<b>Nach der deutschen Wiedervereinigung.....</b>	<b>97</b>
5.1	Die „Orientierungspunkte“ von 1993/94.....	97
5.2	Die Kundgebung der EKD-Synode von 1993.....	100
5.3	Der Kosovo-Krieg von 1999.....	101
5.4	Das römisch-katholische „Hirtenwort“ von 2000.....	109
5.5	Die „Zwischenbilanz“ von 2001.....	114
<b>6</b>	<b>Die Anschläge des 11. September 2001.....</b>	<b>117</b>
6.1	Reaktionen aus der Politik.....	117

---

6.2	Kirchliche Äußerungen im Protestantismus.....	118
6.3	Stellungnahmen aus dem katholischen Bereich.....	125
6.4	Stimmen aus der Theologie .....	128
6.5	Spätere Bewertungen .....	131
<b>7</b>	<b>Der Krieg in Afghanistan.....</b>	<b>137</b>
7.1	Politische Situation.....	137
7.2	Reaktionen von Kirchenführern.....	138
7.3	Die EKD-Synode im November 2001 .....	147
7.4	Die bayerische Landessynode im November 2001.....	152
7.5	Weitere Landessynoden .....	158
7.6	Die römisch-katholische Kirche .....	162
7.7	Stellungnahmen christlicher Organisationen .....	165
7.7.1	Evangelische Arbeitskreise.....	165
7.7.2	Katholische Verbände .....	167
7.8	Spätere Bewertungen .....	169
<b>8</b>	<b>Die Irak-Krise.....</b>	<b>175</b>
8.1	Politische Situation.....	175
8.2	Äußerungen des EKD-Ratsvorsitzenden Kock.....	177
8.3	Stellungnahmen des Rates und der Synode der EKD.....	181
8.4	Äußerungen der Gliedkirchen .....	186
8.4.1	Westdeutsche Landeskirchen .....	186
8.4.2	Die Kirchen in den neuen Bundesländern .....	194
8.5	Die römisch-katholische Kirche .....	200
8.5.1	Der Vatikan .....	200
8.5.2	Bischofskonferenzen.....	202
8.5.3	Katholische Organisationen.....	205
8.5.4	Einzelne Diözesanbischöfe.....	210
8.6	Internationale Zusammenschlüsse.....	214
8.7	Andere kirchliche Stimmen .....	216
8.8	Kritik und Unterstützung aus der Politik.....	225
<b>9</b>	<b>Der Irak-Krieg.....</b>	<b>227</b>
9.1	Gemeinsame Erklärungen führender Kirchenvertreter .....	227
9.2	Äußerungen aus den Landeskirchen.....	230
9.2.1	Landesbischöfe aus den neuen Bundesländern .....	230

9.2.2	Landesbischöfe aus dem Westen Deutschlands.....	233
9.2.3	Stellungnahmen von Landessynoden.....	237
9.3	Äußerungen des Rates der EKD .....	240
9.4	Aus der Ökumene.....	243
9.4.1	Die römisch-katholische Kirche .....	243
9.4.2	Internationale Zusammenschlüsse.....	245
9.5	Weitere kirchliche Äußerungen.....	247
9.6	Spätere Bewertungen .....	251
<b>10</b>	<b>Resümee .....</b>	<b>255</b>
10.1	Äußerungen der Kirchen als Chance und Gefahr.....	255
10.2	Ergebnisse der Untersuchungen .....	258
10.2.1	Protestantismus .....	258
10.2.2	Katholizismus.....	261
10.3	Ausblick .....	262
	<b>Abkürzungen .....</b>	<b>265</b>
	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>267</b>
	Quellen.....	267
	Forschungsliteratur.....	270
	Stellungnahmen aus der Politik.....	280
	Kirchliche Stellungnahmen im 21. Jahrhundert.....	281
	Zeitungsartikel und Rundfunkinterviews .....	298
	<b>Register .....</b>	<b>303</b>



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Juli 2007 von der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertation angenommen. Mit dem Verhältnis von Kirche und Politik hatte ich mich bereits in den 90er-Jahren als Journalist für Tageszeitungen und kirchliche Zeitschriften beschäftigt. Die erste Anregung zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung bekam ich im Hauptseminar „Ethische Themen im Religionsunterricht“ von Prof. Dr. Godwin Lämmermann, der dankenswerterweise auch als Gutachter im Promotionsverfahren agierte.

Mit ökumenischen und friedenethischen Fragen kam ich als Mitarbeiter von Prof. Dr. Bernd Oberdorfer in den aus Forschungsmitteln der Universität Augsburg finanzierten Projekten „Ansätze, Probleme und Zieloptionen ökumenischer Dialoge“ sowie „Kontinuität und Wandel in der deutschen protestantischen Friedensethik seit dem 11.9.2001“ in Kontakt. Diese Vorarbeiten wurden in das größere, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierte, Projekt „Christliche Friedensethik seit dem 11.9.2001. Kirchliche Stellungnahmen und theologische Diskussionen zum ‚war on terror‘ im ökumenischen Vergleich“ eingebracht. Dem Projektleiter, Prof. Dr. Oberdorfer, danke ich für die Gelegenheit zur selbstständigen wissenschaftlichen Arbeit, die intensive Betreuung meiner Dissertation und die Erstellung des Gutachtens.

Meinem Kollegen Marcus Beck, der diese Arbeit Korrektur lesend begleitet hat, verdanke ich wertvolle inhaltliche Anregungen. Sehr hilfreich waren die Diskussionen mit den Studentinnen und Studenten in den Seminaren „Einführung in die Sozialethik“, „Luthers Theologie“, „Kirche und Staat“, „Friedenserziehung“, „Kirche im Nationalsozialismus“, „Politische Ethik der Reformatoren“ und „Friedensethik“, die ich in den Jahren 2004 bis 2007 an der Universität Augsburg geleitet habe.

Für Druckkostenzuschüsse danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Der herzlichste Dank gilt meiner Frau Gabi für den liebevollen Beistand während der Jahre meines späten Studiums und meiner Promotion.

Landsberg am Lech, im September 2007  
Bernd Kirchschrager

„Wie lieblich sind auf den Bergen  
die Füße der Freudenboten, die da  
Frieden verkündigen ...“  
(Jesaja 52,7)

## 0 Einleitung

„Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen.“<sup>1</sup> Dieser Satz findet sich in der Einleitung zum gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997. Er beschreibt treffend den Charakter der heutigen kirchlichen Äußerungen zu politischen Fragen. Noch zu Beginn der Moderne waren solche Stellungnahmen nicht selbstverständlich. Mit der Parole „Silete theologi in munere alieno!“<sup>2</sup> leitete der Jurist Albericus Gentilis die Wende vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Völkerrecht ein. Die Theologen und mit ihnen die Kirchen schwiegen aber auch in den folgenden Jahrhunderten nicht, sondern äußerten sich ausführlich zu weltlichen Angelegenheiten.

