



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

Der Frieden Gottes und der Frieden auf Erden. Eine theologische Annäherung an die Grundlegung einer christlichen Friedensethik¹

The peace of God and peace on earth. A theological approach to the foundation of a Christian peace ethic

A paz de Deus e a paz na terra. Uma abordagem teológica para a fundação de uma ética de paz cristã

Marco Hofheinz²

orcid.org/0000-0001-8441-9148
marco.hofheinz@theo.uni-hannover.de

Recebido em: 13/01/2022.

Aprovado em: 10/06/2022.

Publicado em: 18/08/2022.

Zusammenfassung: Der „Frieden auf Erden“ ist nicht nur die weihnachtliche Botschaft des Engels an die Hirten auf den Feldern Bethlehems (Lk 2,14). Friedensethische Diskurse sind in verschiedenen religiösen Traditionen weltweit ausgeprägt. Zum Pluralismus der spätmodernen Gesellschaft gehören selbstverständlich auch säkulare Traditionen, in denen ein Friedensethos und friedensethische Diskurse ausgeprägt sind. Jedenfalls wirft diese komplexe Gemengelage u.a. die Frage nach dem Proprium christlicher Friedensethik auf: Was ist das Besondere einer christlichen Friedensethik? Diese virulente und den folgenden Ausführungen unterlegte Frage nach der Grundlegung einer christlichen Friedensethik wird diese nicht ausklammern können.

Stichwort: Frieden. Christlicher Glaube. Ethik. Pluralismus.

Abstract: "Peace on earth" is not just the angel's Christmas message to the shepherds in the fields of Bethlehem (Luke 2:14). Discourses on peace ethics are prominent in various religious traditions around the world. Of course, the pluralism of late modern society also includes secular traditions in which a peace ethos and peace-ethical discourses are pronounced. In any case, this complex situation raises, among other things, the question of what is proper to Christian peace ethics: What is special about Christian peace ethics? This virulent question about the foundation of a Christian peace ethic, which is the subject of the following explanations, will not be able to be ignored.

Keywords: Peace. Christian Faith. Ethics. Pluralism.

Resumo: "Paz na terra" não é apenas a mensagem de Natal do anjo para os pastores nos campos de Belém (Lucas 2:14). Discursos sobre ética da paz são proeminentes em várias tradições religiosas ao redor do mundo. É claro que o pluralismo da sociedade moderna tardia também inclui tradições seculares nas quais um *ethos* de paz e discursos éticos de paz são pronunciados. Em todo caso, esta situação complexa levanta, entre outras coisas, a questão do que é próprio da ética da paz cristã: o que há de especial na ética da paz cristã? Essa pergunta virulenta sobre o fundamento de uma ética cristã de paz, que é objeto das explicações a seguir, não poderá ser ignorada.

Palavras-chave: Paz. Fé Cristã. Ética. Pluralismo.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Diesen Vortrag habe ich zu unterschiedlichen Anlässen auf Pfarrkonferenzen und vor ESG-Studierenden vorgetragen. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² Leibniz Universität Hannover, Hannover, Deutschland.

1 Gibt es eine *christliche* Friedensethik? Zur Frage nach deren *Proprium*

Der „Frieden auf Erden“ ist nicht nur die weihnachtliche Botschaft des Engels an die Hirten auf den Feldern Bethlehems (Lk 2,14). „Frieden“ spielt nicht nur in der christlichen Weihnachtsbotschaft, sondern auch in den Narrativen anderer Religionen eine zentrale Rolle (Vgl. MOKROSCH u.a., 2013). Friedensethische Diskurse sind in verschiedenen religiösen Traditionen weltweit ausgeprägt, etwa im jüdischen, islamischen, hinduistischen und buddhistischen Kontext (Vgl. HOMOLKA, ANSORGE, ZYDENBOS, 2017, p. 565-634). Zum Pluralismus der spätmodernen Gesellschaft gehören selbstverständlich auch säkulare Traditionen, in denen ein Friedensethos und friedensethische Diskurse ausgeprägt sind. Zum Teil manifestieren sich säkulare Ansätze nicht nur außerhalb, sondern auch in diesen Religionen und Kontexten, so dass durchaus komplexe Wechselwirkungen zwischen den Traditionen in den Blick zu nehmen sind. Zur interreligiösen Kompetenz gehört zweifellos eine Wahrnehmung auch dessen, vielleicht ist diese sogar vordringlich.

Jedenfalls wirft diese komplexe Gemengelage u.a. die Frage nach dem *Proprium* christlicher Friedensethik auf: Was ist das Besondere einer christlichen Friedensethik? Diese virulente und den folgenden Ausführungen unterlegte Frage nach der Grundlegung einer christlichen Friedensethik wird diese nicht ausklammern können (1.). Für die Grundlegung einer christlichen Friedensethik ist darüber hinaus – wie etwa Wilfried Joest (1990) gezeigt hat – die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Frieden und dem Frieden auf Erden hoch bedeutsam. Denn immer wieder wird friedensbewegten Christ*innen entgegen gehalten, „der Friede Gottes habe mit dem Frieden auf Erden nichts zu tun – eine friedlicher werdende Welt sei uns im Evangelium gerade nicht verheißen“ (JOEST, 1990, p. VI). Auch diesem Einwand werde ich im Folgenden nachgehen (2.). Hinsichtlich einer tragfähigen Verhältnisbestimmung, namentlich des Unterscheiden- und In-Beziehung-Setzen-

-Lernens zwischen Gottes Frieden und dem Frieden auf Erden lassen wir uns von Impulsen Karl Barths aus seiner Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ inspirieren (3.). Abschließend wird die Bedeutung der Eschatologie,³ genauer gesagt: des Kommens des Reiches Gottes und des mit ihm einhergehenden Friedens, für die Grundlegung einer Friedensethik unterstrichen (4.). Einer Enteschatologisierung der Ethik kann von daher gerade nicht das Wort geredet werden (OBERDORFER, 2018, p. 27f.; STRUB, 2010, p. 86ff). Das kommende Reich Gottes und die Gestalt(ung) der Welt stehen vielmehr in einem theologisch zu explorierenden Zusammenhang.⁴

Doch zunächst einmal soll gefragt werden: Gibt es das überhaupt – eine genuin *christliche* Friedensethik? Und wenn ja, was soll das sein und wie sieht sie aus? Christliche Friedensethik – das klingt zunächst einmal missverständlich. Das klingt nämlich so, als gäbe es ein christliches Prinzip, das nur in der friedensethischen Reflexion angewandt werden müsste, um eine allgemeine Friedensethik in eine spezifisch christliche zu verwandeln. Was könnten entsprechende Kandidaten für ein solches Prinzip sein? Vielleicht die Zehn Gebote? Diese sprechen etwa im fünften bzw. sechsten Gebot: „Du sollst nicht töten“ (Ex 20,13; Dtn 5,17) immerhin von einer im Blick auf die Herstellung von Frieden ausgeschlossenen Handlung, nämlich der Tötung. Vielleicht wäre, um einen weiteren Kandidaten zu nennen, auch die Liebe ein solches Prinzip, vielleicht – noch etwas genauer fokussiert – die Nächstenliebe (u.a. Mk 12,31) oder gar die Feindesliebe (Mt 5,39-48; Lk 6,27-35. Vgl. EVERS, 2015, p. 235-260). Wenn dem so wäre und einer der genannten Kandidaten das gesuchte Prinzip bilden würde, dann würde es in der Friedensethik darum gehen, auf diesem Prinzip aufbauend bestimmte Normen zu deduzieren, die in der friedensethischen Urteilsbildung anzuwenden wären.

Wer sich freilich in der Bibel und in der Welt der Religionen etwas besser auskennt, der wird ein Problem mit besagten Kandidaten für *das*

³ Vgl. grundlegend zum Verhältnis von Eschatologie und Ethik H.-G. ULRICH (1988).

