



Kirchlich-politisches Zeugnis vom Frieden Gottes

Friedensethik zwischen politischer Theologie und politischer Ethik ausgehend von John Howard Yoder, Stanley Hauerwas und Oliver O'Donovan

VON HANS G. ULRICH*

Wenn wir die Fragen nach „Theologischen Quellen der Gewaltüberwindung“ im Rahmen der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ im Blick auf John Howard Yoder und Stanley Hauerwas bedenken, so ist dies darin begründet, dass sie zu denjenigen gehören, die Gewaltlosigkeit nicht nur als ein wichtiges oder zentrales ethisches Thema, sondern als den Angelpunkt christlicher Existenz unübersehbar in den Blick gerückt haben. Christliche Existenz hat die Gewaltlosigkeit zum Kennzeichen und viel mehr noch: sie besteht und lebt in dieser Gewaltlosigkeit. Gewaltlosigkeit ist die Grammatik, die das Denken, Handeln und Verhalten von Christen leitet. Damit steht und fällt die christliche Existenz. Gewaltlosigkeit ist zugleich Kennzeichen einer politischen Existenz – gewaltlos leben heißt, politisch sein. Gewaltlosigkeit ist nicht Kennzeichen einer freischwebenden politischen Existenz, sondern ist verbunden mit einer Polis, eben der Polis, in der zu leben Christen zukommt, wenn denn von Gott nicht allgemein als dem Gott über oder hinter allem die Rede sein soll, sondern von dem Gott, der in der Geschichte präsent wird, die mit dem Zeugnis der Christen verbunden ist. Im Blick ist ein politischer Gott, ein Gott, der sich ein Volk erwählt und eine neue Regentschaft herbeiführt. Es ist der Gott, der Israel als sein Volk berufen hat und der Gott, der mit Jesus seine politische Geschichte mit uns Menschen neu begonnen hat. Das Politische ist damit nicht nur ein Thema, sondern Angelpunkt der Theologie: sie hat das Leben mit Gott als ein politisches zum Gegenstand. Darin folgt sie Jesus und seiner Geschichte, mit dem die Königsherrschaft Gottes kommt.

* Prof. Dr. Hans G. Ulrich ist Inhaber des Lehrstuhls für Ethik an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Sie tritt selbst in diese Nachfolge. In diesem Sinn ist sie politische Theologie – entgegen anderen Bedeutungen von politischer Theologie.

Weil dies in den vergangenen Jahrzehnten von niemandem so deutlich gesehen worden ist, wie von John Howard Yoder, auf den sich Stanley Hauerwas beruft, gehen wir hier von diesen beiden Theologen aus. Mit Yoder kommt die mennonitische Tradition und mit ihr die der Friedenskirchen in den Blick, die einen weitreichenden Einfluss gewonnen hat.¹ Stanley Hauerwas, der selbst Methodist ist, hat diese Tradition aufgenommen und selbst in einzigartiger Weise pointiert zur Sprache gebracht.² Bezug zu nehmen ist hier vor allem auf John Howard Yoder „The Politics of Jesus“³, sowie auf „The Priestly Kingdom“ and „For the Nations“⁴ und auf Stanley Hauerwas’ „The Peaceable Kingdom“⁵ und „Against the Nations“⁶. Dazu ist als Gegenentwurf, der aber in der Grundlogik in mancher Hinsicht übereinstimmt und eben deshalb auch spannungsvoll dazu steht Oliver O’Donovan’s „Desire of the Nations“ und „Ways of Judgement“⁷, mit zu betrachten. Der Vergleich mit O’Donovan, der zur anglikanischen Tradition gehört, kann umso deutlicher die Konturen einer politischen Ethik, die Gewalt und Gewaltlosigkeit zentral verhandelt, zeigen, als er – auch anderen Traditionslinien folgend – die Bedeutung der *politia* als „Staat“ und als „Nation“ in ihrem Eigensinn in den Blick rückt. Es sind kaum andere Beiträge zur politischen Ethik auszumachen, die die Verwurzelung der christlichen Ethik in der politischen Theologie suchen und dort auch die Quelle für Gewaltlosigkeit, das heißt eine Lebensform, die eben darin politisch ist, dass sie Gewaltlosigkeit praktiziert.

Wir können hier schon anzeigen, dass wir damit auch an die reformatorische Theologie als Quelle für politische Theologie der Gewaltlosigkeit neu herangeführt werden. Dass Gott die Welt regiert und dass das Vertrauen darauf und das Zeugnis davon unsere christliche Existenz und die Grammatik unseres Lebens bestimmt, ist für die reformatorische Theologie zentral. Dies tritt in vielfältiger Weise im Verständnis der Kirche hervor, das auch für die reformatorische Theologie eine Schlüsselbedeutung hat – entgegen der Auffassung, die reformatorische Theologie kristallisiert sich um den „individuellen Glauben“. Dies trifft zwar einige protestantische Traditionslinien, nicht aber die Logik reformatorischer Theologie. Der Glaube gehört im Sinne der reformatorischen Theologie zu einer durchaus politischen Existenz, sofern dieser Glaube das Vertrauen einschließt, dass Gott in seiner Gerechtigkeit das Urteil vorbehalten ist und in dieser Gerechtigkeit die Welt regiert. Für die evangelische und auch

lutherisch geprägte Ethik eines Dietrich Bonhoeffer oder eines Ernst Wolf und Hans Joachim Iwand bleibt dieser Zusammenhang grundlegend.⁸ Es geht in dieser politischen Ethik nicht um die Existenz des Politischen als solchem, sondern um die Präsenz Gottes, der die Welt regiert, worin Menschen Trost und Vertrauen finden. Dieses Vertrauen zu erschließen und zu zeigen, wie darin eine politische Ethik der Gewaltfreiheit gründet, ist die Aufgabe der Theologie. Wenn also nach theologischen Quellen zur Überwindung der Gewalt gefragt wird, dann ist die Tradition dieser politischen Theologie in den Blick zu fassen, die Gewaltfreiheit darin bestehen sieht, wie Menschen der Präsenz Gottes, in seinem Regieren und Walten, gewärtig sind.

Im Aaronitischen Segen, der den Israeliten zugesprochen werden soll, wird von Gott, dem Herrn Israels, gesagt – und dabei sind wir bei der politischen Theologie: „ER setze Dir Frieden.“⁹ Dies kann auch übersetzt werden mit: „Er, Gott, stifte Dir Frieden.“ Frieden ist oder wird nicht irgendwie gegeben, Frieden wird von Gott seinem Volk eingestiftet. Mit dem Frieden Gottes zu beginnen heißt, auf Gottes Gegenwart zu setzen und diese nicht jenseits, hinter allem Geschehen, oder auch nur in einer unbestimmten Zukunft zu suchen, vielleicht als die perfekte Ordnung, der gegenüber jetzt manches Unfriedsame hingenommen werden muss. Diese Aspekte einer biblisch verwurzelten politischen Theologie bilden den Zusammenhang, in dem sich eine theologisch reflektierte politische Ethik bewegt, wenn sie denn überhaupt mit ihren Quellen kommuniziert. Stanley Hauerwas hat im Anschluss an Yoder festgehalten: „Am Anfang war der Friede“ und ebenso mit Yoder: „Die Kirche ist nicht nur politisch, sondern sie steht für die Polis ein.“ Das richtet sich gegen jene politische Theorie, die – etwa auch in der Bestimmung der Aufgabe des Staates (nach Röm 13) – damit einsetzt, dass das Politische (der Staat) nötig ist, weil immer schon Gewalt droht, weil immer schon und immer wieder neu ein Freund-Feind-Verhältnis gegeben ist, und dieses als Angelpunkt oder Ursprung des Politischen gesehen wird. Dieses dreht sich schließlich vor allem um die Garantie von Sicherheit und Abgrenzung der eigenen Macht- und Rechtsposition.¹⁰

Im Blick auf Gottes zuvorkommendes politisches Handeln – wie es in der Sendung Jesu hervortritt – gehen Yoder und Hauerwas von der christlichen Gemeinde oder Kirche und den von ihr gelebten und zu lebenden *Praktiken* des Friedens aus.¹¹ Sie bewegen sich selbst – wie Hauerwas in „Resident Aliens“ ausführt – in einer realen Geschichte und mit ihr in einer bestimmten Tradition, die in einer bestimmten Kirche lebendig ist. Diese