Dietrich Bonhoeffer etwa forderte und praktizierte sogar die aktive Einmischung in politische Dinge. Er „sprach davon, dass er als Pastor nicht nur die Pflicht habe, die Opfer des wild gewordenen Mannes zu trösten, der sein Auto in einer bevölkerten Straße wie ein Rasender fahre, sondern dass er auch versuchen müsse, ihn zu stoppen“<sup>3</sup>. Das berichtet Gaetano Latmiral, 1943 in Tegel inhaftierter italienischer Offizier, über die Antwort Bonhoeffers im Hof des Wehrmachtuntersuchungsgefängnisses, als er von einem anderen Häftling gefragt wurde, warum er als evangelischer Pfarrer sich an einer Verschwörung beteiligt habe. Ähnliche Fragen beschäftigen heute noch häufig die Vertreter der Kirche. Und die meisten entscheiden sich wie Bonhoeffer dafür, in die Welt der Politik einzugreifen. So hat der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Mark Hanson, der sich durch seine Kritik an der Irak-Politik von US-Präsident George W. Bush hervorgetan hat, ebenfalls nicht vor, zu weltlichen Dingen zu schweigen – im Gegenteil. Nach seiner Wahl im Juli 2003 sagte er in einem epd-Interview: „Meine Kritik an dem Krieg und seinen Folgen wird nicht verstummen.“<sup>4</sup>

---

1 Gemeinsame Texte 9 (1997), S. 7

2 Schmitt 1950, S. 92

3 Latmiral: Brief an Leibholz vom 6. März 1946, zitiert nach Bethge 1967, S. 955

4 epd-Basisdienst vom 27. Juli 2003, in: epd-Doku 34/03, S. 68

## 0.1 Eingrenzung des Themas

Diese Arbeit soll Stellungnahmen der Kirchen zur Friedenspolitik nach dem 11. September 2001 behandeln. Mit „Kirche“ ist hier vornehmlich die von einer soziologisch orientierten Kirchentheorie als Institution definierte verfasste Kirche im deutschen Protestantismus gemeint. Darunter fallen neben den Landeskirchen auch Zusammenschlüsse wie die EKD, die VELKD oder der Reformierte Bund. Da die Statements der Kirchen von Amtsträgern herausgegeben und verantwortet werden, sind damit auch Ratsvorsitzende, Landesbischöfe, Generalsuperintendenten und Präsides gemeint. Es soll aber auch die von der Ekklesiologie als „Versammlung aller Gläubigen“<sup>5</sup> verstandene Gemeinschaft mit „Kirche“ gemeint sein, so dass auch Stellungnahmen und Diskussionsverläufe von Synoden, christlichen Verbänden und Arbeitsgruppen als kirchliche Äußerungen verstanden werden. Dahinter steht der Gedanke aus der EKD-Denkschrift *Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen* von 1970, dass für die Kirchlichkeit einer Äußerung nicht die Person des Autors, sondern „allein deren Schrift- und Sachgemäßheit“<sup>6</sup> entscheidend ist. Auch auf einzelne Christen kann dieses Kriterium zutreffen. Deshalb werden bisweilen auch Einzelstimmen zum Thema berücksichtigt.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem deutschen Protestantismus, doch sollen zum besseren Verständnis der Eigenheiten der protestantischen Äußerungen vergleichend auch Statements aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche und von internationalen kirchlichen Zusammenschlüssen untersucht werden. Die zeitliche Abgrenzung des Themas stellt der 11. September 2001 dar, denn seit den Terroranschlägen in den USA und dem danach ausgerufenen *war on terror* steht auch die friedensethische Diskussion in den Kirchen vor ganz neuen Herausforderungen, die bereits durch die geopolitischen Veränderungen seit dem Ende des „kalten Krieges“ ausgelöst wurden.

In Frage steht, ob die in Zeiten der wechselseitigen atomaren Bedrohung der Militärblöcke in West und Ost entwickelten friedensethischen Konzepte noch leistungsfähig sind angesichts global auftretenden nichtstaatlichen Terrors. Dabei stehen vor allem Kontinuität und Veränderung in den kirchlichen Äußerungen seit 2001 im Focus. Gefragt wird insbesondere nach Interferen-

---

5 CA, Art. 7

6 EKD 1970, S. 58

zen zwischen politisch-kulturellem Hintergrund und der Wirkmächtigkeit religiöser und theologischer Traditionen.

## 0.2 Leitfragen

Den Untersuchungen der kirchlichen Stellungnahmen liegen folgende Leitfragen zugrunde:

Sind die kirchlichen Äußerungen von einer *Unsicherheit im Urteil* geprägt, die aus einem Mangel an einer aktuellen protestantischen Friedensethik resultieren?

Beeinflusst *emotionale Betroffenheit* bei geringem zeitlichen Abstand zwischen terroristischen bzw. kriegerischen Handlungen und den kirchlichen Stellungnahmen die Objektivität letzterer?

Sind die in großer *zeitlicher Nähe* abgegebenen Stellungnahmen einzelner kirchlicher Amtsträger nicht so reflektiert wie spätere Äußerungen kirchlicher Gremien?

Hat die *politische Mehrheitsmeinung* in Deutschland Auswirkungen auf die kirchlichen Äußerungen (beispielsweise die Haltung der rot-grünen Bundesregierung zu den Militäreinsätzen in Afghanistan und im Irak)?

Folgen die Kirchen in ihren Stellungnahmen den von den *Massenmedien* vorgegebenen Themen und Meinungstendenzen?

Gibt es angesichts der unterschiedlichen friedensethischen Traditionen signifikante Differenzen zwischen *lutherischen und reformierten* Stellungnahmen, wie es schon in den frühen 80er-Jahren während der sog. „Nachrüstungsdebatte“ der Fall gewesen war?

Lassen sich innerhalb der EKD Unterschiede zwischen den grundsätzlich stärker pazifistisch geprägten Kirchen in der *ehemaligen DDR* und den Kirchen in den alten Bundesländern feststellen?

Dokumentieren die Diskussionen und Kundgebungen der *Synoden* im Vergleich mit den Äußerungen von Bischöfen und Kirchenleitungen deutlich andere Akzentsetzungen?

Gibt es eine diachrone – vielleicht sogar inhaltlich kohärente – *Entwicklung* von den kirchlichen Äußerungen zum Kosovo-Krieg über die Stellungnahmen unmittelbar nach dem 11. September 2001 und zum von den USA ausgerufenen war on terror bis hin zu den Diskussionen um den Irak-Krieg? Ist dabei eine Tendenz der Ablehnung militärischer Interventionen erkennbar?

Ist diese Veränderung von den Kirchen *systematisch* hinreichend begründet worden?

Neigt die Synode der EKD dazu, die Meinung des *Rates* der EKD zu bestätigen und sogar wortwörtlich zu übernehmen?

Sind die Äußerungen der *Landessynoden* inhaltlich deutlicher als diejenigen der EKD-Synode?

Geben Amtsträger der Evangelischen Kirche in ihren verschiedenen *Funktionen* unterschiedliche Stellungnahmen ab?

Werden in den kirchlichen Diskussionen und Verlautbarungen die Kriterien der *Lehre vom gerechten Krieg* vollständig übernommen und auch als solche gekennzeichnet?

Zeigt sich die traditionelle lutherische *Institutionentreue* bei der Beurteilung aktueller Konflikte in dem Wunsch nach einer Verrechtlichung der Anwendung militärischer Gewalt?

Wird die Forderung nach einem *UN-Mandat* für militärische Interventionen durch andere Kriterien überlagert?

### 0.3 Stand der Forschung

Beim diachronen Vergleich kirchlicher Stellungnahmen kann auf zahlreiche Veröffentlichungen zum sog. Kosovo-Krieg zurückgegriffen werden, den die NATO 1999 gegen die Bundesrepublik Jugoslawien geführt hat. Die Äußerungen der evangelischen Kirchen zu diesem Konflikt sind am umfassendsten von *Gerhard Arnold* dokumentiert worden.<sup>7</sup>

In seiner Monographie dazu hat *Michael Haspel* die These vertreten, dass die evangelische Friedensethik beim ersten Krieg auf europäischem Boden seit dem Ende des Kalten Krieges versagt habe. Insbesondere hätte der Einsatz militärischer Gewalt durch die NATO nach den von der EKD selbst in den *Orientierungspunkten* von 1994 aufgestellten Kriterien nicht als legitim beurteilt werden dürfen. Um eine Humanitäre Intervention – wie oft von Kirchenvertretern behauptet – habe es sich der Sache nach gar nicht gehandelt.<sup>8</sup>

Die vorliegende Arbeit hat aktuelle Diskussionen in Kirche und Theologie im 21. Jahrhundert zum Gegenstand, die bislang nur teilweise wissenschaft-

---

7 Arnold, Gerhard: Die evangelische Kirche und der Kosovo-Krieg, in: KJ 126.1999.2, Gütersloh 2001; vgl. auch Buchbender, Ortwin & Arnold, Gerhard: Kämpfen für die Menschenrechte. Der Kosovo-Konflikt im Spiegel der Friedensethik (Schriften der Akademie der Bundeswehr für Information und Kommunikation Bd. 25), Baden-Baden 2002

8 Haspel, Michael: Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002

lich aufgearbeitet sind. Bisher veröffentlichte wissenschaftliche Aufsätze zur Friedensethik nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 befassen sich mit zeitlich oder thematisch eng eingegrenzten Fragestellungen. Eine ausführliche Analyse einer größeren Anzahl von kirchlichen Stellungnahmen war den Autoren schon aus Zeitgründen nicht möglich.