⁴ Dies hat u.a. JOEST (1990, 9-50), herausgearbeitet.

christliche Prinzip bekommen. So genuin christlich, wie die Zehn Gebote zunächst scheinen, sind sie gar nicht. Die beiden biblischen Traditionszusammenhänge, in denen wir sie finden, sind nämlich bekanntermaßen nicht etwa im Neuen, sondern mit Ex 20,1–17 und Dtn 5,6–21 im Alten Testament platziert. Die Christenheit teilt den Dekalog mit dem Judentum und mit vielen anderen Religionen. Gerade deshalb konnten sich verschiedene Reformatoren auch auf den Dekalog als Gegenstand des sog. Naturrechts berufen, der etwa auch einem Türken vor Wien einleuchte und von ihm eingefordert werden könne. Nicht viel anders steht es mit dem Gebot der Nächstenliebe, das sich bereits im Alten Testament (Lev 19,18)⁵ findet und als solches im Neuen Testament als von Jesus (Mt 22,39) und Paulus (Gal 5,14) übernommenes Gebot rezipiert wurde. Und selbst mit Jesu nicht weniger berühmten Aufforderung zur Feindesliebe in der Bergpredigt bzw. Feldrede verhält es sich so, dass sie sich bereits im Alten Testament (Ex 23,4f.; Prov 25,21f.), daneben auch in frühjüdischen Traditionen wie etwa den „Testamenten der Zwölf Patriarchen“⁶ (Test XII) und schließlich selbst bei einem „Heiden“ wie dem stoischen Philosophen Epiktet findet.⁷ Auch wenn wir uns die sog. Haustafeln in der neutestamentlichen Briefliteratur bzw. die dort zu findenden Tugend- und Lasterkataloge auf dem Hintergrund religionsgeschichtlicher Parallelen und des spätantik populären Ethos anschauen würden, kämen wir zu keinem anderen Ergebnis (Vgl. KONRADT, 2015, p. 61–86). Viele dieser vermeintlich rein christlichen Prinzipien finden sich auch außerhalb der biblischen Überlieferung. Rudolf Bultmann zieht aus diesem Umstand den Schluss: „Es gibt, auf den Inhalt der moralischen Forderung gesehen, keine spezifisch christliche Ethik“ (BULTMANN, 1965, p. 125). Wir haben also

im Blick auf die christliche Friedensethik das Problem, dass wir kein spezifisch christliches Prinzip ermitteln können, das Friedensethik zu einer spezifisch christlichen Friedensethik macht.

Wenn es also so etwas wie eine christliche Friedensethik geben sollte, dann wird sie nicht durch ein Prinzip und dessen Applikation zu begründen sein. Vielmehr wurzelt sie in einer erzählten Geschichte, einer *story* – der *story* Gottes mit seinem Volk (Vgl. HOFHEINZ, 2008a, p. 11–67; HOFHEINZ, Juli 2008b). Auf diese bleibt sie als genuin *christliche* Ethik bezogen.⁸

Machen wir uns dies an den Zehn Geboten deutlich: Diese beginnen ja nicht mit einem bestimmten Gebot oder Verbot, sondern noch vor dem ersten Gebot geht es los mit einer „Selbstvorstellung“ (RAD, 1992, p. 205) Gottes, in der Gott die Geschichte seines Volkes als die durch ihn selbst gestiftete und ermöglichte Befreiungsgeschichte in Erinnerung ruft: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft geführt habe“ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Die *story* Gottes erzählt von dieser vorausgehenden Zuwendung Gottes (Vgl. LEHMANN, 1987, p. 34). Und so können wir als Christenmenschen auch im Blick auf die ethische Frage nach unserem Handeln das nicht ausblenden, was Gott für uns getan hat. In diesem Sinne besitzen wir als Christenmenschen keine autonome Moral. Als Christenmenschen verstehen wir uns vielmehr als Teilnehmer*innen an der *story* Gottes mit seinem Volk. Und genau als solche nehmen wir auch den „Frieden auf Erden“ wahr. Als in dieser *story* Stehende lernen wir die Wirklichkeit zu sehen.⁹ Und auf der Ebene dieser Wahrnehmung, die aus der Perspektive des Glaubens heraus geschieht, liegt das Besondere der christlichen Friedensethik – nicht auf der Ebene von besonderen Normen, Werten oder Prinzipien, sondern dieser Sichtweise

⁵ Hans-Peter MATHYS (1986, p. 81) zufolge ist das alttestamentliche Liebesgebot bereits der Sache nach ein „Gebot der Feindesliebe“.

⁶ Belege siehe Matthias KONRADT (2004, p. 72–74).

⁷ Vgl. KONRADT (2004, p. 71): „Das Syntagma, den Feind zu lieben, ist nach bisheriger Quellenlage vor der Jesustradition nicht belegt, doch ist die Forderung der Feindesliebe sachlich in biblischer und frühjüdischer Tradition keineswegs völlig unvorbereitet.“

⁸ Eine *story*-Konzeption haben etwa Dietrich RITSCHL (1988) und Stanley HAUERWAS (1985, 1981) entfaltet. Eine besondere Nähe zur *story*-Konzeption weist auch die Theologie Karl Barths auf, der sich die folgenden Ausführungen verbunden wissen. Vgl. dazu Gerald P. MCKENNY (2000, p. 205–224; WERPEHOWSKI, 2009, p. 69–92).

⁹ Vgl. Stanley HAUERWAS (1983, p. 29): „Christian Ethics, therefore, is not first of all concerned with 'Thou shalt' or 'Thou shalt not.' Its first task is to help us rightly envision the world. [...] In other words, the enterprise of Christian ethics primarily helps us to see. We can only act within the world we can envision, and we can envision the world rightly only as we are trained to see.“

(Vgl. REUTER, 1996, p. 18f).

Hier ist also mit der Differenz zwischen „Christsein“ und „Menschsein“ zu rechnen. Es macht einen Unterschied, ob wir die Welt im Lichte der *story* Gottes mit seinem Volk betrachten oder nicht, auch wenn dieser Unterschied nicht im Medium allgemeingültiger Normen abbildbar ist. Diese Sichtweise entspringt keineswegs einem abstrakten „moral point of view“, der aus einer über den Traditionen schwebenden Helikopterperspektive gewonnen werden kann. Sie weiß sich vielmehr eingebettet in die *story* Gottes mit seinem Volk. Auch weiß sie darum, dass diese *story* Gottes die ganze Welt betrifft. Insofern scheut sie nicht vor universalen Aussagen zurück. Der *story* Gottes inhäriert ein universales Ethos. Freilich erweist sich das Universale als das konkrete Universale, insofern die *story* Gottes davon handelt, dass Gott in Israel zur Welt kommt (So KRAUS, 1983, p. 143. Dort kursiv). Die *story* Gottes hat insofern transpartikularen Charakter, als sie die Grenzen des Partikularen in Richtung einer universalen Perspektive immer wieder aus- und überschreitet.

2 Der Frieden Gottes und der Frieden auf Erden. Die friedensethische Exploration eines „unmittelbaren“ theologischen Zusammenhangs

Im Zentrum dieser *story* Gottes mit seinem Volk steht nun, wie wir als Christen bekennen, die *story* Jesu Christi als die *story* der Versöhnung des Menschen durch Gott. Diese *story* kann – wie gesagt – nicht auf ein bestimmtes Prinzip (etwa das Liebesgebot), eine Regel (etwa die sog. Goldene Regel) oder eine distinkte Pflicht oder einen Wert reduziert werden. Sie will erzählt werden. Und wenn wir uns die Evangelien anschauen, so wird diese *story* dort als eine Friedensstory geschildert. Freilich nicht in dem Sinne, dass Jesus nur als sanftmütiger und friedfertiger Über-

mensch durch die Lande zieht und niemandem weh tut. Nein, dieser Jesus der Evangelien kann sogar im Tempel zur Peitsche greifen (Mk 11,15–19 par). Und er kann von sich selbst sagen: „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10,34). Das meint freilich nicht, dass Jesus zum Schwert gegriffen hätte, um sein Reich auf Erden zu errichten. Nein, es bedeutet, dass er in seiner Person und mit seinem Werk feindliche, gewalttätige Reaktionen hervorgerufen hat.¹⁰

Dass die *story* Jesu eine Friedensstory ist,¹¹ wird bereits deutlich, wenn man sich die Schilderung des Beginns seines Kommens auf die Erde anschaut. Die Weihnachtsbotschaft des Engels an die Hirten lautet bekanntlich: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens“ (Lk 2,14). Offensichtlich hat der Frieden auf Erden etwas mit dem Kommen Jesu Christi zu tun – wohlgerneht der Frieden auf Erden und nicht etwa nur der innere Frieden, der Gewissensfrieden oder dergleichen.