Tradition besteht in ihren Praktiken, in denen das christlich-kirchliche Leben besteht: dazu gehört die Sündenvergebung, die Taufe, die Feindesliebe, das Gebet um den Frieden Gottes. Theologie hat dieser Tradition zufolge dort einzusetzen, wo Menschen im Medium dieser Praktiken in Gottes Geschichte hineingenommen sind, also mit Gottes Volk und mit seiner Kirche. Angelpunkt ist damit nicht diese oder jene „Begründung“ oder „Grundlegung“ für eine Ethik, sondern diese real existierende Loyalität.¹² Theologie ist deshalb immer schon politische Theologie und als Christ leben heißt, immer schon eine politische Figur in einer politischen Gemeinschaft sein, die ihren besonderen Weg im Leben mit Gott geht. Gemeint ist hier nicht diese oder jene historisch gewordene Kirche, sondern die Kirche Jesu Christi. Und jede Kirche ist gefragt, inwiefern sie dazugehört, weil sie sich auf demselben Weg befindet. Mit der Berufung des Volkes Gottes und mit der Berufung der Gemeinde – mit dieser politischen Aktion – setzt immer neu die politische Ethik ein. Von der christlichen Gemeinde und den Christen ausgehend geht es zuerst darum, was diese kennzeichnet, was sie praktizieren und leben und so bezeugen und in die Welt tragen – und von „Welt“ ist auf das Volk Gottes hin und auf diese Kirche hin und zu reden. Die christliche Kirche, die sich berufen wissen darf, das neue Gottes-Volk zu sein (1 Petr 2,9) und die Christen, die ihr zugehören, stehen in der Geschichte der Politik, die mit Jesus begonnen hat. Sie gehören in diese messianische und damit politische Geschichte und in keine andere. Das Politische ist nicht ein Thema unter anderen, sondern genuiner und erster Bewegungsraum des christlichen Glaubens und so auch der Theologie und der theologischen Ethik.

Die Praktiken des Friedens und die Kirche als polis

Worin besteht der Vollzug des – politischen – Lebens dieser christlichen Gemeinde? In den Blick zu fassen sind alle ihre Praktiken, in denen sich ihr Leben vollzieht, und dann gewiss auch die besonderen, ausdrücklichen Friedenspraktiken.¹³ In der traditionellen Dogmatik finden wir hier die *Kennzeichen der Kirche*: das Beten, das Hören des Wortes Gottes, das Feiern des Abendmahls – und noch weitere Praktiken, die das Christenleben ausmachen, wie das Vergeben oder die Liebe zu den Feinden.¹⁴ In diesen Kennzeichen tritt hervor, wie die Christen in ihrer kirchlichen Gemeinschaft mit Gott und aus Gott leben. Kirche ist also nicht durch das definiert, was sie repräsentiert, sondern durch das, was sie immer neu in

Gottes präsenten Wirken versetzt sein lässt. Die Praktiken sind zugleich als politische zu sehen, die – so ist das Politische hier zu bestimmen – das Zusammenleben tragen und ausmachen. Die Christen sind auf diese Weise per se nicht nur Christenmenschen, sondern Christenbürger.¹⁵ Diese Lebensform schließt in jeder Hinsicht Gewaltlosigkeit ein.

Frieden ist dementsprechend nicht ein Zustand, der irgendwie herzustellen wäre, er bezieht sich auf keine politische Utopie, sondern besteht darin, dass bestimmte Praktiken beständig ausgeübt werden. Diese Praktiken haben ihre Quelle darin, dass sich Menschen dem Wirken Gottes, seiner Vergebung, seiner Stiftung des Friedens anvertrauen. In diesem bestimmten Tun wird das Wirken Gottes präsent: in der Sündenvergebung, die von Gott empfangene Vergebung, im gerechten Urteil, das von Gott empfangene gerechte Urteil, in der Feindesliebe, die von Gott erfahrene Liebe. Dieses Vertrauen auf Gottes Wirken macht das Politikum aus. Es ist nicht in der Differenz oder im Zusammenspiel von individuellem Glauben und Gemeinschaft zu deklinieren – das ist die Logik einer liberalen Konstruktion, die dieser Logik der Politik Jesu entgegenläuft – sondern in dieser Form des Lebens mit Gott.

Dolf Sternberger fragt: „Sollen wir den Frieden – den Bürgerfrieden wie den Völkerfrieden – als die Abschaffung und Überwindung, als die Negation der Politik deuten oder, im Gegenteil, gerade als ihre Vollendung?“¹⁶ Diese Alternative ist fragwürdig, wenn Vollendung etwa die Vollkommenheit eines Zustandes meint und nicht einfach den Vollzug einer immer präsenten Praxis, die das Zusammenleben ausmacht und trägt. Das Ziel ist – in Übereinstimmung mit entsprechenden politischen Theorien – darin zu sehen, dass Menschen nicht um ihren Platz oder ihre Rechte kämpfen müssen. Dafür einzustehen ist das Kennzeichen des Politischen. Dafür steht (etwa bei Aristoteles) zugleich und grundlegend die Praxis der Gerechtigkeit ein – als eine ausgeübte, praktizierte Gerechtigkeit, als ein Urteilen in Gerechtigkeit¹⁷ und ein entsprechendes Tun. Bei Aristoteles erscheint Gerechtigkeit als Tugend.¹⁸ Dies ist jedoch nicht die einzige Form von Gerechtigkeit. In der biblischen Tradition ist Gerechtigkeit die Ausübung einer Gemeinschaftstreue (Loyalität), die darauf gerichtet ist, dass niemand aus dem Zusammenhang des Rechts und des rechten Urteils herausfällt.¹⁹ Entscheidend für das Politische ist, dass das Zusammenleben nicht auf Kampf beruht, sondern auf den gemeinsamen Praktiken. Diese sind hier mehr als formal, mehr als prozedural bestimmt.

Yoder und Hauerwas haben von politischen Praktiken gesprochen. Aber zugleich ist von mehr die Rede: die Kirche, die christliche Gemeinde kommt mit diesen Praktiken als politische Gemeinschaft ins Spiel. Genau kommt sie als die *einzig*e politische Gemeinschaft ins Spiel, in der Christen leben und sich betätigen. Die christliche Gemeinde ist ihre Polis. Wo die politischen Praktiken sind, ist die Polis.²⁰

„Pazifismus“ ist daher, wie Hauerwas argumentiert, keine Position oder Haltung, die die christliche Ethik zu begründen hätte, sondern Pazifismus kennzeichnet die Praktiken im Leben der Gemeinde. Darin gewinnt die Rede von der „Polis“, auf die Kirche bezogen, ihre Bedeutung: sie ist *Ort* des – friedlichen – Zusammenlebens.²¹ Insofern ist dies tautologisch: wer Frieden sagt, meint politisches Zusammenleben und umgekehrt. Hier ist Politik nicht machtvolleres gemeinsames Handeln (Hannah Arendt) oder Durchsetzung eines Willens für alle (Max Weber), auch nicht die Behauptung gegen den immer mit-präsenten Feind (Carl Schmitt), sondern Politik besteht in der Ausübung von Praktiken, die dem entsprechen. Dies unterscheidet sich von einem Kommunitarismus, der womöglich ohne die *politische* Vermittlung von Gemeinschaft spricht. Hier tangieren wir die politische Theorie – und befinden uns zunächst durchaus auch in der Nähe von Aristoteles: er beschreibt das Politische als eine gute, glückliche Form des Zusammenlebens, die Frieden impliziert. Politisch zusammenleben heißt, miteinander zurechtkommen. Aristoteles hat dies jedoch nicht auf Praktiken bezogen, sondern auf Tugenden.²² Freilich stellt sich hier schon die Frage, wo diese Polis, die *Politia* zu finden ist.

Yoder und Hauerwas haben in den Blick gerückt, dass die christliche Gemeinschaft berufen ist, für diese Polis einzustehen. Diese Ekklesiologie sieht die Kirche im politischen Zusammenhang mit Israel, dem Volk Gottes. Um das eine bestimmte Volk Israel herum und auf dieses bezogen, spricht das Alte Testament auch von den Völkern, von diesem einen Volk aus kommen die anderen Völker (per Analogie?) in den Blick. Die biblische Tradition hat die Zuordnung von Volk und Völkern nicht als eine Theorie oder als Konstruktion entwickelt, sondern als Explikation des rettenden und bewahrenden Handelns Gottes gegenüber *allen* Menschen. Die Völker sind ebenso wie die ganze Schöpfung (Röm 8) nicht aus Gottes Geschichte herausgefallen. Diese politisch-theologische Sicht der Dinge hat davor bewahrt, eine für sich stehende Theorie der Nationen oder der Völker zu entwerfen, in der womöglich jedes für sich eine politische Theo-

logie hat. Vielmehr ging es darum, in der begründeten Hoffnung auf das zu bleiben, was Gott mit *allen* Menschen vorhat. Diese sind nicht anders vor Augen als dadurch, dass sie in Gottes Geschichte erscheinen und in dieser Geschichte vorkommen: in der Völkerwallfahrt zum Zion ebenso wie im Missionsbefehl: „gehet hin in alle Welt“.