Eine erste Zusammenstellung und Analyse der Diskussionsbeiträge unmittelbar nach dem 11. September 2001 bietet *Matthias Engelke*<sup>9</sup>. Er analysiert die kirchlichen Stellungnahmen in den ersten drei Monaten nach den Anschlägen und legt dabei den Schwerpunkt auf die EKD-Synode und den EKD-Ratsvorsitzenden Manfred Kock. Er kommt zum Fazit, dass der mit der EKD-Schrift *Schritte auf dem Weg des Friedens* von 1994 erreichte Konsens, dass der Einsatz militärischer Gewalt nur als *ultima ratio* erlaubt sei, von der EKD-Synode und von kirchenleitenden Verantwortlichen gebrochen worden sei.

*Wilfried Härle* weist auf die notwendige Verbindung des Friedens mit dem Begriff der Gerechtigkeit hin, denn ohne diesen Inhalt sei Frieden nur in negativer Form vorhanden, nämlich als bloße Abwesenheit von Krieg. Den von der NATO geführten Kosovo-Krieg des Jahres 1999 versteht er jedoch im Gegensatz zum vorherrschenden Forschungskonsens als Polizeiaktion, mit der verfeindete Gruppen auseinander gehalten worden seien.<sup>10</sup>

*Wolfgang Lienemann* weist auf einen methodischen Mangel der kirchlichen Stellungnahmen hin. Da der Kampf gegen Terroristen nicht mit einem Krieg gleichgesetzt werden könne, dürfe man diesen auch nicht mit den Kriterien beurteilen, die auf reguläre Kriege angewendet würden. Um gegen den Bruch von UN-Resolutionen durch den Irak vorgehen zu können, rät er zu einem Beschluss des Sicherheitsrats über militärische Maßnahmen.<sup>11</sup>

Den betonten Handlungsverzicht, also eine Philosophie des Lassens, hat *Marco Hofheinz* in der Weigerung Deutschlands, am Irak-Krieg teilzunehmen, erkannt. Er beschreibt Friedenstiften aus reformierter Sicht als „Geltenlassen“, als freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer Geschöpfe.<sup>12</sup>

9 Engelke, Matthias: Offene Wunden – Offene Fragen – Offene Probleme. Kirchliche Stellungnahmen in den ersten drei Monaten nach dem 11. September 2001, in: Uwe Trittmann (Hg.): „What we're fighting for ...“. Der 11. September 2001 und die Folgen. Ausgewählte Beiträge zur Friedensethik und Sicherheitspolitik, Iserlohn 2002, S. 85-140

10 Härle, Wilfried: Wenn Gewalt ethisch geboten ist. Das Vorgehen der USA und die christliche Vorstellung vom „gerechten Frieden“, in: *Zeitzeichen* 3 (2002), Heft 2, S. 30-33

11 Lienemann, Wolfgang: Eine Frage des Rechts. Unter welchen Bedingungen ein Angriff auf den Irak theologisch legitim ist, in: *Zeitzeichen* 3.2002.11, S. 11-14

12 Hofheinz, Marco: Friedenstiften als kirchliche Praktik. Impulse aus reformierter Tradition für eine theologische Friedensethik in ökumenischer Verantwortung, in: *ZEE* 49.2005.1, S. 40-57

*Johannes Christian Koecke* kommt zu einer äußerst positiven Beurteilung der Stellungnahmen des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zum Irak-Konflikt, indem er sie als „aus sich heraus stringent und folgerichtig“ beurteilt. Die Kirchen hätten signalisiert, dass sie um die politische Komplexität des Themas wüssten.<sup>13</sup>

Mit dem Begriff des präemptiven Krieges in der Nationalen Sicherheitsstrategie des Weißen Hauses hat sich *Thomas Hoppe* befasst und kommt zu dem Schluss, dass dieser Begriff inhaltlich so stark erweitert ist, dass er die präventive Gewaltanwendung mit umfasst und somit unzulässig ist.<sup>14</sup>

Ganz klar für die Anwendung der *bellum-iustum*-Lehre spricht sich *Manfred Spieker* aus: Sie ist seiner Meinung nach weiterhin nicht nur gültig, sondern auch geeignet, um die Frage nach der Legitimität einer militärischen Intervention zu beantworten. Die Politik könne in der Regel nicht zwischen einem großen Gut (Frieden) und einem großen Übel (Krieg) wählen, sondern müsse sich im Dilemma zwischen zwei Übeln für das kleinere entscheiden.<sup>15</sup>

Die Kontamination der Lehre vom gerechten Krieg mit dem mittelalterlichen Kreuzzugsgedanken und des sich im Krieg ausdrückenden Strafgedankens weist *Gerhard Beestermöller* nach und konstatiert eine schwere Hypothek für den friedensethischen Anspruch der *bellum-iustum*-Lehre.<sup>16</sup> Aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik kommentiert er den Krieg gegen den Irak. In einer dynamischen Interpretation der Tradition der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen einer von Kant inspirierten Präliminarethik kommt er zu dem Schluss, dass die Errichtung eines Weltrechtszustandes nötig ist, da weder die Vereinten Nationen noch die USA über die legitime Autorität verfügten, Gewalt als Polizeiaktion anzuwenden.<sup>17</sup>

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch der Politologe *August Pradetto*, der beklagt, dass die Vereinten Nationen „zumindest partiell zu einem In-

---

13 Koecke, Johannes Christian: Die Kirchen und der Irak-Konflikt. Text der Reihe Argumente der Konrad-Adenauer-Stiftung vom 10. Februar 2003, in: epd-Dokumentation 13/03, S. 36-40

14 Hoppe, Thomas: Gewaltprävention statt Präventivkriege. Die Lehren des Irakkriegs und das Bischofswort zum „Gerechten Frieden“, in: HerKorr 57.2003.5, S. 227-231

15 Spieker, Manfred: Der Krieg gegen Saddam Hussein. Zur Ethik des Irak-Konflikts, in: NOrd 57.2003.3, S. 164-180

16 Beestermöller, Gerhard: Die humanitäre Intervention – Kreuzzug im neuen Gewand? Ein Blick auf die gegenwärtige Diskussion im Spiegel der thomanischen Lehre vom gerechten Krieg, in: ders. (Hg.): Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechtsidee? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges. Stuttgart 2003, S. 141-169

17 Ders.: Krieg gegen den Irak – Rückkehr in die Anarchie der Staatenwelt? Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive einer Kriegsächtungsethik, Stuttgart 2002



strument der Legitimationsbeschaffung für die Politik der USA und in ihrer Glaubwürdigkeit beschädigt“ wurde.<sup>18</sup>

Mit aktuellen Entwicklungen in der protestantischen Friedensethik befasst sich *Wolfgang Huber* in einem Aufsatz. Er diskutiert dabei über eine Rückkehr der Lehre vom gerechten Krieg und gewichtet die Argumente für eine Lehre vom gerechten Frieden.<sup>19</sup> Zusammenfassend plädiert er für die Präzisierung und Fortentwicklung der Lehre vom gerechten Frieden und nennt dafür zwei Gründe: Zum einen benenne sie schon im Namen das Ziel und den Maßstab aller Politik, nämlich den Frieden. Zum anderen betone der komplexe Begriff *Gerechter Friede* die Zusammengehörigkeit und Interdependenz von Frieden, Recht und Gerechtigkeit. Die Kriterien der *bellum-iustum*-Lehre könnten innerhalb des neuen Paradigmas rekonstruiert und insofern aufbewahrt werden.