Der Schweizer Theologe Karl Barth kann sogar sagen: „Die Versöhnung der Welt mit Gott [schließt] die Versöhnung der Menschen untereinander unmittelbar in sich“ (BARTH, 1979, p. 124). Barth will mit der Betonung dieser Unmittelbarkeit hervorheben, dass der Mensch, der „in Christus lebt“, bereits ein versöhnter Mensch ist, eine „neue Kreatur“ (2Kor 5,17). Diese „neue Kreatur“ ist der *homo pacis*. Als solcher wirkt er versöhnend unter den Menschen. Auf diesen *homo pacis* hin reflektiert die christliche Friedensethik. Er ist das Subjekt des versöhnenden, friedentiftenden Handelns. Sein „Sein“¹² exploriert die christlich-theologische Friedensethik. Es geht in ihr mit anderen Worten letztlich um seine Identität als Friedensstifter. Insofern lässt sie sich als eine auf den *homo pacis* fokussierende und insofern die theologische Anthropologie explorierende

¹⁰ Dieser der Logienquelle Q zugeschriebene Satz ist also nicht final, sondern konsekutiv zu verstehen (Vgl. LUZ, 1990, p. 136f).

¹¹ Vgl. dazu John H. YODER (1994a).

¹² Zum „Sein in Christus“ vgl. Emmanuel L. REHFELD (2012; 2018, p. 69–90).

Identitätsethik verstehen¹³ (Vgl. HOFHEINZ, 2018c, p. 63–80).

Wie ist der Frieden auf Erden nun näherhin *theo*-logisch zu verstehen? Gewiss bildet er in Gestalt der Versöhnung der Welt in Christus eine Gabe Gottes und kein Werk oder eine Leistung des Menschen. Eine Werkgerechtigkeit wird auch und gerade eine *theologische* Friedensethik ausschließen müssen, die den trinitarischen Gott als Geber des Friedens versteht. Was der Mensch indes tun kann und soll, ist die bereits in Kreuz und Auferstehung Christi geschehene Versöhnung Gottes gelten zu lassen und in den in Christus gestifteten Frieden einzustimmen. Der Sprach- bzw. Verbform des Tolerativs kommt dabei besondere Bedeutung zu, wie wir noch sehen werden.

Für Karl Barth etwa, dem ich hier folge,¹⁴ ist der in Christus gestiftete Frieden also „keine schöne Idee, sondern die Wirklichkeit, die Gott selbst inmitten der Weltgeschichte geschaffen und sichtbar gemacht hat“ (BARTH, 1979, p. 124). Barth kommentiert: „Der Jammer ist, dass die Völker ihr gegenüber mit geschlossenen Augen und Ohren dahinleben. Solange sie aber die Gabe Gottes nicht sehen und hören, können und werden sie sie nicht ergreifen, und solange sie sie nicht ergreifen, muss es mit vielen anderen Übeln auch immer wieder zum Krieg kommen“ (BARTH, 1979, 124f). Der Friede ist eine Gabe Gottes, aber doch – wohl-gemerkt – eine Gabe, die in ihrer Bezogenheit auf die noch ausstehende Erlösung einen unabgegoltenen Verheißungscharakter besitzt. Der Friede ist also nach Barth aus christlich-theologischer Sicht göttliche Gabe und Verheißung zugleich.¹⁵ Dementsprechend lässt sich beobachten: Es wird trotz der Versöhnung in Christus auf Erden immer noch geschossen. Die Vollendung des Friedens im Sinne der universalen Durchsetzung der Versöhnungswirklichkeit in den Köpfen und Herzen aller Menschen steht noch aus.

Gegen diese Verhältnisbestimmung des Friedens Gottes und des Friedens auf Erden wird sich gewiss Protest erheben. Insbesondere die „Unmittelbarkeit“, von der Barth spricht, dürfte nicht unwidersprochen bleiben. Ein möglicher Einspruch könnte und dürfte etwa besagen: Muss man den Frieden Gottes nicht viel stärker vom Frieden auf Erden trennen, eben weil man auch Politik und Religion trennen muss? Mündet solch eine prekäre „Unmittelbarkeit“ nicht auch „unmittelbar“ in den Fundamentalismus theokratischer Bestrebungen und terroristisch-dschihadistischer Aktionen hinein? Der Frieden Gottes gehört nach diesem Einwand in den Bereich der Religion, der Frieden auf Erden indes in die Politik. Beides will und muss demnach fein säuberlich unterschieden werden.

In der Tat ist es ratsam, Religion und Politik nicht in eins zu setzen. Nicht nur im Zusammenhang des 11. Septembers haben wir Gewalttaten von Menschen medial erlebt (Vgl. SCHMIEDEL, 2021), die sich dazu auserkoren glaubten, den Willen Gottes zu vollstrecken, indem sie das aus ihrer Sicht Böse gewaltsam aus der Welt schafften, was freilich den Tod vieler Menschen einschließend ihres eigenes bedeutete: „Größte Verbrechen in der Weltgeschichte wurden nicht aus niederen Motiven verübt, sondern zur Durchsetzung anerkannter Werte wie Wahrheit oder Glaube oder Gerechtigkeit“ (Jürgen EBACH, 2004, p. 126). Es gibt also gute Gründe dafür, Religion und Politik, Glaube und Weltgestaltung zu unterscheiden und nicht in eins zu setzen. Gerade eine Zweireiche-Lehre macht dies geltend.

Karl Barth wäre trotz gewisser Vorbehalte gegenüber einer Zweireiche-Lehre wohl einer der Letzten gewesen, die das bestritten hätten (HOFHEINZ, 2017, p. 343–369). Ihm geht es nicht darum, Religion und Politik miteinander kurzuschließen, sondern darum, zu betonen, dass der Frieden auf Erden nicht beziehungslos neben

¹³ Vgl. Marco HOFHEINZ, Wahrnehmen – Urteilen – Prüfen. Explorative Annäherung an eine „selbstdarstellende“ theologische Identitäts- und Gemeindeethik, in: Michael ROTH; Marcus HELD (Hg.), Was ist Theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen, Berlin; New York: De Gruyter 2018, p. 63–80.

¹⁴ Zur Friedensethik Karl Barths vgl. meine Habilitationsschrift (HOFHEINZ, 2014).

¹⁵ So auch Hans-Richard REUTER, (20/2008, p. 36). H.-R. REUTER (2013, p. 30) betont beides zugleich, also einerseits: „Das NT betont den göttlichen Gabecharakter des Friedens, der seine Entsprechung im menschlichen Friedenshandeln findet“; andererseits: „Frieden in Einheit mit Gerechtigkeit ist in der biblischen Tradition Inhalt eschatologischer Verheißung“ (REUTER, 2013.) p. 13.

dem Frieden Gottes steht. Vielmehr befreit die Erkenntnis des in Christus gestifteten Friedens von der vermeintlichen Notwendigkeit, unser Heil in irgendwelchen Kriegen suchen zu müssen. Nochmals Barth: „Was die Welt braucht, ist die revolutionäre Erkenntnis, dass sie durch die Liebe, in der Gott sie geliebt hat, befreit ist von der unseligen Notwendigkeit, ihr Heil in irgendwelchen nationalen, politischen, wirtschaftlichen oder moralischen Prinzipien, Idealen und Systemen [...] und darum unvermeidlich im [...] Krieg zu suchen. Die Welt ist befreit zu einem Leben des Menschen mit Gott als seinem Vater und mit dem Mitmenschen als seinem Bruder und so befreit zu einem Leben, das den Krieg in jeder Form überflüssig macht, aufhebt und ausschließt. Die Welt müsste erkennen, dass sie die durch die Liebe Gottes in Jesus Christus schon befreite Welt ist“ (BARTH, 1979, p.125). Die Kirche hat die Aufgabe, genau dies der Welt zu verkündigen, dass sie bereits versöhnte Welt ist. Deshalb wird christliche Friedensethik nach Barth immer auch als kirchliche Ethik zu konzipieren sein.¹⁶

3 Den Frieden Gottes und den Frieden auf Erden unterscheiden und zuordnen lernen. Friedensethische Impulse aus Karl Barths „Christengemeinde und Bürgergemeinde“