Gleichwohl ist das Reden von Gottes Handeln fokussiert auf das von ihm berufene Volk – um dieses Volk dreht sich alle Politik. Hier kann die politische Theologie als Ekklesiologie ansetzen. Die Praktiken, in denen sich christlich-kirchliches Leben vollzieht – wie die Sündenvergebung und die Feindesliebe – machen das politische Leben des neu berufenen Volkes aus. Die Kirche kann auch als *ecclesia congregatio* gesehen werden, als die Versammlung derer, die Gottes Wort hören und Gottes Handeln preisen und ihn als Herrn anrufen. Auf diese Weise ist die Verheißung einer – neuen polis – an die Kirche übergegangen. Wir sind damit im Paradigma einer *politischen Ekklesiologie*. Es tritt für die politische Theologie ein. Nicht weil die Kirche Gottes Regentschaft repräsentiert²³, sondern weil sie in seiner Erwartung die Praktiken ausführt, die zu ihm gehören, steht sie für die polis ein. Dies gilt auch für Israel: es ist Volk Gottes als ein gottesdienstliches, ein Volk das hört und betet, eine Versammlung, die Gott lobt und Gottes Wort hört und Gott anruft.²⁴ Die Frage ist, inwiefern diese politische Ekklesiologie die politische Theologie wirklich ersetzen kann – und welche politische Ethik sich daraus ergibt.

Kirche als Polis für alle?

Wenn die Kirche selbst als Polis (als die alternative, die wahre und einzige Polis) erscheint²⁵ – in den Praktiken, die den Frieden ausmachen und vollziehen – dann scheint die Frage jedenfalls offen, wie das Zusammenleben *aller* Menschen aussieht, die sich nicht als Glieder der Kirchen-Polis verstehen. Geht es in Folge dessen darum, alle Menschen in das Tun der Christen zu ziehen, so dass sie die Friedenspraktiken mitvollziehen oder sich zumindest diese gefallen lassen? Oder: wie ist die – politische – Beziehung zu „allen Menschen“ in der Perspektive dieser politischen Theologie? Kommen hier noch spezifisch politische Praktiken dazu, vielleicht solche der Gerechtigkeit? In welchem Verhältnis stehen diese zur missionarischen Kirche, wie sie in dieser politischen Theologie bei Yoder und Hauerwas hervortritt? Damit steht auf dem Spiel, inwiefern zur Nachfolge auch dasjenige Handeln gehört, das für andere Gerechtigkeit schafft und bewahrt.²⁶ Auch O'Donovan spricht in Bezug auf die Kirche von der

Mission, in seiner Sicht wird jedoch das Politische einer Polis übertragen, deren Aufgabe eine eigene, spezifische ist: nämlich dem Unrechten (wrong) zu wehren, recht zu urteilen und entsprechend zu handeln. Dies ist dann die besondere politische Praxis.

Politischer Frieden – und „Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens“

Es muss nicht eine Zwei-Bereiche-Theorie (oder eine andere Theorie eines Gegenübers²⁷) sein, die dafür eine Systematik bereitstellt, aber die Frage ist gleichwohl, von welchem Frieden wir sprechen. Die Frage ist, inwiefern dieser Friede, wenn er „politischer Frieden“ heißt, Friede für *alle* Menschen, Friede auf Erden sein muss.²⁸ Die Polis ist dann der Ort des Zusammenlebens aller Menschen, der Ort, an dem es entscheidend und ausdrücklich darum geht, dass *alle* Menschen in Frieden miteinander leben – nicht in einer abgegrenzten Utopia friedvoller Existenz, sondern alle einbeziehend. Ist so nicht von Gottes „Königreich“ zu sprechen, wie es Jesus verkündet hat?

Wir müssen diese Frage aufwerfen, sie kann nicht in der Rede von Kirche und „Welt“ aufgehoben werden und sie kann nicht – darin haben Yoder und Hauerwas gewiss Recht – in Bezug auf einen „Staat“ verhandelt werden, dessen spezifische oder auch prekäre Gegebenheit nicht theologisch, und das heißt von Gottes Politik und von der Politik Jesu aus, der die Kirche folgt, reflektiert ist.²⁹ Es geht um die Frage, von welcher Friedens-Polis wir reden und wer und was dafür einsteht. Es ist das Verdienst von Hauerwas und Yoder, dass sie die Frage so präsentiert und auf ihre Weise so beantwortet haben, dass sie sich unausweichlich zeigt.

Politische Ekklesiologie

Wenn die Kirche als Polis (als *die* Polis) erscheint, haben wir eine Eschatologie³⁰ vor uns, in der das Gottesreich jetzt schon, schon in dieser Zeit, präsent wird. Das Gottesreich ist die einzige, alles umfassende Polis, auf die zu setzen ist.³¹ Diese Polis hat keine andere (mehr) neben sich – hier gibt es keine „Nations“ im Plural, hier gibt es keine Vielheit und kein politisches Gegenüber.³² Damit rückt ein/das Grundproblem politischer Theorie und Ethik in den Blick: die Frage nach der menschlich-irdischen Gestalt der *politia*, die *allen* Menschen gilt.

Entscheidend ist hier bei Hauerwas und Yoder die Abgrenzung gegen jede Art der Verschmelzung von Kirche/Gemeinde und „Staat“, gegen jede Art von Konstantinismus.³³ Die eine verheißene Polis kann nicht aus einer solchen Verbindung bestehen oder hervorgehen. Der Messias kommt zur „Welt“, er kommt zu allen Menschen. Der biblische Messianismus hat eine heilsgeschichtliche, menschheitlich-politische Erstreckung: alle Menschen sollen vom Königtum Christi, von seinem Friedensreich erreicht werden. Wie kann dies zur Geltung kommen oder kann dies nur in einer negativen politischen Theologie³⁴ festgehalten werden, die kontrafaktisch die Verheißung festhält und so das politische Handeln auf Gottes Verheißung ausrichtet?

Stanley Hauerwas hat vom „Peaceable Kingdom“ her, so wie es Christen im Glauben und in der Hoffnung leben dürfen, die Ekklesiologie und mit ihr die politische Theologie entfaltet. Die Bestimmtheit der Kirche ist nicht in die Differenz von Kirche „und“ Staat oder Polis zu fassen. Sie beruht nicht (kommunitär) auf einer sozialen, sondern auf einer verheißungsvollen theologisch-eschatologischen Differenz. Diese eschatologische Differenz unterscheidet das Gottesreich und die ihm entsprechende Politik von der Welt, um des Friedens für die Menschen willen.³⁵ Von der „Welt“ ist nur eschatologisch zu reden. Sie steht nicht der Kirche gegenüber, sondern dem Gottesreich. Die Kirche steht für die Politik, die zum Reich Gottes gehört, sofern sie an dem peaceable Kingdom, an Gottes Frieden teilhat – nicht aus anderen Gründen oder aufgrund anderer Kennzeichen, etwa gar dem Kennzeichen einer unpolitischen Existenz.³⁶ Die politische Theologie geht auf diese Weise – und nur so – in der Ekklesiologie auf. Hier gibt es keine Theologie, die die Sehnsucht der Nationen (Oliver O'Donovan) auf die Erfüllung des Gottesreiches zum Gegenstand haben könnte. Hier gibt es keine Kirche, die eine Politia gegenüber hat, in der Gott regiert.

Man muss im Blick auf die theologischen und biblischen Traditionen fragen, ob dies nicht eine Einengung oder Begrenzung bedeutet. Gehen die Verheißungen für Gottes Volk, die „Kirche“ und die der künftigen Polis jetzt schon in den Praktiken der Kirche ineinander auf, so dass die Kirche als die wahre Polis erscheint? Inwiefern bricht diese Polis, das neue Jerusalem³⁷, als Kirche an und hat insofern kein Gegenüber mehr in dem, was politia heißen kann – auch kein „und“ von Christengemeinde und Bürgergemeinde?

