

„Just Policing“ – Die Frage nach (De-)Legitimierung des Krieges muss nicht kirchentrennend bleiben



Lernerfahrungen aus dem mennonitisch-katholischen Dialog¹

Gerald W. Schlabach²

„Just Policing“ (gerechtes polizeiliches Handeln) – das ist ein Vorschlag für einen ökumenischen Dialog auf verschiedenen Ebenen, nicht eine feste Position oder ein Modell. Es geht vielmehr um die Frage, wie sich die christlichen Positionen von gerechtem Krieg und reinem Pazifismus so annähern könnten, dass sich ein neuer Horizont eröffnet, der es uns *dann* ermöglicht, klarer zu erkennen, wie die Frage der Legitimität von Kriegen aufhören könnte, kirchentrennend zu wirken. Der Hauptanlass für den Entwurf eines solchen Vorschlags war der internationale Dialog zwischen Vertretern der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Wenn die Anliegen und Beiträge einerseits der mennonitischen und andererseits der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaften jeweils schon auf größte

¹ Dieser Artikel ist die Kurzfassung eines Artikels, der zuerst unter demselben Titel im *Journal of Ecumenical Studies* 41 (2004), 409–430, erschienen ist und hier mit Genehmigung übernommen wird. Ein erster Entwurf liegt vor, in: *Ivan J. Kauffmann* (Hg.): *Just Policing. Mennonite-Catholic Theological Colloquium 2002* (Bridgefolk Series Nr. 2), Kitchener, Ontario 2004, 19–75. Ich habe dieses Material erweitert in den drei Kapiteln mit *Drew Christiansen S.J.*, u. a. in: *Gerald W. Schlabach* (Hg.): *Just Policing, not War. An Alternative Response to World Violence, Collegeville 2007*. Weitere Klärungen und Auseinandersetzungen mit Kritikern erscheinen in: *Ders.*: *Just Policing and the Christian Call to Nonviolence*, in: *Duane K. Friesen/Gerald W. Schlabach* (Hgg.): *At Peace and Unafraid. Public Order, Security and the Wisdom of the Cross*, Scottdale/PA 2005, 405–422; *Ders.*: *Just the Police Function, Then*, in: *Conrad Grebel Review* 26 (2008), 50–60; *Ders.*: *Just Policing, Responsibility to Protect, and Anabaptist Two-Kingdom Theology*, in: *Conrad Grebel Review* 28 (2010).

² Gerald W. Schlabach ist Professor für Theologie und Direktor des Studienprogramms für Gerechtigkeit und Frieden an der Universität St. Thomas (St. Paul MN), U.S.A.

Aufmerksamkeit stoßen, so hat ihr Dialog sich darüber hinaus auch für andere kirchliche Traditionen als instruktiv und möglicherweise paradigmatisch erwiesen.³

Dieser Vorschlag beruht auf der Hoffnung, dass die praktische Konvergenz zwischen der Position des gerechten Krieges und pazifistischen Positionen, zu der es in den letzten Jahrzehnten gekommen ist, anhalten wird, wenn wir weiterhin einen begrifflichen Rahmen schaffen, den die langjährigen Diskussionen zwischen Pazifisten und Verfechtern des gerechten Krieges erstaunlicherweise unausgefüllt gelassen haben. Schon dies ist diskutabel: Würden die besten Intentionen der Theoretiker des gerechten Krieges in die Praxis umgesetzt, dann würden sie nur ein gerechtes polizeiliches Handeln legitimieren, auf keinen Fall jedoch Krieg. Und wenn christliche Pazifisten in irgendeiner Weise Operationen, die begrenzte, aber potentiell tödliche Gewalt mit sich bringen, unterstützen, sich daran beteiligen oder sich zumindest nicht völlig dagegen aussprechen, dann gilt das für ein gerechtes polizeiliches Vorgehen. *Just Policing* – und *nur* ein gerechtes polizeiliches Handeln.

Krieg: Können wir Ja und Nein dazu sagen?

Praktisch versucht jede christliche Tradition, Ja und Nein dazu zu sagen. Die römisch-katholische Kirche, lange Hüterin der christlichen Tradition des gerechten Krieges, hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zumindest dem Pazifismus aus Berufung auf einer neuen Ebene Anerkennung gezollt. In den frühen 1980er Jahren haben katholische Bischöfe aus den Vereinigten Staaten von Amerika in der Schrift „Die Herausforderung des Friedens“ die Traditionen des gerechten Krieges und des Pazifismus oder der aktiven Gewaltlosigkeit als legitime christliche Antworten auf die Frage des Krieges nebeneinander gestellt.⁴