Dass der Frieden Gottes den Frieden auf Erden unmittelbar in sich schließt, lässt der sündige Mensch indes nicht gelten. Dieses kontrafaktische Nicht-Gelten-Lassen ist nach Barth als Hochmut, Trägheit und Lüge zu verstehen und Ausdruck seiner Sünde.¹⁷ Der Mensch erweist sich darin (1.) als hochmütig, dass er meint, den Frieden Gottes nicht nötig zu haben und ihn selbst herstellen zu können; er erweist sich zugleich darin (2.) als

träge, dass er dem Frieden Gottes jene Aktivität verweigert, die der Modus des Gelten-Lassens pointiert, der eben nicht nur die passive Konstituierung des Friedens als Gabe Gottes meint, sondern auch die Aktivität des Menschen, die der Frieden Gottes ermöglicht und zu der er befreit; und der Mensch erweist sich (3.) fernerhin darin als Lügner (*homo mendax*), dass er den Frieden Gottes verkennt und verleugnet, indem er nicht einstimmt in das friedienstiftende Handeln Gottes. Kurz: der Mensch gebärdet sich als Sünder und zwar präzise darin, dass er sich im wahrsten Sinne des Wortes intolerant verhält – intolerant gegenüber der Gabe des Friedens durch Gott, also intolerant gegenüber Gottes *story*. Der lateinische Terminus *tolerare* meint wörtlich ein „Erdulden“ und „Ertragen“, umschreibt also gewissermaßen die Tugend der Duldsamkeit bzw. die Fähigkeit des Gewähren- und Geltenlassens.¹⁸ Zu der angesichts der Versöhnung „unmöglichen Möglichkeit“ der Sünde, dieser Untugend, die sich als Hochmut, Trägheit und Lüge entpuppt, greift der noch nicht erlöste Mensch.

Offensichtlich ist es notwendig, diese Toleranz erst zu erlernen, auf die die Sprach- bzw. Verbform des Tolerativs abzielt. Ein solches Erlernen vollzieht sich als Einüben von Friedenstoleranz im Spannungsfeld zwischen Politik und Religion. Der Frieden Gottes und der Frieden auf Erden wollen in einem Lernprozess unterschieden und zugeordnet werden. Doch wie kann dies erlernt und eingeübt werden? Barth hat in seiner Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1989 [1946], p. 49–82)¹⁹ einen solchen Lernweg skizziert und – wenn man es so interpretieren will – einen entsprechenden Vorschlag entfaltet. Diese kleine Schrift Barths aus der unmittelbaren Nachkriegszeit ist nicht nur politisch-ethisch

¹⁶ Barth (1979, p. 126) bestimmt die Aufgabe der Kirche wie folgt: „Es müßten die Völker – und das geht die Christen und die christlichen Kirchen selbst an! – so zum Glauben an Jesus Christus *gerufen* werden, daß ihnen die Augen und Ohren aufgehen müßten, daß sie der Erkenntnis der Wirklichkeit des Heils und damit auch des Friedens nicht widerstehen und ausweichen könnten, daß ihnen die unumschmeißliche Wahrheit des Bundes zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Mitmensch als Gesetz ihres Handelns ins Herz und Gewissen geschrieben würde. Was geschehen müßte, wäre dies: daß die Christen und die christlichen Kirchen die Völker so zum Glauben an Jesus Christus rufen würden.“ Zur kirchlichen Ethik vgl. die Programmschrift von Reinhard HÜTTER (1993).

¹⁷ Barth entfaltet seine „Sündenlehre“ in der Versöhnungslehre seiner „Kirchlichen Dogmatik“ als Trias aus Hochmut (KD IV/1, p. 458–531), Trägheit (KD IV/2, p. 452–546) und Elend (KD IV/3, p. 499–531). Dazu: Michael BEINTKER (2013, p. 153–171).

¹⁸ Zur Tugendlehre bei Barth vgl. HOFHEINZ (2020, p. 211–226).

¹⁹ Vgl. zu dieser Schrift einleitend: Hans-Richard Reuter (2016, p. 400f). Fernerhin: Hans-Georg Geyer (2003, p. 394–434; HÖFNER, 2021, p. 31–54; HUNSINGER, 2015, p. 179–204).

grundlegend für Barths Denken, sondern auch friedensethisch höchst bedeutsam. In ihr geht es – bei Lichte betrachtet – um beides und zwar in seiner dialektischen Vermittlung: sowohl das Unterscheiden- als auch das In-Beziehung-Setzen-Lernen.

3.1 Unterscheiden lernen

Das Unterscheiden-Lernen ist eine Aufgabe der von der Bürgergemeinde zu unterscheidenden Christengemeinde. Beide Größen, bei denen es sich nach Barth um Synonyme von Staat und Kirche handelt (BARTH, 1989, p. 49f) und die einander zugeordnet sind wie zwei konzentrische Kreise mit demselben Ursprung und Zentrum (nämlich Jesus Christus), stehen im Raum der Königsherrschaft Jesu Christi. Sie sind bezogen auf das Kommen des Reiches Gottes, dem beide entgegen gehen. Während jedoch die Bürgergemeinde „geistlich blind und unwissend“ (BARTH, 1989, p. 50) ist,²⁰ weiß die Christengemeinde in ihrer Mitte um das Kommen des Reiches Gottes und um ihre wie der Bürgergemeinde Vorläufigkeit in der „noch nicht erlösten Welt“ (Barmen V). Sie kennt mit anderen Worten die *story* Gottes. Die geistlich sehende und wissende Christengemeinde weiß auch um den Unterschied zwischen dem vorläufigen Frieden auf Erden und dem (in Jesus Christus bereits gekommenen und mit dem kommenden Reich Gottes erst noch kommenden) Frieden dieses Reiches. Dies bedeutet indes nicht, dass die Christengemeinde einfach im festen Besitz dieses Wissens wäre (gleichsam als *beatus possidens*),²¹ vielmehr muss sie im Wissen um die grundsätzliche Differenz täglich neu das Differenzieren zwischen beiden erlernen. Dementsprechend bildet die Christengemeinde ein Lernfeld bzw. eine Lerngemeinschaft.²²

Wie vollzieht sich nun dieses Lernen bzw. dieser Lernprozess? Barths Antwort besagt zunächst

einmal, dass es/er sich in der Christengemeinde durch die Wahrnehmung ihrer genuinen Aufgabe realisiert. Sie betet für die politisch Verantwortlichen im Raum der Bürgergemeinde und erweist sich gerade darin nicht etwa als apolitisch, sondern vielmehr hochpolitisch (Vgl. BARTH, 1989, p. 53). Sie betet auch für den Frieden auf Erden. Dabei gilt es zu beachten: „Dem Gebet für den Staat muß das praktische Verhalten ihm gegenüber, die Mitverantwortung, entsprechen. Wofür Christen beten, darauf müssen sie sich in ihrem Leben einstellen und dafür arbeiten, soweit das in ihre Kompetenz fällt. Das ist im Verhältnis zum Staat grundsätzlich so, wie es – negativ – kritisch ebenso gilt, dass im Gebet schon die Grenze des Staates bezeichnet ist. Das heißt für Barth im Jahr 1938 sowohl Gebet für die Beseitigung des NS-Staates als auch Bejahung der – *ultima razione* gewaltsamen – Resistenz gegen diesen Staat verstanden als Wiederherstellung des rechten Staates“ (GOEBEL, 1995, p. 57f; Vgl. HUNSINGER, 2015, p. 191–193). Die für den Frieden auf der Erde betende Christengemeinde setzt sich, indem sie für den Frieden auf Erden betet, gewiss auch für den Frieden auf Erden ein: *lex orandi – lex operandi!*²³

Neben dem Gebet gehört auch die Verkündigung zur ureigensten Sache der Christengemeinde. Entsprechend der Verkündigung Jesu (Mk 1,15 par) wird sie sich auch auf das nahe herbeigekommene Reich Gottes beziehen. Ihre Verkündigung gilt der Königsherrschaft Jesu Christi und der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes (BARTH, 1989, p. 56). Damit ist gewissermaßen ihre politische Agenda gesetzt – nicht in dem Sinne, dass sie eine Verchristlichung der Bürgergemeinde zu einem christlichen Staat anstrebt. Sie wird ebensowenig eine Verdoppelung der Kirche im politischen Raum, d.h. eine Hierokratie, anstreben, wie sie versuchen wird,

²⁰ Barth (BARTH, 1989, p. 51) bemerkt im Blick auf die Bürgergemeinde und ihre „geistliche Blindheit“ bzw. – positiv formuliert – weltanschauliche Neutralität: „Toleranz‘ ist in ‚religiösen‘ Hinsicht – ‚Religion‘ ist hier das letzte Wort zur Bezeichnung jener anderen Sache – ihre letzte Weisheit.“

²¹ Vgl. Hans Theodor GOEBEL, (1995, p. 60): „Indem sich die christliche Gemeinde auf diesen Prozess der Wahrheits- und Einheitsfindung – auch in der Auseinandersetzung – einlässt, Wahrheit wie Einheit als je dynamisch versteht und als ihr, der Kirche selbst, voraus und nicht als Besitz, den sie, die Kirche, hat, begibt die Kirche sich in einen Prozess des Voneinanderlernens.“

²² Dies betont zu Recht H.Th. GOEBEL (1995, p. 47–61). Vgl. auch Okko HERLYN (1997, p. 136–150).