Das andere Paradigma – das politisch-theologische

Es geht hier – eschatologisch – um ein anderes Paradigma des Politischen, nicht nur oder überhaupt nicht um die Erfüllung des Politischen. Es ist das Paradigma der einzigartigen Katholizität und Universalität der *politia*. Und diese ist in der Kirche und als Kirche präsent. Die Kirche steht (positiv oder negativ) für die Präsenz der zukünftigen, neuen, weil universalen und katholischen Polis. Ihre politische Pointe besteht darin, dass ihre Praktiken alle Menschen teilen und so der Ort des Zusammenlebens für alle ist, was kein Staat, keine Polis kann, der immer eine Vielheit von Staaten um sich hat – und der eine Kirche oder Christengemeinde gegenüber hat.

Die *politia* Gottes ist freilich – wenn wir der von Yoder und Hauerwas erinnerten Tradition folgen – nicht zu realisieren, aber auch nicht abzubilden, nicht repräsentativ oder symbolisch darzustellen. Sie ist stattdessen in den Praktiken der Kirchen-Christen präsent, sie ist in diesen Praktiken lebendig. Dies ist der alles tragende Angelpunkt dieser politischen Theologie, die als politische Ekklesiologie erscheint. Die umfassende Polis besteht darin, dass alle Menschen sich diesen Praktiken anschließen, so wie sie jetzt schon in der Kirche präsent sind. In diesem Sinn ist von einer großen Gemeinschaft zu reden, die so und nicht anders lebt: A community of Character (Stanley Hauerwas). Das kommende Gottesreich kann weder konstantinisch herbeigeführt werden (das ist selbstverständlich) noch ein „politisches“ Gegenüber haben. Es ist einzig, allumfassend und es ist eine politische Realität, bestehend aus den Praktiken, die hier und jetzt ausgeübt werden.

Weil diese Praktiken jetzt das Politische ausmachen, tritt die Kirche als neue Polis in die eschatologische *Geschichte* (story) ein – eine andere Geschichte gibt es nicht, auch keine, die Kirche und Welt umgreift – die Geschichte Gottes geht einzig mit seiner Kirche/Polis weiter. Die real existierenden Staaten oder Nationen sind kein (systematisch äquivalentes) Gegenüber, sie zählen nicht in dieser Geschichte: so kann Hauerwas „Against the Nations“ schreiben – und dies ist eine andere Logik als diejenige, die Oliver O’Donovan als „Desire of the Nations“ in den Blick gerückt hat. Und doch sind wir bei beiden auf der Grund-Linie von Augustins Gottesstaat. Sie verschränkt sich bei Yoder und Hauerwas mit der biblischen von der Politik Jesu. Sofern aber doch auch die Nationen in der einen Politik Gottes, die der Jesus-Politik folgt, aufgehoben sind, kann Yoder „For the Nations“ schreiben.

Wird es zur Bestimmung des Politischen ausreichen, von den Praktiken zum Frieden zu sprechen, wie sie in der Kirchen-Polis ausgeübt werden? Wir müssen fragen, was die Kennzeichen einer *Polis* sind, wenn die Kirche für die Polis eintreten soll. Was kann in dieser Logik die Aufforderung Jeremias bedeuten, die John Howard Yoder deutlich in den Blick gerückt hat: „Suchet den ‚Schalom‘, der Stadt“ – in Luthers Übersetzung: „Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7).

Bleibt man bei dem ekklesiologisch-politischen Angelpunkt des politischen Zeugnisses, dann stellt sich die Frage, was dieses Zeugnis für die „Welt“ bedeutet, so unbestimmt „Welt“ ist, die von da aus in den Blick kommt. Wichtig ist bei Yoder und Hauerwas, dass es nicht um eine Kirchen-Polis geht, die Gottes Frieden repräsentiert³⁸, sondern um die Präsenz des Friedens im Leben mit Gott für die Welt. So ergibt sich als die entscheidende Frage, was mit der „Welt“ geschieht, in die die Kirche ihre politische Praktik hinein bezeugt – oder vielleicht gar, welchen „Effekt“ dies hat.³⁹ Wird diese Frage unangemessen sein, weil „Welt“ unbestimmt bleibt und schon gar nicht durch eine politische Theorie oder Ethik erschlossen werden kann?

Im biblischen Reden wird immer wieder gemahnt: schafft Recht und Gerechtigkeit. Dies wird besonders den Regierenden und Mächtigen gesagt. Frieden und Gerechtigkeit gehören zusammen.⁴⁰ Psalm 85 – eine Bitte um das Handeln Gottes – spricht von dem Frieden und der Gerechtigkeit, für die Gott selbst einsteht. So spricht auch Psalm 82 vom Eingreifen Gottes, der die Mächtigen auffordert, Recht zu schaffen.⁴¹ Damit ist nicht ein politischer Bereich in den Blick zu fassen, der von einem kirchlichen oder religiösen zu unterscheiden ist: Zu unterscheiden ist vielmehr, wie Hauerwas unterstreicht, einzig und allein rechte und unrechte Politik, eine Politik der Gerechtigkeit und ihr Gegenteil. Das ist eine ethische Unterscheidung, nicht etwa die Unterscheidung zwischen einer Politik, die glaubt, sich auf Gott berufen zu können und einer anderen. Der Gott, der die Mächtigen ermahnt, kann nicht als Berufungsinstanz gebraucht werden, sein Urteil trifft alle, nach Maßgabe dessen, was sie für Recht und Gerechtigkeit getan haben. Es geht um ihre politische Aufgabe, die hier und jetzt auszufüllen ist. „Politisch“ heißt, dass Gerechtigkeit allen gilt, die hier und jetzt, auch über Grenzen hinweg, zusammenleben. Diese politische Ethik ist durchaus getragen von einer politischen Theologie, nach der Gott selbst direkt für rechte Regentschaft sorgen muss, weil die

Menschen versagen. Rechte und unrechte Politik dividiert sich aber nicht nach der Differenz von Gottes Politik und Menschen-Politik, die Menschenpolitik soll durchaus dem Wirken Gottes entsprechend gerecht und recht sein können. Wenn Yoder zwischen dem „kingdom“ und „our kingdom“, zwischen „the politics of rebellious mankind“ und einer Politik, die sich vom „spirit of God“ leiten lässt, unterscheidet, dann zielt er eben darauf, dass es eine solche, von Gott geleitete und regierte Menschenpolitik gibt.⁴² Die Unterscheidung zwischen rechter und unrechter Politik ist eine ethische, sie setzt auf Seiten der Menschen darauf, dass sie rechte Politik treiben können, wenn sie sich nicht selbst als die Herren aufspielen, wenn sie nicht in diesem Sinn Rebellen gegen Gott sind. Sie können Gott nicht die Herrschaft und das Urteil streitig machen wollen, eben auch nicht, indem sie sich auf ihn berufen und an seiner Statt handeln. Hier verläuft die entscheidende Grenze zwischen einer falschen, abgründig gefährlichen religiösen Politik und einer politischen Theologie, die einer solchen angemessenen Politik entgegentritt und eine politische Ethik freisetzt.

So und nicht anders ist auch Röm 13 zu lesen.⁴³ Die *politische Theologie* ist so mitpräsent, aber sie ersetzt nicht die *politische Ethik*, sondern zielt auf eine solche. Das ist grundlegend für die reformatorische, politische Ethik. Dies widerspricht einer politischen Theologie, die von der *Repräsentanz* von Gottes Regentschaft spricht – und dies gilt auch für die Kirche. Sie kann Gottes Regentschaft nur in den Praktiken bezeugen, die ihr entsprechen. Christen-Menschen und Christen-Bürger sind im Achten auf Gottes Regentschaft, die sie sich nicht anmaßen können, berufen, politisch zu handeln – und eben auch Frieden zu stiften. In solchen Unterscheidungen divergieren und konvergieren die Grundlinien reformatorischer und evangelischer politischer Ethik.