Ungereimtheiten in den kirchlichen Stellungnahmen zum Irak-Krieg hat *Ulrich H. J. Körtner* ausgemacht und begründet dies damit, dass das Konzept vom gerechten Frieden nur eine Neuformulierung der Lehre vom gerechten Krieg sei. Diese dürfe aber aus Rücksicht auf divergierende friedensethische Grundpositionen innerhalb der EKD nicht so genannt werden.<sup>20</sup> Körtners Kritik an einer Tabuisierung der Gewaltandrohung durch die Kirchen in einem ORF-Interview<sup>21</sup> beantwortet Meinrad Schneckenleithner mit dem Hinweis auf den Charakter von Gewaltandrohung nicht als Schritt zu einer friedlichen Lösung des Konflikts, sondern als „erpresserische Kriegsvorbereitung“<sup>22</sup>.

In einer Argumentationshilfe zur Friedensarbeit der Evangelischen Kirche im Rheinland<sup>23</sup> setzt sich *Ulrich Frey* mit der friedensethischen Diskussion auseinander und kommt unter anderem zu dem Schluss, dass eine Auseinandersetzung mit der Neu-Interpretation der US-amerikanischen „Just and Limited War-Theorie“ nötig sei – orientiert an den Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg, aber interpretiert nach Maßgabe der modernen säkularen

18 Pradetto, August: Die Vereinten Nationen nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001, Anhängsel der USA?, in: Sicherheit und Frieden 20.2002, S. 9-18

19 Huber, Wolfgang: Rückkehr der Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik, in: ZEE 49.2005.2, S. 113-130

20 Körtner, Ulrich H. J.: Notorisch ausgeblendet. Das Konzept vom Gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf, in: zeitchen 4.2003.5, S. 14-16

21 Körtner, Ulrich H. J.: Krieg und Moral. Friedensethik in Zeiten des Krieges (8. April 2003), in: <http://science.orf.at/science/koertner/72305>

22 Schneckenleithner, Meinrad: Die Kirchen und der Irakkrieg 2003 – Zu einer Kritik von Ulrich Körtner, in: Aigner, Thomas et al.: Festschrift zum 75. Geburtstag von Heinrich Fasching, St. Pölten 2004, S. 516-520

23 Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Ein gerechter Friede ist möglich (November 2005), in: [http://www.ekir.de/ekir/dokumente/ekir2006-01-11-friedensethik-A4\\_1105.pdf](http://www.ekir.de/ekir/dokumente/ekir2006-01-11-friedensethik-A4_1105.pdf)

Bedingungen zur Durchsetzung des internationalen Rechts und der Menschenrechte.

*Hans-Richard Reuter* beschäftigt sich in einem Vortrag mit der Rechtsbindung militärischer Gewalt und kommt zu dem Schluss, dass nur dann aus dem Krieg eine Polizeiaktion werden könne, wenn die Lücke zwischen Recht (der UN) und Macht (der USA) geschlossen werde.<sup>24</sup> Einen Aufsatz zur Sicht der christlichen Ethik auf den gerechten Frieden steuert Reuter zum Band von *Jean-Daniel Strub* und *Stefan Grotefeld* bei, der den gerechten Frieden zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg verortet.<sup>25</sup>

Probleme bei der systematischen Entwicklung und Anwendung von Kriterien zur ethischen Beurteilung von Kriegen hat *Michael Haspel* zehn Jahre nach den *Orientierungspunkten* im Jahr des Irak-Krieges mehrfach beschrieben.<sup>26</sup> Als Gründe dafür nennt er strukturell bedingte Informationsdefizite bei Vertretern der EKD und der Landeskirchen. Nach seinen Beobachtungen ergibt sich für die Kirchen im Rückblick aus der einhelligen Ablehnung des Irak-Krieges quasi ex contrario die Zustimmung zu den vorherigen Kriegen im Kosovo und in Afghanistan. Mit der vermeintlich richtigen Positionierung im Irak-Konflikt können aber laut Haspel die Mängel in der Beurteilung des Kosovo- und Afghanistan-Krieges nicht behoben werden. Er fordert, die protestantische Friedensethik müsse von einem theologischen Verständnis des gerechten Friedens ausgehen, das eine vorrangige Option für die Gewaltfreiheit und die Verwirklichung umfassender Menschenrechte einschlieÙe.

Obwohl auch Haspel zu der Auffassung kommt, dass die unilaterale Anwendung militärischer Gewalt der sog. Koalition der Willigen gegen den Irak

---

24 Reuter, Hans-Richard: Die Militärintervention gegen den Irak und die neuere Debatte über den „gerechten Krieg“ (Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Der Krieg im Irak – Hintergründe und Perspektiven“ am 21.07.2003 an der Universität Münster)

25 Strub, Jean-Daniel & Grotefeld, Stefan (Hg.), *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer Verlag 2007, S. 7-22

26 Haspel, Michael: Gerechter Frieden und Menschenrechtsschutz – Überblick und kritische Anmerkungen zur friedensethischen Diskussion in der Evangelischen Kirche. Tagung von EKD und Church of England. Evangelische Sozialakademie Friedewald (28. – 31. August 2003), in: *epd-Doku* 41/03, S. 14-30; ders.: Die neuen Kriege und der gerechte Friede. Aktuelle Herausforderungen und Perspektiven evangelischer Friedensethik, in: *Lernort Gemeinde* 21.2003.3, S. 18-21; ders.: Evangelische Friedensethik nach dem Irakkrieg. 10 Jahre Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik der EKD, in: *ZEE* 47.2003.4, S. 264-279; ders.: Evangelische Friedensethik nach dem Irak-Krieg, in: *Rundbrief* 1/2004 des Forums Friedensethik in der Evangelischen Landeskirche Baden, S. 7-9, in: [http://www.ekiba.de/images/FFERundbrief\\_0104.pdf](http://www.ekiba.de/images/FFERundbrief_0104.pdf); ders.: Wann ist der Einsatz militärischer Gewalt ethisch gerechtfertigt? in: a. a. O., S. 9f., in: [http://www.ekiba.de/images/FFERundbrief\\_0104.pdf](http://www.ekiba.de/images/FFERundbrief_0104.pdf)

ethisch nicht gerechtfertigt und völkerrechtswidrig war, stellt er fest, dass das kategorische Urteil in der evangelischen Kirche im Vergleich mit den Kriegen im Kosovo und in Afghanistan wenig überzeugend war – unter anderem deswegen, weil der Modus der Kriegsführung (Einsatz von Bodentruppen und geringere Verluste unter der Zivilbevölkerung) im Fall Irak weniger zu beanstanden gewesen sei.

Zu den erfreulichen Entwicklungen in der friedensethischen Diskussion zum Irak-Krieg zählt Haspel die Wahrnehmung der Kirchen in der medialen Öffentlichkeit als *global player*. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Konflikten sei es den Kirchen gelungen, nicht nur gemäß nationalstaatlichen Strukturen zu agieren, sondern selbst Akteurin in einer transnationalen Öffentlichkeit zu werden.

In einem Band zur Friedensethik in der transatlantischen Debatte, den er zusammen mit *Gerhard Beestermöller* und *Uwe Trittman* herausgegeben hat,<sup>27</sup> zeigt Haspel Perspektiven für die Weiterentwicklung von Kriterien zur Prüfung der legitimen Anwendung militärischer Gewalt auf. Er fordert eine umfassende Menschenrechtstheorie, die vom Vorrang grundsätzlicher Rechte (Sicherheit, Subsistenz, Freiheit) ausgeht, spricht das Problem der internationalen Verteilungsgerechtigkeit an und stellt den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und der Institutionalisierung von internationalem Recht her.