²³ Zur Gebetslehre Barths vgl. Marco HOFHEINZ, 2018a, p. 111ff.

eine Theokratie zu errichten (BARTH, 1989, p. 58f). Wohl aber wird die Christengemeinde in Solidarität mit der Welt die Mitverantwortung der Regierten (Röm 13,1) stark machen (BARTH, 1989, p. 57f). Barth ist sich dabei dessen bewusst, dass die Mitverantwortung der Christengemeinde für die Bürgergemeinde in einer bestimmten „Richtung und Linie“²⁴ (BARTH, 1989, p. 60; 62) wahrgenommen und verlaufen wird und zwar situativ. Mitverantwortung vollzieht sich nach Barth in der dem kommenden Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit wie seinem Frieden entsprechenden Richtung und zwar jeweils von Situation zu Situation komparativisch als Wählen des Besseren. In diesem Zusammenhang spricht Barth explizit und prononciert vom Unterscheiden: „Die Christengemeinde ‚unterordnet‘ sich der Bürgergemeinde, indem sie – messend an dem Maßstab ihrer Erkenntnis des Herrn, der der Herr über Alles ist – *unterscheidet* (auf dem Feld der äußerlichen, relativen, vorläufigen Möglichkeiten dieses äußeren Kreises ‚um des Gewissens willen‘ *unterscheidet!*) zwischen dem rechten und unrechten Staat, d.h. zwischen der jeweils als besser oder schlechter sich darstellenden politischen Gestalt und Wirklichkeit“ (BARTH, 1989, p. 60).

3.2 In Beziehung setzen lernen

Das im Raum der Christengemeinde eingeübte Unterscheiden vollzieht sich zugleich als ein In-Beziehung-Setzen und zwar in einem spezifischen Sinne, nämlich indem die Christengemeinde Analogien bildet: „Sie *unterscheidet* und wählt unter den sich jeweils bietenden politischen Möglichkeiten unter Zurückstellung und Ablehnung der anderen immer diejenigen, in deren Realisierung ein Gleichnis, eine Entsprechung, eine Analogie, das Spiegelbild dessen sichtbar wird, was den Inhalt ihres Bekenntnisses und ihrer Botschaft bildet. Sie tritt in den Entscheidungen der Bürgergemeinde immer auf die Seite, wo die Herrschaft Jesu Christi über das Ganze und also auch über diesen ihr fremden Bereich nicht verundeutlicht, sondern verdeutlicht wird. Sie will,

dass die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm wegweise“ (BARTH, 1989, p. 66f). Mittels Analogiebildung werden die sich bietenden politischen Optionen in Beziehung zum Bekenntnis und zur Botschaft der Christengemeinde gesetzt. Dabei geht es um das Reich Gottes und gewiss auch um den mit ihm kommenden sowie in Christus bereits gekommenen Frieden. Beides gilt es wahrzunehmen: die Versöhnungs- wie die Erlösungsdimension des Friedens. Das heißt: In Christus ist der Mensch zwar der bereits versöhnte *homo pacis*. Gleichwohl steht die Erlösung noch aus. Der eschatologische Vorbehalt des Zugleichs von „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ manifestiert sich hier.

Ohne seine Berücksichtigung ist auch die Hauptthese von Barths Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ nicht zu verstehen, derzufolge die Bürgergemeinde zum Gleichnis des kommenden Reiches Gottes zu gestalten ist. Friedensethisch bedeutet dies, dass die irdische Gerechtigkeit und der irdische Frieden in der Bürgergemeinde zum Gleichnis, zur Entsprechung, zum Analogon des von der Kirche verkündigten Reiches Gottes und des mit ihm einhergehenden Friedens Gottes werden können. Um eine entsprechende gerechtigkeits- und friedenspolitische Mitwirkung in der Bürgergemeinde geht es Barth. Die Analogiebildung als Mittel zur Gestaltung der Bürgergemeinde bildet die entscheidende friedens- und gerechtigkeitsethische Maxime seiner politischen Ethik.

Halten wir fest: Auf dem Weg der Analogiebildung vollzieht sich also das In-Beziehung-Setzen von Frieden Gottes und Frieden auf Erden. Als Beispiel von Gleichnissen des Reiches Gottes in der Bürgergemeinde nennt Barth die Friedenspolitik der Bürgergemeinde: „In der Christengemeinde weiß man um Gottes Zorn und Gericht, aber auch darum, dass der Zorn nur einen Augenblick währt, seine *Gnade* aber in Ewigkeit. Die politische Analogie dieser Wahrheit besteht

²⁴ A.a.O., p. 60; 62.

darin: Gewaltsame Konfliktlösungen in der Bürgergemeinde – von den Maßnahmen der Polizei bis zu den Entscheidungen der Strafjustiz, von der – nicht im Aufruhr gegen die rechtmäßige ‚Obrigkeit‘, sondern zu deren Wiederherstellung unternommenen – bewaffneten Erhebung gegen ein bestimmtes, unrechtmäßig gewordenes, seine Aufgabe nicht mehr würdiges und gewachsenes Regiment bis zum Verteidigungskrieg gegen die von außen kommende Bedrohung des rechten Staates sind unter gegebenen Umständen auch von der Christengemeinde – wie sollte gerade sie sich hier desolidarisieren können? – gut zu heißen, zu unterstützen und u.U. sogar anzuregen“ (BARTH, 1989, p. 73).

Barth nimmt den Gewaltgebrauch freilich als Grenzfall²⁵ der Gewalt im Dienst des Friedens und des Rechts in den Blick. Der Staat wird grundsätzlich dem Frieden und dem Recht dienen – die Anwendung von Gewalt in Konflikten bildet dabei stets nur die *ultima ratio*. Das heißt: Nur im Grenz- bzw. äußersten Notfall bedient sich der Staat des Mittels der Androhung und Ausübung von Gewalt: Die Bürgergemeinde „kann [...] jede gewaltsame Konfliktlösung nur als *ultima ratio* gelten lassen. Sie wird sie nur gutzuheißen und unterstützen, wo sie sich als augenblicklich letzte unvermeidliche Möglichkeit aufdrängen. Und sie wird diese Augenblicke der Erschöpfung aller anderen Möglichkeiten – indem sie warnt, solange es noch andere Möglichkeiten gibt – immer soweit als möglich hinauschieben und zu vermeiden bemüht sein. Für einen absoluten Frieden, den Frieden um jeden Preis, kann sie nicht eintreten. Sie muss und wird aber dafür eintreten, dass für die Erhaltung oder Wiederherstellung des Friedens im Innern und nach außen außer dem letzten, der in der Aufhebung und Zerstörung des rechten Staates und damit in der praktischen Verleugnung der göttlichen Anordnung bestehen würde, kein Preis als zu hoch angesehen wird“ (BARTH, 1989, p. 73). Nachdrücklich plädiert Bar-

th für die vorrangige Option von Gewaltfreiheit und für eine friedvolle zivile Konfliktprävention wie Konfliktbearbeitung: Die Bürgergemeinde „erweise sich, bevor sie sich den Ruf nach Gewalt zu eigen macht, als erfinderisch im Ausschuchen anderer Konfliktlösungen! Die Vollkommenheit des himmlischen Vaters, der als solcher nicht aufhört, auch der himmlische Richter zu sein, verlangt, wo sie erkannt ist, nach der irdischen Vollkommenheit einer wirklich bis an die Grenzen des Menschenmöglichen gehenden Friedenspolitik“ (BARTH, 1989, p. 73f).