John Howard Yoder hat in dieser Logik thematisiert, was es für die Christen wie für das exilierte Gottes-Volk heißt, „für die Stadt den Frieden zu suchen“ (Jer 29,7). „Denn“ – so lautet die Begründung Jeremias' an die Exilierten in Babylon: „wenn die Stadt Frieden hat, dann habt auch ihr Frieden“. Yoder hat dementsprechend auch entfaltet, was die „biblischen Mandate für evangelische soziale Aktionen“ sind⁴⁴ und hat damit wiederum reformatorische Ethik nachgezeichnet. Diese zielt auf solche „guten Werke“, die auf den Nächsten gerichtet sind und von daher „gut“ genannt werden. Mit den guten Werken geht es einzig darum, dass durch sie Gottes Güte den anderen erreicht⁴⁵, nicht aber irgendwie darum, sich selbst moralisch zu positionieren. Die guten Werke gehören zu den Kennzeichen der Kirche in ihrem politischen Sinn. Yoder bemerkt: „This

community does not live unto itself. It is scattered amidst a world full of other systems. There is one system we call the 'state' ... In none of them is the kingdom near enough to realization that those signs (Kennzeichen) can be simple, unambiguous, unbroken.⁴⁶ Das politische Zusammenleben in seiner Qualifizierung muss durch die Praktiken, inklusive der Praktiken der Gerechtigkeit, gekennzeichnet sein.⁴⁷ Yoder fasst die Praktiken – entlang der Unterscheidung von rechten und unrechten Praktiken – so zusammen: „vengeance or forgiveness; domination or servanthood; rigidity or concessions; truth telling or misinformation; determination or hope; manipulation or dialogue; hierarchy or equality; ideology or objectivity; with choices of rank, violence, provincialism, race.“

Gerechtigkeit – Vorrang der Gerechtigkeit

Kommen wir noch einmal auf die besonderen politischen Friedenspraktiken zurück. Aristoteles hat uns deutlich gemacht, dass politisches Zusammenleben in einem qualifizierten Sinn ein Zusammenleben in Gerechtigkeit ist. Gerechtigkeit ist das Hauptkennzeichen des politischen Zusammenlebens. Gerechtigkeit ist die Form der Koexistenz von Menschen mit gleichen Rechten unter den Bedingungen der (gesellschaftlichen) Verschiedenheiten, die nicht aufgehoben werden, sofern sie nicht gegen die Gerechtigkeit stehen. Den politischen Frieden stört oder zerstört jede Form von Ungerechtigkeit. Das schließt ein, dass Gerechtigkeit das bestimmte Gute ist, das Priorität vor allen anderen politischen Aufgaben hat.⁴⁸ Gerechtigkeit muss immer wieder ausgeübt werden (siehe Psalm 82) – auch dort, wo sie schon ins Recht gefasst ist, in der Kritik des Rechts und in der gerechten Rechtssprechung. Gerechtigkeit zu üben ist – so können wir demzufolge sagen – eine Friedenspraktik wie die Vergebung oder die Feindesliebe. Sie betrifft alle Menschen. Sie ist unteilbar wie der Friede: Es kann nicht den einen Gerechtigkeit widerfahren und anderen nicht.

Stanley Hauerwas hat in seinem Aufsatz „Why Justice is a bad Idea for Christians“ argumentiert, dass Gerechtigkeit – wie Frieden – kein Zustand ist, der herzustellen ist, insofern keine „Idee“, die zu realisieren ist.⁴⁹ Eher ist Gerechtigkeit – wie bei Aristoteles – eine Tugend, eine Art und Weise der Interaktion.⁵⁰ Dies lässt sich auch in der Nähe von Emmanuel Lévinas platzieren: die Ausübung einer vis-à-vis Gerechtigkeit, die das gerechte Urteil einschließt. Die Frage ist immer – und dies ist die Schlüsselfrage überhaupt für eine politische Ethik – wie steht es mit dem jeweils Dritten, mit dem Übernächsten, der nicht direkt in die Praktik einbezogen ist. Das

schließt die Frage ein, wie die Praxis der Gerechtigkeit in Recht übergeht und wie die Ausübung von Gerechtigkeit (als Tugend?) mit dem Recht zusammengehört, das das Gerechte festhält. So gehört das Recht zur Gestalt des Friedens, die immer neu im Urteil und durch Gerechtigkeit gewonnen und eingerichtet werden muss. Oliver O'Donovan hat hierzu in seiner politischen Ethik einen eigenen Akzent gesetzt, wenn er deren Gegenstand im „Urteilen“ – in dieser politischen Praktik – sieht.⁵¹

Recht der Anderen und des Nächsten

Hauerwas spricht kritisch von der beständigen Thematisierung von „Rechten“. Er hat diejenige liberale Gesellschaft vor Augen, in der Menschen beständig damit befasst sind, *ihre* Rechte (auch ihre Religionsrechte) zu verfolgen, und in der der Schutz dieser Rechte des Einzelnen zentrale politische Aufgabe ist. Davon ist zu unterscheiden, was in anderen Traditionen das „Recht des Nächsten“ genannt worden ist. Rechte haben heißt hier, dass kein Mensch anderen ausgeliefert sein kann, sondern teilhaben muss an dem gemeinsamen, auch ins Recht gefasste Leben. Recht ist nicht identisch mit anderen Gütern oder Gemeinsamkeiten, sondern Recht ist protokollierte Gerechtigkeit. Recht ist nicht identisch mit dem, was als Sicherung von Besitztümern thematisiert wird.⁵² Recht ist das Medium, durch das der andere an der politischen Gemeinschaft prinzipiell teilhat. Vorausgesetzt ist dabei, dass Recht ein – im Prinzip – *universales* Medium ist, das über alle konkreten Gemeinschaften hinausgreift, das heißt auch über Staaten oder Nationen. Sie stehen dann nicht – souverän – über dem Recht. Bei allen bestehenden Differenzen zwischen den Staaten oder Nationen, oder anderen Gemeinschaften ist der Bezug auf das *Recht der Anderen* der Angelpunkt politischer Praxis, auch zwischenstaatlicher politischer Praxis. Auf diese zielt eine *politische Theologie*, die die Verabsolutierung menschlicher Souveränität (entsprechend Röm 13) bestreitet und stattdessen eine politische Ethik freisetzt, die in der Ausübung eines gemeinsamen, gerechten Urteils besteht.

Auch in diesem Sinn kann die Rede von der Polis eingebracht werden, sofern die Polis eine Rechtspraxis einschließt, die Gerechtigkeit wahrt. In dieser im Prinzip universalen Polis regiert niemand unmittelbar, aufgrund ursprünglicher Autorität, sondern im Medium des Rechts und des Urteils. So hat es auch die reformatorische Theologie gesehen, wenn sie von Gottes Regentschaft „durch das Recht“ ebenso wie von der Regentschaft durch sein „Wort“ gesprochen hat. In beiden Weisen der Regentschaft Gottes sind

politische Theologie und politische Ethik zu unterscheiden. So kann niemand den Ursprung des Evangeliums für sich beanspruchen und seine eigene Heilsbotschaft verbreiten wollen. Und ebenso kann niemand den Ursprung des Rechts für sich beanspruchen und sich als Souverän präsentieren. Es kann für die menschliche Rechtsfindung nur darum gehen, niemanden aus der alle umgreifenden (politischen) Rechtsgemeinschaft herausfallen zu lassen, er würde aus Gottes Regierung herausfallen. Für die biblische Überlieferung ist dies nicht nur ein kritisch regulierendes Gottespostulat, sondern dieser Gott wird mit dem Kommen Jesu präsent, der Gottes Regentschaft verkündet und praktiziert – auch gegen alle gegenwärtigen und künftigen Reichsgründer, und der das Evangelium bringt gegen alle gegenwärtigen und künftigen Heilsbringer und Heilsverwalter. Diese Momente der politischen Theologie sind von Yoder und Hauerwas in den Blick gerückt worden. Sie setzen auf eine geschichtlich fassbare politische Ekklesiologie, die für die politische Theologie einsteht. Es gibt damit keine politische Theologie mehr, die nicht durch die Nachfolge und das Zeugnis hindurchgeht. Es geht darum, wie die Christen in ihren kirchlichen Praktiken – in ihrer Praxis der Vergebung, der Feindesliebe, des Leiten-Lassens vom Geist und der daraus folgenden Friedsamkeit (vgl. Gal 5) – für die universale Polis eintreten können, die einzig in diesen Praktiken bestehen kann und darin durchaus sichtbar und fassbar erscheint.⁵³

Bleibende Unterscheidung von politischer Theologie und politischer Ethik

Die politische Ethik ist so begleitet und getragen von der politischen Theologie, die Gottes Regentschaft in den Blick rückt. So finden wir sie in den Psalmen, in der messianischen Prophetie und in der Überlieferung von der Sendung Jesu. Wir hören im Psalm: Gott allein gewährt, dass ich sicher wohne (Ps 4,9). Hier treffen wir auf Gottes Politik. Gott selbst tritt – wie wir in Psalm 82 hören – für Recht und Gerechtigkeit ein. Das Gebet, in dem Gott darum gebeten wird, ist eine Praktik (so ist mit Yoder und Hauerwas zu sagen) im Zusammenhang der politischen Theologie. Das Gebet bewahrt auch davor, dass jemand versucht, sich selbst Sicherheit zu verschaffen. So bleibt die Unterscheidung von politischer Theologie und politischer Ethik im Blick und mit ihr die Unterscheidung von Gottes Politik und menschlichem politischem Tun, nach der sich wiederum rechtes von unrechtem Tun unterscheidet. Rechtes politisches Tun verbleibt in der