³ Vgl. Gemeinsam berufen Friedensstifter zu sein. Bericht über den internationalen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Mennoitischen Weltkonferenz 1998–2003, in: *Fernando Enns* (Hg.): Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Frankfurt a. M./Paderborn 2008, 29–132. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt. Ein mennonitischer und katholischer Dialog, in: Ökumenische Rundschau 2/2008, 222–232. Vgl. *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland*: Called Together to be Peacemakers. Bericht des Internationalen Dialogs zwischen der Katholischen Kirche und der Mennoitischen Weltkonferenz 1998–2003, Information Service 2003-II/III, Nr. 113 (2004), 111–148; *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen und Mennoitische Weltkonferenz*: A Mennonite and Catholic Contribution to the World Council of Churches' Decade to Overcome Violence. Bericht der Mennonitisch-Katholischen Konferenz, Rom, 23.–25. Oktober 2007.

⁴ *United States Catholic Conference*: The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response, Washington D.C. 1983, § 76. Vgl. auch *The United Methodist Council of Bishops*: In Defense of Creation. The Nuclear Crisis and a Just Peace. Foundation Document, Nashville 1986, 33, 88.

Historische Friedenskirchen (Mennoniten, *Church of the Brethren*, Quäker) sind zu der Überzeugung gekommen, dass auch sie „Ja und Nein“ sagen müssen, indem sie anerkennen, dass es für irgendjemanden irgendwo notwendig sein könnte, gegebenenfalls potentiell tödliche Gewalt anzuwenden, um in einer gefallenen Welt die Ordnung aufrechtzuerhalten. In den prägenden Jahren des 16. Jahrhunderts hat die „Radikale Reformation“ im Schleithemer Bekenntnis von 1527 dieser Anerkennung für die Mennoniten in einer klassischen Weise Ausdruck verliehen, indem es von „dem Schwert“ als einer „Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit Christi“ sprach: Demnach sind „weltliche Herrscher“ dazu ersehen, das Schwert „zu führen“, das „die Gottlosen straft und tötet“, aber „die Guten behütet und bewahrt“.⁵ Ausgerechnet unter den Mennoniten, die zu den größten Gegnern des „Krieges gegen den Terrorismus“ gehörten, der im September und Oktober 2001 bedrohlich am Horizont auftauchte, gab es (in den U.S.A.) viele, die dennoch über die möglichen Konsequenzen des Bekenntnisses von Schleithem nachdachten – waren sie doch auf der Suche nach alternativen, internationalen, rechtlich vertretbaren Antworten auf den Terrorismus. Antworten, die naturgemäß ein gewisses Maß an militärischer Gewalt oder Polizeigewalt beinhalten würden, um die Verbrecher zu stellen.

Die Initiative für einen *gerechten Frieden* [sic!] aus den 1990er Jahren⁶ fand unter den Verfechtern des gerechten Krieges und der christlichen Pazifismusbewegung einen breiten Konsens, weil sie die alten Diskussionen über Theorien und Kriterien ausklammerte und stattdessen *praktische Verhaltensweisen* zu formulieren suchte, die für alle Christen verpflichtend wären. Für diejenigen, welche die Lehre vom gerechten Krieg vertreten, handelt es sich dabei um Verhaltensweisen, die alle Christen ernsthaft praktizieren müssen, bevor sie in einen Krieg eintreten, wenn denn militärisches Handeln als „ultima ratio“ sinnvoll sein soll. Für Pazifisten handelt es sich um Verhaltensweisen, die ein positives Engagement erfordern, es sei denn, die Haltung der *Gewaltlosigkeit* lässt nur Passivität zu, bestenfalls Protest.

Dem einführenden Passus des Dokuments *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War* folgend, einigten sich die Teilnehmer darauf, zu den „zehn Verhaltensweisen“ auch humanitär motivierte militärische Interventionen gegen übermäßige Menschenrechtsverletzungen zu zählen; doch nicht alle

⁵ *Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes*, sieben Artikel betreffend (Schleithemer Bekenntnis); in: *Bekenntnisse der Kirche*, hg. von Hans Streubing u. a., Wuppertal 1985, 261–268, Art. 6.

⁶ Vgl. *Glen Stassen* (Hg.): *Just Peacemaking. Ten Practices for Abolishing War*, Cleveland 1998. Eine jüngere Veröffentlichung findet sich in Stassens Weiterführungen und Antworten auf Kritiker, in: *Ders.: The Unity, Realism, and Obligatoriness of Just Peacemaking Theory*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* (2003), 171–194.

waren sich sicher, dem zustimmen zu können.⁷ Eine solche Praxis eindeutig zu bejahen hätte wohl für Pazifisten Zustimmung zu einer strengen, begrenzten und somit modifizierten, aber dennoch gerechtfertigten Betrachtungsweise des gerechten Krieges impliziert.