## 0.4 Beitrag dieser Arbeit zur Forschung

Diese Arbeit kann auf den genannten Forschungsarbeiten aufbauen, soll sie aber in mehrfacher Hinsicht weiterführen:

Durch die Einbettung der aktuellen Stellungnahmen in eine Theorie des Verhältnisses von Kirche und Staat und der politischen Äußerungen der Kirchen sowie in einen geschichtlichen Abriss der Verhältnisse von Kirche und Frieden sollen die aktuellen friedensethischen Äußerungen aus ihrem historischen Kontext heraus verstanden werden.

Der interkonfessionelle und ökumenische Vergleich von kirchlichen Stellungnahmen soll zum einen die Diskussionen im deutschen Protestantismus schärfer profilieren, zum anderen dazu beitragen, die konfessionelle, kulturelle und situative Bedingtheit der jeweiligen Äußerungen wahrzunehmen. Somit soll ein Beitrag zu einer präziseren Beschreibung der Interdependenzen von

---

27 Beestermöller, Gerhard; Haspel, Michael & Trittman, Uwe (Hg.): „What we're fighting for ...“ – Friedensethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedensethik Bd. 36), Stuttgart 2006

religiösen und kulturellen Faktoren bei der Deutung von Konflikten geleistet werden.

Die Einbeziehung synodaler und anderer innerkirchlicher Diskussionsprozesse, akademisch-theologischer Beiträge und massenmedialer Rezeption soll eine breitere und differenziertere Wahrnehmung innerkirchlicher Kommunikationen und durch diese Kontextualisierung auch ein besseres Verständnis der Genese, Funktion und Wirkung kirchlicher Stellungnahmen ermöglichen.

Insbesondere durch die große Bandbreite und Quantität der einbezogenen Texte aus unterschiedlichen Kommunikationssystemen soll eine inhaltlich differenzierte und hermeneutisch reflektierte Beschreibung der überaus komplexen Situation friedensethischer Stellungnahmen im deutschen Protestantismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts erreicht werden. Sie soll fruchtbar gemacht werden für die Weiterentwicklung des normativ-friedensethischen Diskurses unter den veränderten geopolitischen Bedingungen.

## **0.5 Arbeitsschritte**

Zum besseren Verständnis des Umstands, dass sich die Kirche zu politischen Fragen äußert, soll zunächst das Verhältnis von Kirche und Politik beleuchtet werden. Dies geschieht im ersten Kapitel vornehmlich anhand der geschichtlichen Erfahrungen der Kirche mit der Politik von biblischer Zeit bis heute. Ein großer Raum wird hier Luthers Zwei-Reiche-Lehre eingeräumt, die für das lutherische Verständnis von Kirche und Staat entscheidend ist. Anschließend wird im zweiten Abschnitt der Charakter politischer Äußerungen der Kirche, insbesondere Legitimation, Ziele und Methoden, beschrieben. Ein eigener Unterabschnitt wird der Form der Denkschriften gewidmet.

Eine Zäsur für die Stellungnahmen der Kirchen waren die Kriege am Ende des 20. Jahrhunderts auf dem Balkan. Nicht mehr die Gentechnologie oder die gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften standen jetzt im Mittelpunkt des Interesses, sondern der Frieden. Der größte Teil der Dissertation beschäftigt sich deshalb mit den Stellungnahmen der Kirchen zur Friedenspolitik. Die Terroranschläge auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington am 11. September 2001 haben das nach dem Ende des „Kalten Krieges“ gewachsene Sicherheitsgefühl der Menschen weltweit empfindlich beeinträchtigt. Dadurch kam das Thema der globalen Friedenssicherung, das mehr als zehn Jahre lang in der öffentlichen Diskussion vernachlässigt wurde, wieder mehr in den Blick. Die Kirchen sind auf

diesem Sektor eine wichtige Stimme in der engagiert geführten politischen Diskussion geworden.

Dass die Stellungnahmen der evangelischen Kirchenvertreter zum Irak-Krieg so eindeutig ausgefallen sind, hat viele überrascht, denn der Protestantismus kann in Deutschland nicht auf eine lange pazifistische Tradition zurückblicken. Auch der Afghanistan-Krieg von 2001 war noch recht ambivalent kommentiert worden. Es soll deshalb in dieser Arbeit versucht werden, die politischen Äußerungen der Kirche zum Frieden aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen. Zu diesem Zweck wird im dritten Kapitel ein geschichtlicher Abriss zum Christentum in seinem Verhältnis zu Krieg und Frieden gegeben. Er beginnt zu biblischen Zeiten, behandelt Augustin und Thomas von Aquin, Luther und Calvin und endet in der frühen Neuzeit.

Da die beiden Weltkriege und der „Kalte Krieg“ eine radikale Änderung im Verhältnis der Kirche zum Frieden darstellten, wird dieser Zeit ein eigener Abschnitt gewidmet. Dieses vierte Kapitel behandelt die deutsche Teilung, die Debatte um die Atomwaffen, die Heidelberger Thesen von 1959 sowie die EKD-Friedensdenkschrift von 1981 und die Erklärung des Reformierten Bundes von 1982. Weil es im Westen und Osten Deutschlands eine ganz unterschiedliche kirchliche Entwicklung gab, wird auch der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR beschrieben. Die Situation nach der deutschen Wiedervereinigung beschreibt das fünfte Kapitel, in dem es zuerst um die sog. „Orientierungspunkte“ von 1993/94, eine friedensethische Veröffentlichung des Rates der EKD, die sich dann 1999 im Kosovo-Krieg in der Praxis bewähren musste. In das „lange Jahrzehnt“ zwischen Wiedervereinigung und den Terroranschlägen von 2001 fielen auch noch das Hirtenwort der katholischen Bischöfe und die sog. „Zwischenbilanz“, eine weitere friedensethische Veröffentlichung der EKD.

Erst nach dieser Vorbereitung sollen in den Kapiteln 6 bis 9 die wichtigsten der zahlreichen kirchlichen Äußerungen nach dem 11. September 2001 dargestellt und abschließend vor dem Hintergrund der zuvor angesprochenen theoretischen Konzepte über politische Stellungnahmen bewertet werden. Um einen repräsentativen Überblick über die Diskussion zu bekommen, wurden über tausend kirchliche Stellungnahmen zum *war on terror* recherchiert und analysiert. Dazu zählen Äußerungen des Rates und der Synode der EKD, der Landesbischöfe und der Landessynoden, kirchlicher Organisationen und Gruppen sowie von Einzelpersonen. Zum ökumenischen Vergleich wurden in die Untersuchung auch die Stellungnahmen des Papstes, der katholischen Bischöfe und von Laienorganisationen aufgenommen.

## 0.6 Methodik

Zur Auswahl der Texte ist zu sagen, dass alle verfügbaren offiziellen Erklärungen übergeordneter Kirchenverbände wie EKD, VELKD, Reformierter Bund und Deutsche Bischofskonferenz aufgenommen wurden. Das betrifft auch die Stellungnahmen der jeweiligen Vorsitzenden und Synoden. Bei den Landeskirchen und kirchlichen Organisationen wurden unter den zahlreichen Texten diejenigen ausgewählt, die die Meinung der jeweiligen Kirche oder Institution am treffendsten wiedergeben.

Bei der einzelnen Darstellung wird zum einen die Grundaussage des Textes herausgearbeitet. Zum anderen werden vor allem solche Aussagen erwähnt, die im Vergleich zu den bisher bekannten kirchlichen Äußerungen neue Aspekte einbringen. Als Kriterien zur Bewertung der Texte werden die in der „Denkschriften-Denkschrift“ der EKD von 1970 angesprochene „Schrift- und Sachgemäßheit“<sup>28</sup> sowie die Konsistenz der Äußerungen derselben Personen oder Gremien im diachronen Vergleich verwendet. Da die Stellungnahmen stark vom Fortgang des weltpolitischen Geschehens geprägt sind, werden sie auch einem synchronen und ökumenischen Vergleich unterzogen.