Geschichte der Sendung Jesu. Die Politik Jesu ist mit seiner Sendung durch Gott verbunden (vgl. Lk 4). Die Kirche und die Christen in der Kirche mit ihren Praktiken erscheinen nicht als Ort der Repräsentation des Reiches Gottes, sondern als Ort des politischen Tuns in der Annahme der Zuwendungen Gottes und in der Erwartung des Kommens Gottes. Deshalb gibt es auch kein „göttlich autorisiertes Recht“, das Menschen zu verwalten hätten, sondern es gibt eine menschliche Rechtsfindung in der Erwartung des Urteils Gottes. Das ist ihre eschatologische Ausrichtung. Gottes vorlaufende Politik bleibt in Geltung, solange und sofern Rechtssetzung sich nicht außerhalb des gerechten Urteils stellt, das uns immer schon übergreift, sondern auch in der Kritik des bestehenden Rechts Gerechtigkeit für den anderen übt. Die Konzentration darauf macht die menschliche Gerechtigkeit aus. Gottes Urteil geht allem menschlichen Urteilen voraus – und nur dasjenige menschliche Urteilen ist recht, das der Logik dieser Unterscheidung folgt.

Der Ausnahmezustand der Gewalt – wie Gewalt ausgeschlossen ist

Doch was ist, wenn willkürliche Rechtssetzung erfolgt, wenn Menschen für sich den Ausnahmezustand reklamieren, indem sie ihr Recht keinem weiteren Urteil unterworfen sehen, oder wenn Recht verletzt wird? Der Ausnahmezustand ist der Ort der Gewalt, und umgekehrt: wer Gewalt ausübt, durch Rechtssetzung oder Rechtsverletzung, versetzt sich in den Ausnahmezustand oder reklamiert diesen für sich. Die Frage ist dann: Wird der Schutz des Rechtes notwendig, und vielleicht unbestreitbar Gewalt mit sich bringen, also dazu zwingen, den Ausnahmezustand anzunehmen?⁵⁴ Soll dies Gott und seiner Gerechtigkeit überlassen bleiben oder gehört das doch auch zu einem der Polis noch entsprechenden Tun? Es ist immer wieder gesagt worden, dass die Aufgabe einzig darin bestehen kann, denjenigen Anderen, der aus der Rechtsgemeinschaft durch Rechtsverletzung ausgestoßen worden ist, akut zu schützen und dafür und darauf begrenzt die notwendigen Gewaltmittel einzusetzen. Dies schließt nicht aus, dass jemand für sich selbst auf solchen Schutz verzichten kann, was durchaus eine politische Angelegenheit ist⁵⁵ (das entspricht der These von „Resident Aliens“). Es ist aber die eigene Backe, die einer hinhält, nicht die des Anderen. Jeder muss sich fragen lassen, inwiefern er den nächsten Anderen, auch den Dritten zu schützen hat.⁵⁶ Diese Anfrage – die sich auch in Bezug auf Yoder und Hauerwas aufdrängt – ist hier zu verdeutlichen. Es geht – um das noch einmal zu unterstreichen – *bei dem Recht des Anderen*

nicht um den Besitz von Rechten und deren Sicherung oder Verteidigung, wie um den Besitz von Gütern⁵⁷, sondern darum, dass niemand aus der (universalen) Rechts-Gemeinschaft ausgeschlossen werden kann.⁵⁸ Das Recht des Anderen – als Recht – zu suchen, ist das greifbare Zeichen für die *universale* Regentschaft Gottes, der es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,43). Hier hat diejenige *politia* ihren Ort und ihre Gestalt, der diese Verheißung gilt. Sie ist der Ort, an dem die anderen ihr Recht in Gottes Gerechtigkeit finden. Für das Recht des Anderen, nicht für die eigene Rechtfertigung, gilt es einzustehen. Yoder hat sich auch auf Karl Barths Entfaltung des Zusammenhangs von „Rechtfertigung und Recht“ berufen, dies kommt hier zur Geltung.⁵⁹ Für das Recht des Anderen einzustehen kann nicht wiederum andere ausschließen; hier kann nicht Recht gegen Recht stehen. Es kann keinen Ausnahmezustand der Gewalt geben, sondern einzig eine schützende Gewalt, die dem rechten Urteil folgt, das prinzipiell nicht den eigenen Rechtsbesitz gegen andere behauptet.

Die *politia* bleibt so in der vertrauensvollen Annahme der Gottes-Regentschaft, der Gegenwart seiner Gerechtigkeit, wie gebrochen auch immer.⁶⁰ Hier beginnt die politische Ethik: Sie hat mit der Frage zu tun, wie Christen Friedenspraxis und Friedenspoiesis (Mt 5) in die „Welt“ tragen können. Diese Praxis vollzieht sich auch im Medium des Rechts. Dies schließt dann auch die recht-schützende Gewalt ein, die gleichermaßen im Medium des Rechts verbleibt. Daraus folgt aber nicht einfach „rechtmäßige Gewalt“, sondern die rechtsschützende Gewalt bleibt der Grenzfall, in dem der andere in seinem Recht jetzt und hier Schutz findet.⁶¹ Christen können den Rechtsschutz nicht einem Staat überlassen, mit dem sie nichts zu tun haben – dies wäre eine fragwürdige Zwei-Reiche-Lehre. Es geht um den akuten Schutz des Anderen gegenüber der Gewalt durch Rechtsschutz, der selbst ins rechte Urteil gebunden ist. Darauf reduziert sich dann auch die ganze – durchaus ethische – Überlegung, die damit nicht den universalen Rechts-Frieden relativiert, sondern voraussetzt und nach seiner sichtbaren Bewahrung verlangt. Zwischen der Praxis des rechten Urteilens, des darin gebundenen Rechtsschutzes und den Friedenspraktiken gibt es so durchaus eine Kontinuität, die nicht einfach auf freischwebenden Kompromissen beruht. So weit ist diejenige Friedensethik, die auf die Friedenspraktiken setzt, mit der Aufgabe des Rechtsschutzes zu verbinden – ohne ihre Logik zu verlassen. Im Gegenteil: sie kann eben diese Aufgabe umso deutlicher machen als sie auf das Tun des Friedens setzt.

In der gleichen Logik ist zu sagen: Krieg kann kein Mittel zu irgendeinem Zweck sein.⁶² Wo Krieg diejenige Gewalt, die Recht bricht,

abwehren soll, ist Krieg als ethisch unausweichlich angesehen worden.⁶³ Krieg zur Abwehr von Recht verletzender Gewalt steht dann in teilweiser Analogie zu polizeilicher Gewalt. Sofern eine politische Gemeinschaft Krieg führt, wird freilich eine Gemeinschaft vorausgesetzt, wie sie in keine politische Theologie passt. Keine politische Gemeinschaft kann selbst – für sich – den Ausnahmezustand reklamieren. Es muss immer schon Recht (und nicht etwa nur Rechtfertigungen) für *alle* vorausgesetzt sein, aus dem auch keine Gemeinschaft ausbrechen kann. Darin ist die politische Bedeutung der Geltung von deklarierten Menschenrechten zu sehen und daraufhin ist die Logik der Rede vom „gerechten Krieg“ zu durchdenken. Der Ausnahmezustand bleibt Gott vorbehalten. Krieg verliert dann die Analogie zur Polizeigewalt, wenn kriegerische Gewalt aus dem Ausnahmezustand und nicht innerhalb der Rechtsgemeinschaft eingesetzt wird. Dieses Eingebundensein aber bedeutet nicht umgekehrt, dass der Krieg *ultima „ratio“* der Politik ist; er ist vielmehr ihr Ende.

So muss immer alles getan werden, um innerhalb der politischen Praxis zu bleiben. Für das Recht des Nächsten einzutreten trägt die Verheißung der Friedensstiftung. Insofern geht es um eine ethisch gebrochene politische Theologie, wie sie durchaus den Praktiken entspricht, die Christen in die Welt zu tragen haben. Es ist eine Ethik der guten Werke: sie schafft Recht den Armen, schafft Recht den Witwen und Waisen. Diese Art von Friedensstiftung ist jedem möglich: auf dem Wege der Ausübung der Gerechtigkeit. Dazu gehören alle Praktiken des Friedensvollzugs der Christen, und dies sind solche, die allen zu tun möglich sind: „Selig sind die Frieden stiften ...“.