3.3 Die Kirche als friedensethische Lerngemeinschaft des Unterscheiden-Lernens und des In-Beziehung-Setzen-Lernens

Die Gleichnisbildung wie die gesamte theologische Urteilsbildung zur Friedensethik findet nach Barth in der christlichen Gemeinde als politischem Lernfeld und Lernort statt. Die Christengemeinde tritt hier als gemeinsam lernende Diskursgemeinschaft in den Blick,²⁶ die auch und gerade *in rebus politicis* streng bei ihrer Sache ist und bleibt, nämlich bei Verkündigung, Gebet und Theologie. Gerade darin bewährt sich ihre Urteilsfähigkeit.²⁷ Gebet und Verkündigung bilden das Lernfeld politischer Verantwortung auch und gerade in Sachen Frieden. Treffend hält Hans Theodor Goebel fest: „Das scheint mir auch in politisch-didaktischer Hinsicht ein Besonderes am Barthschen Ansatz zu sein, dass sowohl das ‚Dass‘ als auch das ‚Wie‘ politischen Wählens und Urteilens und Entscheidens genau dadurch und darin zu lernen sind, dass sich die Kirche auf ihre ureigenste Sache, auf Verkündigung und Gebet, konzentriert. Wenn sie nur darin *Gottes* Herrschaft in Jesus Christus und sein Entscheiden, Urteilen, Wählen und Verwerfen ernstnimmt und die politische Ordnung als eine gottesdienstliche in Anspruch nimmt und für die Verdeutlichung

²⁵ Zur Grenzfall-Konzeption Barths vgl. M. HOFHEINZ (2014, p. 385–465).

²⁶ Vgl. auch Francis SCHÜSSLER FIORENZA (1989, 115–144). Dazu: Michael HASPEL (2011, p. 142–180).

²⁷ So auch H.Th. GOEBEL: „Politische Urteilsfähigkeit wird in der Gemeinde gelernt, gerade indem sie bei der Sache des Evangeliums bleibt“ (1995, p. 59).

dieses ihres Sinnes selbst Verantwortung übernimmt“²⁸ (GOEBEL, 1995, p. 58), dann kommt sie ihrer eigentlichen Aufgabe nach und bewährt sich gerade darin als Lerngemeinschaft.

Barth macht deutlich, dass es bei dieser Gleichnisbildung nicht um ein System christologischer Deduktion, sondern stets um prophetische Erkenntnis geht (Vgl. BARTH, 1989, p. 74). Sein Modell der konzentrischen Kreise ist mit anderen Worten kein statisch-deduktives Modell,²⁹ sondern ein dynamisch-teleologisches. Dies hängt engstens mit seinem Verständnis des kommenden Reiches Gottes zusammen. Die Bürgergemeinde bildet ja nach Barth eine Konstante (*ordinatio*) der göttlichen Vorsehung (Schöpfung) und Weltregierung im Raum der Königsherrschaft Jesu Christi, die ihrerseits dem Kommen des Reiches Gottes dient und es antizipiert (BARTH, 1989, p. 54f).

4 Fazit: „No Peace without Eschatology“

Unterscheiden zwischen Politik und „Religion“, als die sich die Evangeliumsverkündigung der Christengemeinde aus der Perspektive der „geistlich blinden“ Bürgergemeinde darstellt, heißt nach dem bislang Ausgeführten nicht trennen, sondern in Beziehung setzen. Dies ist nötig, weil und insofern der Frieden Gottes den Frieden auf Erden zwar einerseits unmittelbar in sich schließt, die Menschen aber andererseits in der noch nicht erlösten Welt leben und gegen die Wirklichkeit der Versöhnung zur „unmöglichen Möglichkeit“ der Sünde greifen: zu Hochmut, Trägheit und Lüge. Anders gesagt: Dass das Reich Gottes kommt, besagt, mit Barmen V gesprochen: Wir leben in der „noch nicht erlösten Welt“, aber nicht einfach der „unerlösten Welt“ (HOFHEINZ, 2015, p. 30–35; 2016, p. 149–170). Der Zustand der

Welt ist von einer eschatologischen Dynamik ergriffen, nämlich dem Kommen des Reiches Gottes, mit dessen universaler Durchsetzung und Vollendung die Welt sein wird, was sie jetzt noch nicht ist: erlöste Welt. „Noch nicht erlöste Welt“ besagt, dass man sich in friedensethischer Hinsicht hüten sollte, den jetzigen Zustand auf Dauer zu stellen. Vermeintlicher „Realismus“ (Vgl. HAUERWAS, 2011, p. 21–34) basiert allzu oft auf einem defizitären, weil „uneschatologischen“ Friedensbegriff. Von daher lässt sich festhalten: „No peace without eschatology“³⁰. Das aber heißt: „[D]er erhoffte ewige Frieden [ist] vom irdischen Frieden gewiss zu unterscheiden, aber nicht zu trennen“³¹.

Barth hebt deshalb aus gutem Grund gleich am Anfang seiner politisch-ethischen Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ auf die Eschatologie ab, genauer gesagt hervor, „daß der Gegenstand der Verheißung und Hoffnung, in dem die Christengemeinde ihr ewiges Ziel hat, nach den unmissverständlichen Angaben des Neuen Testaments gerade nicht in einer ewigen Kirche besteht, sondern in der von Gott gebauten, vom Himmel auf die Erde kommenden *polis*, in deren Licht die Völker wandeln und in die die Könige der Erde ihre Herrlichkeit bringen werden (Off 21,2.24) – in einem himmlischen *politeuma* (Phil 3,20) – in Gottes *basileia* – in der richterlichen Entscheidung des seinen Thron einnehmenden Königs Jesus (Mt 25,31f.)“ (BARTH, 1989, p. 53, Kursivierungen: M.H).

Auf das Kommen dieser *polis* Gottes, seiner *basileia* bezieht sich christliche Friedensethik. Die darum wissende Christengemeinde bezeugt „mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadi-

²⁸ A.a.O., p. 58.

²⁹ So auch treffend Hans-Richard REUTER (2015, 68f): „Anders als vielfach kritisiert, dient die Kategorie der Entsprechung gerade nicht als Deduktionsbasis für zeitlos gültige Normen und Handlungsweisungen, sondern als ‚historisch-dialektischer Begriff‘ (Hans-Georg Geyer): Es geht um die exemplarische Entdeckung der Gleichnisfähigkeit und -bedürftigkeit der weltlichen Verhältnisse für die kommende Gottesherrschaft, die im geschichtlichen Prozess jeweils neu zu artikulieren ist, und die kontextbezogen, das heißt in bestimmter Negation oder Affirmation, in konkretem Widerspruch oder konkreter Zustimmung zu faktischen Zuständen, Ereignissen und Entwicklungen bewährt werden muss.“ Zur Analogiebildung bei Barth vgl. auch JÜTTE (2016, p. 139–159).

³⁰ Als Reinhold Niebuhr ab den 1940er Jahren den sog. „Christian Realism“ eines politischen Handelns unter den harten gegenwärtigen Bedingungen einer Welt der Macht und des Eigennutzes predigte, hielt der Mennonit John H. Yoder dagegen: Niebuhr lehre „Peace without Eschatology“ (Vgl. YODER, 1994b, p. 143–167).

³¹ H.-R. REUTER, Recht und Frieden, 2013, p. 13. In theologiegeschichtlicher wie biblisch-theologischer Perspektive trifft Reuter das Urteil: „Anders als es die erste große Friedenstheologie auf dem Boden des Christentums – Augustins *Civitas Dei* – nahelegt, schließt der religiöse Sinngehalt des Friedens in den biblischen Schriften seine weltlichen Dimensionen ein“. Ebd.

gten Sünder“ (Barmen III): Weil das Reich Gottes kommt, darf schon jetzt eingestimmt werden in Gottes Friedenshandeln in Jesus Christus³² (HAUERWAS, 1992, p. 107–121). Ein solches Zeugnis veranschaulicht das Besondere der christlichen Friedensethik in ihrer handlungsleitenden Relevanz, nämlich die Perspektive des christlichen Glaubens, aus der die Wirklichkeit gesehen wird. Christenmenschen glauben, dass sich die *story* Gottes, an der sie selbst teilhaben, im Horizont des Reiches Gottes abspielt.