---

28 EKD 1970, S. 58

# 1 Das Verhältnis zwischen Kirche und Politik

## 1.1 Zum Begriff Politik

Um das Verhältnis von Kirche und Politik klären zu können, muss man sich zuerst mit dem Begriff *Politik* auseinander setzen.<sup>1</sup> Das Wort ist griechischen Ursprungs (πολιτική) und umfasst alles, was sich auf die πόλις bezieht, die Gemeinschaft der Vollbürger.<sup>2</sup> Der Mensch als ζῶον πολιτικόν verwirklicht im Verhältnis zu anderen seine menschliche Bestimmung. Die klassische aristotelische politische Theorie unterscheidet οἶκος als Haus, in dem man sich des Überlebens willen zusammenfindet, von der πόλις, in der es um das sittlich gute Leben geht.<sup>3</sup>

Von dieser anthropologischen Sicht des Politikbegriffs hat sich die Neuzeit – angefangen bei Machiavelli – gelöst, wenngleich auch heute noch zwischen öffentlicher und privater Sphäre unterschieden wird. Trotzdem kann man eine „zunehmende politische Penetration aller Lebensbereiche“<sup>4</sup> feststellen. Politik ist in der Moderne vor allem an Macht orientiert. Deshalb definiert Max Weber Politik als „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung“.<sup>5</sup> Politik wird heute „als Subsystem verstanden, dessen spezifische Funktionen, v. a. gesamtgesellschaftliche Entscheidungen und deren Umsetzung (Implementation), primär mit Hilfe des ‚Mediums‘ Macht geschehen“<sup>6</sup>. Politik umfasst „dasjenige menschliche Handeln und Verhalten, jene mitmenschlichen Beziehungen und Prozesse und diejenigen sozialen Gruppen, Bewegungen und Institutionen, die primär an der Macht orientiert sind“<sup>7</sup>.

Um das Wesen der modernen Politik zu erfassen, bietet es sich an, von der Sprache auszugehen, die im Mutterland des Parlamentarismus gesprochen wird. Im Englischen wird zwischen *polity*, *policy* und *politics* unterschieden. Hornby definiert *polity* als „form or process of government; society as an organized state“.<sup>8</sup> In der ersten – formalen – Dimension geht es also um die Regelung politischen Handelns durch ein Normengefüge, etwa durch die

---

1 vgl. Flechtheim 1961, Sp. 435-438; Narr & Starke 1992, Sp. 1258; Münkler 1997, S. 1f.

2 vgl. Pfeifer 2000, S. 1024

3 vgl. Aristoteles 1958 (4. Jh. v. Chr.), S. 1-30

4 Münkler 1997, S. 2

5 Weber 1972 (1921), S. 822

6 Narr & Starke 1992, Sp. 1258

7 Flechtheim 1961, Sp. 435

8 Hornby 1981, S. 645

Verfassung. *policy* ist für ihn „plan of action, statement of aims and ideals, esp one made by a government“<sup>9</sup>. Diese Dimension bezieht sich also auf inhaltliche Zielsetzungen, die Art und Weise, wie gesellschaftliche Probleme durch die Politik bearbeitet werden. *politics* schließlich definiert Hornby als „the science or art of government“<sup>10</sup>. Hier wird Politik vor allem als Tagespolitik verstanden: Es geht um das Austragen von Interessenskonflikten und um das Bemühen um eine Konsensbildung.

Ebeling sieht die Aufgabe der Politik in erster Linie in einer Schutzfunktion, „um die Gesellschaft vor der Willkür des Einzelnen, aber auch den Einzelnen vor der Willkür gesellschaftlicher Gruppen in Schutz zu nehmen, also einen komplizierten menschlichen Lebensprozess in seiner Polarität von Gesellschaft und Individuum gegen Störungen zu sichern und optimale Lebensbedingungen zu schaffen“.<sup>11</sup> Politisches Handeln sei im Gegensatz zum Glauben aber beschränkt auf das durch Menschen Machbare. In politischer Hinsicht werde der Mensch nur begrenzt erfasst. Andererseits erhebe der Staat Anspruch auf jeden Menschen, der nicht von politischen Pflichten befreit werden könne, „zumindest nicht ohne belangt zu werden vom Polizisten, vom Steuerkommissar, vom Richter oder wie sonst“<sup>12</sup>. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glaubenden hingegen sei grundsätzlich freiwillig. Unter einem politischen Problem kann man im engeren Sinne ein solches verstehen, das mit spezifisch politischen Mitteln gelöst werden sollte. Im weiteren Sinne kann es sich aber auch um ein Problem handeln, das das Politische betrifft, dennoch aber mit politischen Mitteln allein nicht gelöst werden kann.

## 1.2 Geschichtliche Erfahrungen der Kirche mit der Politik

„Ein unpolitisches Christentum gibt es also gar nicht“<sup>13</sup>. Diese These von Martin Honecker soll im folgenden Kapitel mit einem Gang durch die Geschichte untermauert werden. Das „schwer entwirrbare Ineinander“<sup>14</sup> von Kirche und Politik hängt zuallererst mit dem Wesen der Religion zusammen. Religion hat immer eine soziologische Seite und überlagert sich deshalb mit der Politik, die sich mit der Gestaltung der Gemeinschaft beschäftigt. Zum

---

9 a. a. O., S. 644

10 a. a. O., S. 645

11 Ebeling 1975a, S. 600

12 *ibid.*

13 Honecker 1999, S. 244

14 Goldammer 1961, Sp. 444



anderen war Religion schon immer mit Herrschaft und Macht verbunden, was in älterer Zeit in sakralen Herrschaftsformen zum Ausdruck kam. Alle frühen Hochkulturen kennen das sakrale Königtum. Zum Beispiel gibt es bei den Mongolen den Dschingis Khan, (Sohn Gottes), für die Chinesen ist der Kaiser der „Sohn des Himmels“.<sup>15</sup> Auch in den sumerischen Stadtstaaten, die als Wiege der Zivilisation gelten können, ist das Religiöse mit dem Politischen identisch.<sup>16</sup> Die Theokratien werden von einem Priesterkönig geleitet, der alle politische Macht in sich vereint. In Ägypten waren die Pharaonen politische Herrscher und wurden zugleich als Götter verehrt. Mit der ägyptischen Geschichte ist die Entstehung Israels eng verbunden.

### 1.2.1 Altes Testament

Bei der Suche nach dem Ursprung des Verhältnisses von christlicher Kirche und Politik muss man in der hebräischen Bibel beginnen. Dort „überschneiden der Bereich des öffentlichen, politischen Lebens und der Bereich von Religion und Kultus einander nicht nur, sondern sie kommen miteinander zur Deckung“<sup>17</sup>. Dennoch gibt es zwei verschiedene Tendenzen im Alten Testament, weshalb Stendebach zu dem Urteil kommt: „Die Stellung des Alten Testaments zur politischen Macht, zu Herrschaft und Staat, ist seltsam zwispältig.“<sup>18</sup> Während Israel in der Anfangszeit eine Gesellschaft freier Grundbesitzer war, galt der König im Alten Orient als Vertreter einer Gottheit auf Erden. Der Ursprung der politischen Existenz des Volkes Israel wird in der Führung von JHWH aus Ägypten in der Exoduserzählung gesehen. Israel wird zum Volk durch das geschichtliche Handeln JHWHs. „Exodus und Landnahme sind auch in der Christentumsgeschichte fortwirkende politische Motive.“<sup>19</sup> Später handelten die Propheten politisch, indem sie für die Wahrung der Verfassung Israels und für die Freiheit der unteren Stände eintraten. Sie maßen Staat und Königtum an der Kongruenz mit dem Willen JHWHs.