Resümee

Wenn wir nach theologischen *Quellen* für die Überwindung der Gewalt suchen, dann sind sie in diesen Traditionen zu finden, wie sie durch Yoder und Hauerwas in den Blick gerückt und artikuliert worden sind. Mit diesen Traditionen stimmt auch die reformatorische Ethik in ihrem besten und recht verstandenen Sinn überein. „Quelle“ ist hier in einem spezifischen Sinn zu verstehen: es sind nicht diese oder jene geistesgeschichtlichen Quellen oder Denktraditionen, sondern es sind damit Quellen gemeint, in denen hervortritt, worin Christen ihr Lebensvertrauen setzen dürfen. In diesem Sinne sind es Quellen, aus denen politische Theologie und Ethik lebt, nicht nur eine mehr oder weniger gut fundierte Überzeugungsbasis. Es geht zentral darum, wie Menschen auf die Regentschaft Gottes und

seine Verheißungen vertrauen und was der Vollzug dieses Vertrauens ist. Das ist das Thema einer politischen Theologie und Ethik, die von Gottes Regentschaft spricht und die menschlichen Aufgaben davon getragen sieht und zugleich davon unterscheidet. Yoder und Hauerwas haben in Verbindung mit kirchlichen Traditionen, in denen sie verwurzelt sind, diese grundlegende Tradition politischer Theologie in ihrer Bedeutung für eine Friedensethik hörbar gemacht. Sie haben damit die Quelle christlicher Friedensethik lebendig werden lassen, die quer durch andere, weitere theologische Traditionen verläuft, wie etwa auch die lutherische oder die augustinische.⁶⁴ Hier kreuzen und treffen sich diese Traditionen und zeigen den Weg zu einer gemeinsamen Friedensethik.

ANMERKUNGEN

- ¹ Zu John Howard Yoder und die mennonitische Tradition siehe: *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003.
- ² Zu Stanley Hauerwas siehe: *Reinhard Hütter*, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart, Neukirchen 1993, und *Arne Rasmussen*, The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Lund 1994; siehe auch *Jeffrey Stout*, Democracy and tradition, Princeton, N.J., Oxford 2004, bes. 140–161.
- ³ *Yoder*, The Politics of Jesus. Vicit Agnus noster, 2. ed., Grand Rapids, Michigan 1994; deutsch: Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981 (1. Auflage).
- ⁴ *Yoder*, The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel, Notre Dame, Indiana 1984; *Yoder*, For the Nations. Essays Evangelical and Public, Grand Rapids, Michigan, Cambridge 1997.
- ⁵ *Hauerwas*, The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame/London 1983; deutsch: Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, eingeleitet und hg. von *Reinhard Hütter*, Neukirchen 1995.
- ⁶ *Hauerwas*, Against the Nations. War and Survival in a Liberal Society, [1988], Notre Dame 1992.
- ⁷ *O'Donovan*, The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology, Cambridge/New York 1996; The Ways of Judgement (Bampton lectures; 2003), Grand Rapids, Mich., Cambridge 2005.
- ⁸ Siehe dazu insgesamt: *Hans G. Ulrich*, Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik, Münster 2005.
- ⁹ Num 6 – nach der Übersetzung von Martin Buber.
- ¹⁰ Siehe dazu *Stanley Hauerwas*, *William H. Willimon*, Resident Aliens. Life in the Christian Colony, Nashville 1989.
- ¹¹ Zur Entfaltung siehe bei *John Howard Yoder*, Body Politics. Five Practices of the Christian Community before the watching World, Nashville, TN 1992. Yoder nennt als Praktiken z.B.: Binden und Lösen, Brotbrechen, Taufe, Gemeinschaft mit Charismen. In ihnen lebt die christliche Gemeinschaft in ihrer leiblichen, sichtbaren Gestalt gegenüber der Welt, die sie beobachtet.
- ¹² *Dietrich Ritschl* hat diesen Aspekt ganz besonders in den Blick gerückt.

- ¹³ Diese Beschreibung geht somit nicht in die Richtung einer „kommunitaristischen“ Fassung der christlichen Gemeinde, sofern damit gemeint ist, dass sich die Gemeinde als Gemeinschaft und um Gemeinschaft zu sein konstituiert. Vielmehr ist sie als die Gemeinschaft derer zu verstehen, die sich von Gottes Handeln, von Gottes Frieden erfassen lassen und ihm entsprechend leben.
- ¹⁴ Siehe dazu die abgewogene Interpretation von *Fernando Enns* zu dem Topos bei *John Howard Yoder*, Friedenskirche in der Ökumene, a.a.O., bes. 167–176. Zur Gestalt und den Kennzeichen der Kirche nach John Howard Yoder siehe die Zusammenfassung: S. 171. Zu den Kennzeichen der Kirche siehe auch: *Martin Luther*, Von den Konziliis und Kirchen [1539], in: *Ausgewählte Werke*, hg. von *H. H. Borchardt*, *Georg Merz*, Bd. 7, München 1963; siehe dazu: *Reinhard Hüter*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, 1997.
- ¹⁵ Siehe: *Bernd Wannenweisch*, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger, [Political Worship: Ethics for Christian Citizens, 2004], Stuttgart 1997.
- ¹⁶ *D. Sternberger*, Die drei Wurzeln der Politik, Frankfurt/M. 1978. Zur Auseinandersetzung mit Sternberger siehe: *Wolfgang Lienemann*, „Eschatologik“ als Antipolitik?, in: *Alles in allem: Eschatologische Anstöße*. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, hg. von *Ruth Heß* und *Martin Leiner*, Neukirchen-Vluyn 2005, 409–425.
- ¹⁷ *Oliver O'Donovan* hat dies als den Angelpunkt des Politischen in den Blick gerückt: *Oliver O'Donovan*, *The Ways of Judgement*, a.a.O.
- ¹⁸ *Hauerwas* spricht aber von bestimmten Praktiken, nicht von Tugenden, so nahe er einer Tugendethik steht.
- ¹⁹ Siehe z.B. Psalm 82 – im Einzelnen siehe dazu: *Ulrich*, *Wie Geschöpfe leben*, a.a.O.
- ²⁰ Siehe *Hauerwas*, *Resident Aliens*, a.a.O.
- ²¹ *Stanley Hauerwas*, *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, Grand Rapids, Michigan, 2004.
- ²² *Hauerwas* hat zunächst auch diese Spur, auch zusammen mit *Alasdair MacIntyre* besonders verfolgt, doch dann auch deutlich gemacht, dass es insgesamt nicht um eine Tugend-Ethik geht, sondern eben um diese politische Ethik. Siehe *Alasdair MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. von Wolfgang Rhiel, Frankfurt/M. 1987.
- ²³ *O'Donovan* hat von der Kirche als einer sakramentalen Gemeinschaft gesprochen und auch davon, dass die Kirche das Reich Gottes „repräsentiert“: *The Ways of Judgement*, a.a.O., 292. Damit sind wir in einer durchaus anderen Logik.
- ²⁴ So besonders eindringlich *Oliver O'Donovan*, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge, UK, 1999. Bei ihm ist die Analogie zur Polis im Kennzeichen des Gehorchens zu fassen. „Gehorchen“ ist biblisch kaum auszuweisen. Das hebräische „Hören“ muss nicht so übersetzt werden: es geht darum, was Gottes Wort wirkt. Insofern gehört dann auch das Gehorchen nicht zu den Praktiken, auf die Bezug zu nehmen ist.
- ²⁵ Siehe *Arne Rasmussen* – man kann seiner Beschreibung weitgehend folgen.
- ²⁶ Diese Rückfrage ist immer wieder in der Diskussion zwischen lutherischen und mennonitischen Theologen aufgekommen, wie bei *Fernando Enns*, *Friedenskirche in der Ökumene*, a.a.O., zu erfahren ist.
- ²⁷ Siehe *O'Donovan* zu der Theorie von den zwei Autoritäten. Die Zwei-Regimenten-Lehre ist nicht in einer solchen Theorie verankert. Sie bezieht sich auf den einen Gott in seinem unterschiedlichen und vielfältigen Handeln.
- ²⁸ S.o.: Polis ist nicht abgrenzend als „Nation“ und im Plural zu denken. Dennoch geht es um eine bestimmte Polis und nicht um eine universale Menschengemeinschaft. Diese Polis, die *politeia*, hat ihr Gegenüber in der Kirche. Eine andere Frage ist, ob diese Polis im Plural zu denken ist: im Sinne von Feind und Freund (das Problem „Carl Schmitt“).