Es hat sich gezeigt: Ohne das Kommen des Reiches Gottes zu berücksichtigen, ist die Grundlegung einer *story*-bezogenen christlichen Friedensethik nicht denk- und durchführbar. Sie wäre ihrer Lebensfähigkeit beraubt. Ihr würde die Dynamik und ihre Orientierung stiftende Ausrichtung fehlen. Man hätte die *story* Gottes gleichsam halbiert und würde sie ihrer vorwärtstreibenden Kraft berauben. Dies aber hätte für die friedensethische Urteilsbildung, ihr Prüfen bzw. Wählen einschneidende Folgen, gilt doch: „Gewählt und angenommen wird, was dem Kommen des Reiches Gottes nicht im Wege steht, was auf die Lebensgesetze der kommenden Welt Gottes vorausweist“³³ (TÖDT, 1988, p. 75).

Es geht darum, dass wir auch in unserer Wahrnehmung geöffnet sind für das Reich Gottes. Wenn Jesus etwa in der Bergpredigt die Friedensstifter selig, d.h. glücklich preist (Mt 5,9),³⁴ dann deshalb, weil sie in ihrem Tun „geöffnet sind für die kommende heil- und wohlschaffende Gottesherrschaft“³⁵ (REUTER, 1982, p. 162). Diese Seligpreisung ist wohlgemerkt nicht Bedingung, sondern Folge der kommenden Gottesherrschaft: Nicht weil es Menschen gibt, die den Frieden stiften, kommt das Reich Gottes. Sondern: weil das Reich Gottes kommt, können Menschen Frieden stiften³⁶ (REUTER, 1982, p. 162). „Wer hofft, kann handeln“ – auf diese einprägsame Formel hat

der ehemalige Bundespräsident Johannes Rau (1931–2006) diese Überzeugung einmal gebracht. Er möchte damit die Bibel nicht zum „Rezeptbuch für die politischen Aufgaben unserer Zeit“ machen, sondern die Notwendigkeit der Orientierung am Reich Gottes unterstreichen: „Wenn wir dem Fortschritt nicht nur Tempo, sondern auch Richtung geben wollen, brauchen wir Führung und Orientierung, Autorität und Gestaltungskraft, unter die uns auch die Bergpredigt stellt“ (RAU, 1997, p. 400).

Mit dieser Darstellung eines ausgewählten theologisch-ethischen Begründungszusammenhangs sind gewiss nicht alle Grundlegungsfragen der Friedensethik beantwortet. Der Anspruch auf Einlösung einer solch infiniten Aufgabe wäre auch völlig vermessen. Jedoch ist zumindest eine Annäherung an ein für die christliche Friedensethik theologisch unumgängliches Zuordnungsproblem gewagt worden. Was Frieden Gottes und Frieden auf Erden meinen, ist damit freilich nicht einmal annähernd geklärt, geschweige denn, dass ihr Zusammenhang hinreichend transparent gemacht worden wäre, der gewiss auf alle einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses hin zu beleuchten wäre. Hier ging es indes nur um einen einzelnen Aspekt. Die dargestellte Annäherung möge sich darin als erkenntnisfördernd und vielleicht sogar wegweisend erweisen, dass sie die Bedeutung der Eschatologie für die theologische Friedensethik exemplarisch veranschaulicht und zwar anhand des demonstrierten Lernweges eines Unterscheidens und In-Beziehung-Setzens von Frieden Gottes und Frieden auf Erden. Die Unverzichtbarkeit des Reich-Gottes-Gedankens für ein umfassendes theologisches Friedens-Verstehen zeigte sich hier jedenfalls deutlich und unabweisbar.

³² Stanley HAUERWAS, The Reality of the Kingdom: An Ecclesial Space for Peace, in: ders., Against the Nations. War and Survival In a Liberal Society, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1992, p. 107–121.

³³ Heinz Eduard TÖDT, Die Zeitmodi in ihrer Bedeutung für die sittliche Urteilsbildung. Anregungen aus Georg Pichts Zeitphilosophie für eine evangelische Verantwortungsethik, in: ders., *Perspektiven theologischer Ethik*, München: Chr. Kaiser 1988, (p. 49–84) 75.

³⁴ Zur Bergpredigt vgl. Marco HOFHEINZ (2019; 2018b, p. 245–271).

³⁵ Hans-Richard REUTER, Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (ZEE) 26 (1982), (p. 159–187) 162.

³⁶ Ebd.

Literatur

BARMEN. Barmer Theologische Erklärung. In: *Evangelische Kirche in Deutschland*. [S. l.], [20—]. Disponível em: <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-11292.htm>. Acesso em: 30 dez. 2021).

BARTH, Karl. Brief vom 22.1.1963 an Hiderobu Kuwada, Tokyo. In: ders., *Briefe 1961-1968*, hg. von FANGMEIER, Jürgen; STOEVESSANDT, Hinrich, Karl Barth GA V/6. Zürich: TVZ, 1979. p. 124.

BARTH, Karl. Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946). In: ders., *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde*, hat 104. Zürich: TVZ, 1989, p. 49-82.

BEINTKER, Michael, *Harmatologie und Christologie*. Die Bauformen der Sündenlehre in KD IV/1 – 3, in: ders., Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth, hg. von HOLTSMANN, Stefan; ZOCHER, Peter. Tübingen 2013. p. 153-171.

BULTMANN, Rudolf. Echte und säkulare Verkündigung im 20. Jahrhundert. *Glauben und Verstehen Bd. III*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965, (122–130) 125.

EBACH, Jürgen, „Selig sind die Friedfertigen“?, in: ders., *Ein weites Feld – ein zu weites Feld?* Theologische Reden 6, Bochum: SWI 2004, (126–131) 126.

EVERS, Dirk. Brauchen wir Feinde?, in: STENGEL, Friedemann; ULRICH, Jörg (Hg.), *Kirche und Krieg. Ambivalenzen in der Theologie*, Leipzig: EVA 2015, 235–260.

GEYER, Hans-Georg. Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: ders., *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. von GOEBEL, Hans Theodor u.a., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 394–434.

GOEBEL, Hans Theodor. Christliche Gemeinde als Lernfeld für geistliche und politische Verantwortung, Praktisch-theologische Argumentationen bei Martin Luther und Karl Barth, *Informationes theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie 4* (1995), p. 47–61

HASPEL, Michael. *Sozialethik in der globalen Gesellschaft*. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Stuttgart: Kohlhammer 2011, p. 142–180.

HAUERWAS, Stanley. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*. Notre Dame, London: Notre Dame Press, 1981.

HAUERWAS, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1983.

HAUERWAS, Stanley. *Truthfulness and Tragedy*. Further Investigations into Christian Ethics. Notre Dame: Notre Dame Press, 1985.

HAUERWAS, Stanley. The Reality of the Kingdom: An Ecclesial Space for Peace, in: ders., *Against the Nations. War and Survival in a Liberal Society*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992. p. 107–121.

HAUERWAS, Stanley. Why War Is a Moral Necessity for America: Or, How Realistic Is Realism?, in: ders., *War and the American Difference*. Theological Reflections on Violence and National Identity. Grand Rapids: Baker Academic, 2011. p. 21–34.

HERLYN, Okko. Miteinander lernen. Zur katechetischen Dimension von Gemeindeaufbau, in: ders., *Sache der Gemeinde. Studien zu einer Praktischen Theologie des „allgemeinen Priestertums“*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. p. 136-150.

HOFHEINZ, Marco. Narrative Ethik als „Typfrage“. Bemerkungen zu einem konturierungsbedürftigen Programmbegriff. In: HOFHEINZ, Marco u.a. (Hg.), *Ethik und Erzählung*. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Zürich: TVZ, 2008a. p.11-67.

HOFHEINZ, Marco. „Und die Moral von der Geschicht?“ Narrative Ethik – ein aktuelles Konzept christlicher Ethik (Juli 2008b). Disponível em: http://www.reformiert-info.de/side.php?news_id=2315&part_id=0&navi=3.

HOFHEINZ, Marco. „Er ist unser Friede“. *Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder*, FSÖTh 144. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

HOFHEINZ, Marco. „Unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden sorgen“. Die 5. These der Barmer Theologischen Erklärung und die Gewaltfrage, in: *Zur Sache BW Ausgabe 28 2/2015*, p. 30-35.