Als Beispiel für das Verhältnis von Staat und Propheten soll hier Amos dienen, dessen Botschaft schonungslos die sozialen Missstände seiner Zeit offen gelegt und der mit seinem Prophetenwort ein Gottesbild gezeichnet hat, das die Zeitgenossen sicher nicht gern hören wollten. Deshalb gerät Amos in der Erzählung Am 7,10-17 in Konflikt mit einem Vertreter des Staates, dem

---

15 vgl. Schipperges 1997, S. 457

16 vgl. Rohls 1999, S. 17f.

17 Huber 1973, S. 616

18 Stendebach 1997, S. 17

19 Honecker 1997, S. 6

Tempelpriester Amazja. Gleich mit dem ersten Wort seiner Botschaft an König Jerobeam II. erweist sich der Priester als Repräsentant des Staates: „Verschworen hat sich gegen dich Amos mitten im Haus Israel.“<sup>20</sup> Mit dem Begriff *Verschwörung* werden üblicherweise im Alten Testament Umsturzversuche und Revolutionen bezeichnet, zum Beispiel diejenige des Heerbannführers Jehu in 2Kön 9,14: „Da verschwor sich Jehu, der Sohn Nimschis, gegen Joram.“ Dass mit der Wendung *Verschwörung* in Verbindung mit einem Propheten eine äußerste Gefahr für den König verbunden ist, dürfte im Nordreich des 8. Jahrhunderts nur zu gut bekannt gewesen sein. Die Dynastie, der Jerobeam II. angehörte, war ja selbst durch Jehu mit Hilfe eines Propheten aus der Gruppe Elisas an die Macht gekommen (2Kön 9).

Die präpositionale Wendung „mitten im Haus Israel“ stellt eine sprachliche Parallele zur dritten Vision in 7,8 dar: „Da sprach der Herr: Sieh, ich bin dabei, Zinn mitten in mein Volk hineinzulegen.“ Wenn Amazja den Propheten Amos als äußerste Gefahr für den König sieht, so ist mit dem „Haus Israel“ der Staat bedroht. Die tödliche Gefahr durch JHWH betrifft jedoch das Volk. Mit der Begründung des Sprechverbots für Amos in Bet-El, „das ist Königsheiligtum, und es ist Staatstempel“<sup>21</sup>, zeigt Amazja, was an der Kultstätte in Bet-El nicht stimmt. Noble erklärt das so: „Because it is completely under the control of the monarchy, its affairs are conducted in accordance with the requirements of national politics rather than religious propriety, with the consequence that those whom Yahweh has commissioned to prophesy are forbidden to speak there.“<sup>22</sup> Durch seine Meldung an König Jerobeam und seine Charakterisierung des Amos als Aufrührer wird Amazja „vollends zum Erfüllungsgehilfen staatlicher Autorität in Religionsfragen gemacht“<sup>23</sup>. Auch der Rat des Priesters an Amos, in sein Heimatland Juda zu flüchten, ist laut Jeremias von staatlichem Interesse geleitet. Es sei „der Versuch, die Gefährdung des Staates so schnell wie möglich zu beseitigen. Nicht an Bestrafung des Amos liegt Amazja, sondern an politischer Ruhe für das Nordreich Israel.“<sup>24</sup>

Amos lebt – im Gegensatz zum staatlichen Priester Amazja – nicht von seiner prophetischen Tätigkeit. Er ist Bauer mit verschiedenen Einnahmequellen: Er besitzt Rinder und Kleinvieh und veredelt Maulbeerfeigen, die in der Nähe seines Heimatortes Tekoa im Südreich gut gedeihen.<sup>25</sup> Viel ent-

20 Am 7,10b. Alle Amos-Texte nach der Übersetzung von Jeremias 1995 (ATD 24,2)

21 Am 7,13

22 Noble 1998, S. 429

23 Werlitz 2000, S. 241

24 Jeremias 1995, S. 109

25 vgl. Am 1,1

scheidender als die wirtschaftliche Unabhängigkeit ist aber die auf JHWH zurückgeführte Autorität des Redens Amos'. Laut Jeremias wird der erzählte Konflikt damit auf eine andere Ebene gehoben: „Nicht Amazja – Amos lautet dieser Konflikt, sondern Jerobeam II. bzw. der Staat und Jahwe stehen einander gegenüber.“<sup>26</sup> Amazja stellt sich mit seinem Befehl an Amos, nach Juda zu flüchten, gegen JHWH, denn dem steht eine Anweisung Gottes entgegen: „Auf, sprich als Prophet zu meinem Volk Israel!“<sup>27</sup>

Über das weitere Geschick des Amos wird in Am 7,10-17 nichts berichtet. Hält man Spekulationen, jener Teil des Textes sei einmal vorhanden gewesen und im Laufe der Überlieferung ausgefallen, für abwegig, dann bleibt dafür nur eine einleuchtende Erklärung: Dem Autor der Geschichte ging es gar nicht um die Darstellung einer Episode aus dem Leben des Amos, sondern ausschließlich um die damit vermittelte Botschaft. Mit dieser Absicht passt der Text genau an die Stelle des Visionszyklus zwischen dritter und vierter Vision. Er fungiert als Erklärung für das in den vorangehenden drei Visionen angesagte Schicksal Israels<sup>28</sup> und bereitet die vierte Vision vor. Die Angehörigen der Oberschicht des Landes und mit ihnen auch die vom Staat eingesetzten Priester haben sich im sozialen Bereich gegen den Willen Gottes gestellt und dies in ihrem Hochmut nicht bemerkt. Deshalb wird ihnen das Gericht angesagt.

Die letzte und entscheidende Verfehlung Israels besteht darin, dass die staatlichen Organe einen Propheten daran gehindert haben, das Wort Gottes im Volk zu verbreiten. Dadurch wurde nicht nur unmöglich gemacht, dass das prophetische Wort die Schuld Israels schonungslos aufdeckt; der Staat hat sein Volk auch noch um einen Anwalt seiner Interessen bei JHWH gebracht. Das wird durch die Stellung von 7,10-17 im Visionenzyklus deutlich. Während Amos in den ersten beiden Visionen noch als Fürsprecher bei JHWH erfolgreich ist und der Herr Mitleid mit seinem Volk bekommt, kündigt Gott in der dritten Vision schon an: „Sieh, ich bin dabei, Zinn mitten in mein Volk Israel hineinzulegen.“<sup>29</sup>

Auch Amos' Rolle wandelt sich im Visionszyklus deutlich. Während er am Anfang Gott noch bittet: „Herr Jahwe, vergib doch! Wie soll Jakob bestehen? Er ist doch so klein!“<sup>30</sup>, verkündet der Prophet in 7,17 dem Volk das Unheil: „Israel aber muss zwingend ins Exil, fort von seinem Boden.“ Dieser Rich-

26 a. a. O., S. 110

27 Am 7,15

28 vgl. Am 7,1-8

29 Am 7,8

30 Am 7,2

tungswandel in den Worten Amos' wird direkt im Anschluss an die Amazjaerzählung von Gott selbst konsequent weiterverfolgt. In der vierten Vision ist JHWHs Entscheidung über Israel und damit über das staatliche Gemeinwesen unumstößlich geworden: „Das Ende ist gekommen zu meinem Volk Israel. Ich kann nicht länger schonend an ihm vorübergehen!“<sup>31</sup> Amos erweist sich hier als Prototyp eines Menschen, der dem Wort Gottes gegenüber den weltlichen Machthabern Gehör verschafft. Seine Autorität bezieht er direkt von Gott, was ihn in Konflikte mit den Vertretern des Staates bringt.