- ²⁹ Siehe dazu auch die Auseinandersetzung von *Stanley Hauerwas* mit *Richard Neuhaus*, *The Reality of the Church. Even a Democratic state is not the Kingdom*, in: *Stanley Hauerwas*, *Against the Nations*, a.a.O., 122–130.
- ³⁰ Siehe *Hauerwas*, *Resident Aliens*, a.a.O. Er unterstreicht, dass es um diese Differenz geht.
- ³¹ Zwischen „Reich“ und „Polis“ unterscheidet *Hauerwas* nicht.
- ³² Das ist das von *Carl Schmitt* thematisierte Problem. Siehe zu *Carl Schmitt*: *Norbert Campagna*, *Carl Schmitt. Eine Einführung*, Berlin 2004.
- ³³ Siehe dazu auch: *Wolfgang Lienemann*, *Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*, Göttingen 2000.
- ³⁴ Siehe *Bernd Wannenwetsch* zur Politischen Theologie bei *Stanley Hauerwas*: *Bernd Wannenwetsch*, *Representing the Absent in the City*, in: *God, Truth, and Witness. Engaging Stanley Hauerwas*, hg. von *L. Gregory Jones*, *Reinhard Hütter* und *C. Rosalee Velloso da Silva*, Grand Rapids, Michigan, 2005, 167–192.
- ³⁵ Vgl. Röm 12,2: „stellt euch nicht dieser Welt (aion) gleich.“
- ³⁶ Diese ist auch nicht „spirituell“ zu nennen, wie *Hauerwas* (in *Against the Nations*, a.a.O.) mit Recht deutlich macht.
- ³⁷ Siehe *Wannenwetsch*, *Representing the Absent in the City*, a.a.O.
- ³⁸ *Oliver O'Donovan* spricht von der Repräsentanz des Gottesreiches durch die Kirche in der politischen Gemeinschaft – und hat damit, wie auch sonst ein anderes Grundmodell im Blick: in dem die politische Gesellschaft durchaus ein bestimmtes Gegenüber zur Kirche ist. Sie ist Gegenstand der politischen Ethik, siehe: *O'Donovan*, *The Ways of Judgement*, a.a.O., bes. 292.
- ³⁹ *Oliver O'Donovan* beschreibt dies für die politische Gemeinschaft, a.a.O., 291f.
- ⁴⁰ Psalm 85, 8–13: „HERR, erweise uns deine Gnade und gib uns dein Heil! Könnte ich doch hören, was Gott der HERR redet, daß er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen, damit sie nicht in Torheit geraten. Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, daß in unserm Lande Ehre wohne; daß Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen; daß Treue auf der Erde wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue; daß uns auch der HERR Gutes tue, und unser Land seine Frucht gebe; daß Gerechtigkeit vor ihm her gehe und seinen Schritten folge.“
- ⁴¹ Zu Psalm 82 siehe: *Martin Buber*, *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen*, Gütersloh/Gerlingen ²1994 und *Ulrich*, *Wie Geschöpfe leben*, a.a.O.
- ⁴² *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 228-236.
- ⁴³ Dies hat auch *Yoder* zu Röm 13 deutlich gemacht. Damit stimmen *Luthers* Auslegungen überein, auch wenn viele Interpreten eine andere, fragwürdige Ethik hier eingelesen haben.
- ⁴⁴ *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 180–198.
- ⁴⁵ Davon spricht auch Psalm 82: die Ungerechten erkennen den anderen nicht, sie nehmen ihn nicht wahr. Darin besteht ihre Ungerechtigkeit.
- ⁴⁶ *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 234.
- ⁴⁷ Hier ist auch an die Praktik der Story-Erinnerung zu denken – etwa in kritischem Bezug auf ein kollektives Gedächtnis, das wer weiß von wem hergestellt wird.
- ⁴⁸ Siehe dazu die Diskussion bei *Enns*, *Friedenskirche in der Ökumene*, a.a.O.
- ⁴⁹ Siehe *Stanley Hauerwas*, *After Christendom. How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are bad Ideas*, Nashville, Tenn. 1991. *Jeffrey Stout* („Democracy and Tradition“) geht in seiner Kritik an *Hauerwas* an dieser Pointe vorbei.
- ⁵⁰ Psalm 82:3 „Give justice to the weak and the orphan; maintain the right of the lowly and the destitute.“ (*Luther*): „Schaffet Recht dem Armen und der Waise und helfet dem Elenden und Bedürftigen zum Recht.“
- ⁵¹ Dies wird bei *Oliver O'Donovan* zum Angelpunkt des Politischen: *O'Donovan*, *The Ways of Judgement*, a.a.O.

- ⁵² Siehe *Hauerwas* kritisch dazu in *Resident Aliens*, a.a.O.
- ⁵³ Siehe dazu auch *Stanley Hauerwas*, Dietrich Bonhoeffer – Ekklesiologie als Politik, in: *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung*, hg. von *Wolfgang Schoberth, Ingrid Schoberth*, Münster 2002, 99–130.
- ⁵⁴ Siehe zur Frage des Rechtsschutzes auch *Lienemann*, Frieden; und: „Gibt es gerechte Kriege?“, in: *Kollektive Gewalt. Kulturhistorische Vorlesungen*, Bern u.a. 2006, 69–85.
- ⁵⁵ Dies hat *Hauerwas* mit Recht unterstrichen in *Against the Nations*. Zum politischen Charakter der vom Geist geleiteten Gemeinde, siehe: *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O.
- ⁵⁶ *Martin Luther* hat vielfach auf das Recht des Anderen insistiert. Das ist ein Teil der Logik der Zwei-Regimentenlehre: Gott regiert die Welt durch das Recht – wer immer dieses aufrecht erhält, wer immer dafür eintritt – Gott selbst tritt ein für dieses Recht (Psalm 82), indem er Menschen, die Mächtigen aufruft, dafür zu sorgen. Die Christen können und sollen im Zusammenleben in der Gemeinde für sich selbst Rechtsverzicht leisten, aber das Recht der anderen können sie nicht fahren lassen.
- ⁵⁷ In diesem Sinn kritisiert *Yoder* wie *Hauerwas* bestimmte Thematisierungen einer (westlichen) Proklamation von „Rechten“: vgl. *Yoder*, *For the Nations*, a.a.O., 238.
- ⁵⁸ Siehe dazu auch: *Hannah Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: *Praktische Philosophie/Ethik 2*, hg. von *Otfried Höffe, Gerd Kadelbach, Gerhard Plumpe*, Frankfurt/M. 1981, 152–167.
- ⁵⁹ Siehe dazu auch: *Hans G. Ulrich*, Erfahrung in Gerechtigkeit. Über das Zusammentreffen von Rechtfertigung und Recht, in: *Rechtfertigung und Erfahrung. Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag*, hg. von *M. Beintker, E. Maurer, H. Stoevesandt, H. G. Ulrich*, 362–384, Gütersloh 1995, 362–384.
- ⁶⁰ *Oliver O'Donovan* spricht hier von der „imperfection“, siehe: *The Ways of Judgement*, a.a.O.
- ⁶¹ Zur Frage der militärischen Intervention im besonderen siehe vor allem: *Thomas Hoppe*, Deutsche Kommission *Justitia et Pax*. Projektgruppe Gerechter Friede: Schutz der Menschenrechte. Zivile Einmischung und militärische Intervention. Analysen und Empfehlungen, Berlin 2004.
- ⁶² Dies ist gegen die insbesondere durch *Max Weber* gängig gewordene Auffassung zu sagen.
- ⁶³ Das ist unterschieden von der Logik einer „Begründung“ oder gar moralisch letztgültiger Rechtfertigung. Die Unausweichlichkeit im akuten Fall anzuerkennen, heißt immer noch dem Urteil zu folgen, dass hier – ad hoc – Recht zu schützen ist. *Hauerwas* hat immer wieder die Erwartung an die Begründbarkeit kritisiert.
- ⁶⁴ Siehe zur augustinischen Tradition die klärende und manche Deutungen zurechtrückende Interpretation von *Wolfgang Lieneman*, „Eschatologik“ als Antipolitik?, a.a.O.