HOFHEINZ, Marco. Gewalt und Gewalten im Kontext von Barmen V. Eine friedensethische Annäherung an das „Just Policing“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* (KZG) 29 (2016), 149–170.

HOFHEINZ, Marco. Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus. Calvin, Kuyper, Barth und der säkulare, weltanschaulich neutrale Rechtsstaat, in: ders., *Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. p. 343-369.

HOFHEINZ, Marco. How to Intervene? The Vision of Just Peace and our Responsibility to Protect, in: HERTOOG, Gerard C. den; DE BRUIJNE, Ad (Hg.), *The Present "Just Peace / Just War" Debate, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 121*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018a. p. 94–113.

HOFHEINZ, Marco. „Selig sind die Friedensstifter“. Der radikale Pazifismus der Täufer und Neutäufer in Geschichte und Gegenwart, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* (KZG) 31 (1/2018b), p. 245–271.

HOFHEINZ, Marco. Wahrnehmen – Urteilen – Prüfen. Explorative Annäherung an eine „selbstdarstellende“ theologische Identitäts- und Gemeindeethik, in: ROTH, Michael; HELD, Marcus (Hg.), *Was ist Theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*. Berlin; New York: De Gruyter, 2018c. p. 63–80.

HOFHEINZ, Marco. Mit der Bergpredigt Politik machen? Pazifistische Friedenstheologien im 20. Jahrhundert, epd-Dokumentation Nr. 37 vom 10. September 2019 („Auf dem Weg des gerechten Friedens – Kirche und Gesellschaft 100 Jahre nach dem Ende des 1. Weltkrieges. Beiträge zu einer Gedenktagung der Evangelischen Akademie Bad Boll, 23. Bis 24. November 2018), 9–20.

- HOFHEINZ, Marco. Urteilsbildung und Entscheidungsfindung im (Bekenntnis-) Konflikt. Karl Barths Beitrag zur Rationalisierung des innerkirchlichen Streits, in: KUHN, Thomas K.; ULRICH, Hans-Georg (Hg.), *Bekenntnis im Konflikt. Streitgeschichten im reformierten Protestantismus, Vorträge der 12. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus Bd. 18, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, p. 211–226.
- HÖFNER, Markus. Eine politische Kirche? Zu den politischen Implikationen der Ekklesiologie Karl Barths, in: HOFHEINZ, Marco; EBERHARDT, Kai-Ole (Hg.), *Römerbrief und Tageszeitung! Politik und Theologie Karl Barths*, Zürich: TVZ 2021, 31–54.
- HUNSINGER, George. The Political Views of Karl Barth, in: ders., *Conversational Theology: Essays on Ecumenical, Postliberal and Political Themes, with Special Reference to Karl Barth*. London u.a.: Bloomsbury 2015, p. 179–204.
- HÜTTER, Reinhard. *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis*. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- JOEST, Wilfried. *Der Friede Gottes und der Friede auf Erden*. Zur theologischen Grundlegung der Friedensethik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- JÜTTE, Stephan R. *Analogie statt Übersetzung*. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- KONRADT, Matthias. „... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet“. Erwägungen zur „Logik“ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38–48, in: DIETRICH, Walter; LIENEMANN, Wolfgang (Hg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen*. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Stuttgart u.a.: Kohlhammer Verlag 2004, (70–92) 72–74.
- KONRADT, Matthias. Worum geht es in der Ethik des Neuen Testaments? Konzeptionelle Überlegungen zur Analyse und Reflexion ethischer Perspektiven im Neuen Testament, in: SCHWIER, Helmut (Hg.), *Ethische und politische Predigt*. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung. Leipzig: EVA, 2015, p. 61–86.
- KRAUS Hans-Joachim. *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1983.
- LEHMANN, Paul L. *Christologie und Politik*. Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- LUZ, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus (Teilband 2, Mt 8–17), EKK I/2*. Düsseldorf; Zürich; Neukirchen-Vluyn: Benzinger; Neukirchener, 1990.
- MATHYS, Hans-Peter. *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Fribourg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- MCKENNY, Gerald P., Heterogeneity and Ethical Deliberation: Casuistry, Narrative, and Event in the Ethics of Karl Barth. In: *Annual of the Society of Christian Ethics* 20 2000. p. 205–224.
- MOKROSCH, Reinhold; HELD, Thomas; CZADA, Roland (Hg.). *Religionen und Weltfrieden. Friedens- und Konfliktpotenziale von Religionsgemeinschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- OBERDORFER, Bernd. „Gerechter Frieden“ – mehr als ein weißer Schimmel? Überlegungen zu einem Leitbegriff der neueren theologischen Friedensethik, in: JÄGER, Sarah; SCHEFFLER, Horst (Hg.), *Frieden und Gerechtigkeit in der Bibel und in kirchlichen Traditionen, Politisch-ethische Herausforderungen 1*. Wiesbaden: Springer 2018. p. 13–30.
- RAD, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München: Chr. Kaiser 1992, 205.
- RAU, Johannes. Wer hofft, kann handeln. Warum man mit der Bergpredigt Politik machen kann, in: *Evangelische Kommentare (EvKomm) 7/1997*, 399–400.
- REHFELD, Emmanuel L. *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels*, WUNT II/326. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- REHFELD, Emmanuel L. Seinskonstitutive Christusbezogenheit. Relational-ontologische Denkstrukturen und „In-Christus-Sein“ bei Paulus, in: BÜHRER, Walter; MEYER zu HÖRSTE-BÜHRER, Raphaela J. (Hg.), *Relationale Erkenntnishorizonte zwischen Exegese und Systematischer Theologie, MThSt 129*. Leipzig: EVA 2018. p. 69–90.
- REUTER, Hans-Richard. Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE) 26 (1982)*, 159–187.
- REUTER, Hans-Richard. *Rechtsethik. Studien zur Grundlegung und Konkretion*, ÖTh 8, Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- REUTER, Hans-Richard. *Gerechter Frieden und „gerechter Krieg“ als Themen der neuen Friedensdenkschrift der EKD*, in *epd-Dokumentation 19 – 20/2008*, p. 35–43.
- REUTER Hans-Richard, *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, ÖTh 28, Leipzig: EVA, 2013.
- REUTER, Hans-Richard. Grundlagen und Methoden der Ethik, in: HUBER, Wolfgang u.a. (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München: C.H. Beck 2015, 11–123.
- REUTER, Hans-Richard. Ethik des Politischen, in: BEINTKER, Michael (Hg.), *Barth Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. p. 397–404.
- RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser 1988.
- SCHMIEDEL, Ulrich. *Terror und Theologie. Der religions-theoretische Diskurs der 9/11-Dekade*, Dogmatik in der Moderne 36. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion. In: ARENS, Edmund (Hg.). *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: 1989. p. 115–144.

STRUB, Jean-Daniel. *Der gerechte Krieg. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs*. Stuttgart: Kohlhammer 2010.

TÖDT, Heinz Eduard. Die Zeitmodi in ihrer Bedeutung für die sittliche Urteilsbildung. Anregungen aus Georg Picht's Zeitphilosophie für eine evangelische Verantwortungsethik, in: ders., *Perspektiven theologischer Ethik*, München: Chr. Kaiser 1988, (49–84) 75.

ULRICH, Hans G. *Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Schleiermacher*, BEvTh 104, München: Chr. Kaiser 1988.

WERKNER, Ines-Jacqueline; EBELING, Klaus (Hg.). *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden. Springer VS 2017. p. 565–634.

WERPEHOWSKI, William. Erzählung und Ethik bei Karl Barth, in: HOFHEINZ, Marco u.a. (Hg.), *Ethik und Erzählung*. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Zürich: TVZ, 2009. p. 69–92.

YODER, John H. *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Carlisle: Eerdmans: Paternoster, 1994a.

YODER, John H., *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical*, hg. von CARTWRIGHT, Michael G. Grand Rapids: Eerdmans, 1994b. p. 143-167.

Marco Hofheinz

Dokortitel und Habilitation in Theologie an der Universität Bern, in Bern, Schweiz. Professor für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik) an der Leibniz Universität Hannover, in Hannover, Deutschland.

Postanschrift

Marco Hofheinz
Leibniz Universität Hannover
Fakultät der Geisteswissenschaften
Institut für Theologie
Appelstraße 11/11a
30167 Hannover, Deutschland

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do Prof. Erico Hammes (PUCRS) antes da publicação.