### 1.2.2 Neues Testament

Im Neuen Testament ist das Verhältnis zwischen Glauben und Politik verschieden definiert. Jesus Christus hat zwischen dem Reich Gottes und der Welt der Politik unterschieden. „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist!“<sup>32</sup>, antwortet er auf die Frage der Pharisäer nach der Steuer. Er scheidet die göttliche Sphäre deutlich von der weltlichen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“<sup>33</sup>, sagt er im Verhör vor Pilatus. Sein Denken ist damit ebenso wie später das des frühen Christentums von apokalyptischen Vorstellungen geprägt. Während beispielsweise die alttestamentlichen Propheten noch glaubten, das Reich Gottes würde in dieser Welt aufgerichtet, lehrten die Apokalyptiker im 2. und 1. Jahrhundert vor Christus, dass der vorhandene Äon dermaßen vom Bösen geprägt ist, dass die irdische Welt von Gott total verwandelt werden muss und an ihre Stelle ein neuer Äon, eben das Reich Gottes, tritt.<sup>34</sup> Im Gegensatz zu den Apokalyptikern blieb die Welt für Jesus Christus jedoch – trotz der Macht des Bösen – die gute Schöpfung Gottes. Das neue Reich kann jedoch nur von Gott aufgerichtet werden und nicht von den Menschen. Dies kommt im Gleichnis von der selbst wachsenden Saat zum Ausdruck.<sup>35</sup> Wenn die Menschen mit Gewalt gegen das Böse vorgehen, gefährden sie auch das Gute.<sup>36</sup>

---

31 Am 8,2b

32 Mt 22,21par. Alle Bibeltexte außer Amos in der Übersetzung nach Luther 1999 (11984)

33 Joh 18,36

34 vgl. Schnübbe 1989, S. 12f.

35 Mk 4,26f.: „Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und aufsteht, Nacht und Tag; und der Same geht auf und wächst – er weiß nicht wie.“

36 vgl. das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24-30. Als die Knechte ihren Herrn fragen, ob sie das Unkraut ausreißen dürfen, antwortet er: „Nein! Damit ihr nicht zugleich den Weizen mit ausrauft, wenn ihr das Unkraut ausjätet. Lasst beides miteinander wachsen bis zur Ernte.“

Auch in der Bergpredigt rät Jesus seinen Anhängern, das Böse nicht zu vergelten.<sup>37</sup> Diese fünfte Antithese muss nicht als Widerspruch zur Tora gelesen werden. Sie kann auch „hinter der notwendigen und vorausgesetzten legalistischen Interpretation eine neue, tiefere Verstehensebene erschließen“<sup>38</sup>. Der Rat muss im Kontext der gesamten Bergpredigt gelesen werden. Hintergrund ist die Rede vom Reich Gottes. Deshalb beginnt die Bergpredigt auch mit den Seligpreisungen.<sup>39</sup> Dem Übel nicht zu widerstreben bedeutet daher, keine Vergeltung zu üben. Zum neuen Sein, das Gott den Menschen schenkt, gehört auch der Verzicht auf Vergeltung. Jesu Lehre erregte Ärgernis bei Juden und Römern. Das hatte religiöse und politische Gründe. Bei ersteren steht die Gesetzeskritik Jesu im Mittelpunkt. Beleg hierfür kann der erste Tötungsbeschluss der Pharisäer unmittelbar nach einer Heilung am Sabbat sein.<sup>40</sup> Als wichtigster politischer Grund kann die Tempelkritik Jesu genannt werden, denn vom Tempel hing der Status der Lokalaristokratie ab. Deshalb zog Jesus „als möglicher politischer Unruhefaktor die Feindschaft der Lokal-aristokratie auf sich“<sup>41</sup>.

Als Hauptursache für die Verurteilung zum Tod kann nicht die Gesetzeskritik, sondern die Angst vor den Folgen des politischen Wirkens Jesu angesehen werden: „Jesus wurde hingerichtet, weil der Jerusalemer Magistrat oder ein Teil befürchtete, er könnte Unruhen auslösen, denen die Römer nicht zusehen würden.“<sup>42</sup> Jesu Rede von Königsherrschaft Gottes<sup>43</sup> konnte als Konkurrenz zur Herrschaft des römischen Kaisers ausgelegt werden. Als eine Revolution im Innern kann man die Umkehrung der Verhältnisse in der  $\beta\alpha\text{-}\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  deuten: Bisher unterprivilegierte Gruppen wie Zöllner und Prostituierte bekommen dort einen angesehenen Platz.<sup>44</sup> „Jesu Entscheidung, alle diese verachteten Teilgruppen des Volkes, den ‚Am-Haarez‘, in das Volksganze zu integrieren, ist ebenso eine politische Entscheidung wie die

37 Mt 5,39f.: „Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar. Und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel.“

38 Wick 1996, S. 170

39 z. B. Mt 5,9: „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen.“

40 Mk 3,6: „Und die Pharisäer gingen hinaus und hielten alsbald Rat über ihn mit den Anhängern des Herodes, wie sie ihn umbrächten.“

41 Theißen & Merz 2001, S. 407

42 Burchard 1987, S. 54f.

43 Lk 10,9b: „Das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen.“

44 Mt 21,32b: „Die Zöllner und Huren kommen eher ins Reich Gottes als ihr [sc. die Hohenpriester und Ältesten des Volkes].“

Entscheidung der Pharisäer, den Am-Haarez auszugrenzen.“<sup>45</sup> Wenngleich die βασιλεία τοῦ θεοῦ auch kein politisches Reich im weltlichen Sinne ist, so ist sie doch „eine religiöse Erwartung mit politischer Relevanz. ... Sie delegitimiert die gegenwärtige Verteilung von Macht und Besitz.“<sup>46</sup>

Auch die Messianität Jesu stand in einem politischen Zusammenhang. Weil auch politische Herrscher Palästinas eine Rolle als Messias für sich beanspruchten<sup>47</sup>, trat Jesus als Messias in Konkurrenz mit Herrschern seiner Zeit. Anders als heute war in der Antike die Vorstellung, dass Gott selbst oder sein Stellvertreter den Staat regierten, ein vertrauter Gedanke. Deshalb kommt Burchard zu dem Schluss: „Das Reich Gottes, das Jesus wollte, war auch eine politische Sache.“<sup>48</sup> Berger hält es für wahrscheinlich, dass Jesus als Königsprätendent hingerichtet wurde: „Jesus war damit der Verletzung der alleinigen Majestät des römischen Kaisers schuldig erklärt worden. Er starb somit als politischer Aufrührer.“<sup>49</sup> Die neuere Forschung legt den Schwerpunkt ihrer Interpretation von Jesu Wirken nicht auf den Ausspruch „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“<sup>50</sup>, sondern auf den Satz, der auf die nächste Frage im Verhör folgt: „Da fragte ihn Pilatus: So bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bezeugen soll.“<sup>51</sup>

Entscheidende Aussagen über das Verhältnis von Christen und Staat sind im Brief des Paulus an die Römer gemacht. Die Begründung einer Staatslehre durch dessen 13. Kapitel wäre aber eine Überinterpretation des paulinischen Textes. Während die traditionelle römisch-katholische Auslegung das Kapitel über die staatliche Ordnung naturmetaphysisch interpretiert, findet das Luthertum darin den Beleg für die Einsetzung des Staates durch Gott. Eine dämonologische Deutung sieht in der in Röm 13,1 beschriebenen „Gewalt“ eine Engelsmacht. Karl Barth bezieht den Staat in einer christologischen Deutung in die Königsherrschaft Christi mit ein.<sup>52</sup>

---

45 v. Jüchen, S. 42

46 Theißen & Merz 2001, S. 251

47 vgl. 1.Makk 14,14f. über den Makkabäerführer Simon: „Und er sprach Recht im Land und schützte alle Armen unter seinem Volk gegen Gewalt und bestrafte alles Unrecht und vernichtete die Gottlosen. Dem Heiligtum gab er neuen Glanz und ließ noch mehr heilige Geräte anfertigen.“

48 Burchard 1987, S. 33

49 Berger 2001, S. 17

50 Joh 18,36

51 Joh 18,37

52 vgl. Honecker 1995, S. 308