Die Initiative für die Schaffung eines *gerechten Friedens* ist zu einem ständigen Tagesordnungspunkt geworden: Ist polizeiliches Handeln klar genug von Krieg zu unterscheiden, so dass so etwas wie polizeiliches Handeln (humanitäre militärische Intervention) möglicherweise ein Weg zur Abschaffung des Krieges sein könnte?

Die Unterschiede zwischen Krieg und polizeilichem Handeln sind beträchtlich. Zweifellos vermischen sich beide gelegentlich in einer Art und Weise, die noch genau untersucht werden muss. Die schwierigsten und wichtigsten Fälle sind jene, in denen die internationale Gemeinschaft entscheidet, dass ein Staat selbst kriminell handelt, indem er die Bevölkerung, die unter seinem Schutz steht, wie einen Feind behandelt, der ausgewiesen oder ausgemerzt werden muss. Ruanda, Bosnien, Kosovo, Sudan sind Beispiele aus jüngster Zeit, in denen die internationale Politik nicht unumstritten für militärische Operationen plädiert und damit die beiden Typen vermischt hat. Es bedeutet jedoch schon einen ökumenischen und moralischen Sieg, wenn schwierige, uneindeutige Fälle als geeignete Themen für weitere soziologische Analysen, politische Debatten und ethische Erkenntnisse benannt werden. Denn ein solches Urteil erklärt implizit alle anderen militärischen Aktionen für rechtswidrig und stärkt zugleich die internationale Rechtsordnung.

Wenn dies die Idealtypen sind, worin liegen dann die Differenzen? Gerechtes polizeiliches Handeln bedeutet darum bemüht zu sein, das Wohl der betreffenden Gesellschaft zu gewährleisten. Weil polizeiliches Handeln in die Gemeinschaft eingebettet, ihr verpflichtet und ihr gegenüber verantwortlich ist, ist es von dem Bestreben geleitet, den Rückgriff auf Gewalt so gering wie möglich zu halten. Krieg hingegen greift über eine Gesellschaft hinaus und bedroht andere Gemeinschaften und hat eine starke Tendenz, die Rechtsordnung zu brechen. Würden Pazifisten und Verfechter des gerechten Krieges⁸ die Unterschiede zwischen Krieg und polizeilichem Handeln stärker beachten, hätte das Konsequenzen: 1. Was einst als „gerechter Krieg“ (*just war*) bezeichnet wurde, würde im Endeffekt nur deshalb „gerecht“ heißen, weil es nur das

⁷ Siehe *Stassen*, *Just Peacemaking*, a.a.O., 26.

⁸ *Tobias Winright* stellt eine bemerkenswerte Ausnahme dar. Vgl. *Tobias Winright: The Perpetrator as Person. Theological Reflections on the Just War Tradition and the Use of Force by Police*, in: *Criminal Justice Ethics* 14 (1995), 37–56; *Ders.*: *Two Rival Versions of Just War Theory and the Presumption Against Harm in Policing*, in: *Annual of the Society of Christian Ethics* 18 (1998), 221–239; *Ders.*: *From Police Officers to Peace Officers, The Challenge of Policing. An Analysis in Christian Social Ethics* (Diss. University of Notre Dame 2002).

polizeiliche Handeln, nicht aber Krieg meint. 2. Pazifisten könnten ihre Berufung, alle Christen auf den gewaltlosen Weg Jesu Christi zu rufen, eher gerecht werden, wenn sie den Gesellschaften helfen, sich effektiver den Herausforderungen zu stellen, die in der Geschichte immer wieder zum Krieg geführt haben. Und 3. hätten in diesem Prozess beide praktisch und in entscheidender Weise den Krieg verworfen.

Polizeiliches Handeln und die Tradition des gerechten Krieges

Die Behauptung, dass Krieg manchmal moralisch gerechtfertigt sein könnte, erhält ihre Glaubwürdigkeit unter anderem von der Vorstellung, dass der Krieg eine Polizeiaktion sei. Wenn Kriege einmal auf diese Weise gerechtfertigt worden sind, setzt jedoch eine vielfältige psycho-soziale Dynamik ein, die Kriege immer weiter vom polizeilichen Handeln abrücken.

Die Absicht derer, die die Theorie des gerechten Krieges bewusster betrieben und vertraten, lief darauf hinaus, Gewalt auf das absolute Minimum zu beschränken – in der Erwartung einer klaren Position gegen Gewalt.⁹ Vertreter des gerechten Krieges würden den Einsatz von tödlicher Gewalt nur als eine Ausnahme akzeptieren und nur als eine Konzession an die unheilvollste Realität unserer Welt.¹⁰

Das Denken in Kategorien des gerechten Krieges geht funktional oft in Propaganda über. Es dient als Rechtfertigung von Kriegen, indem man das allgemeine Prinzip geltend macht, dass Kriege gerecht sein *können*. In der Folge jedoch werden die konkreten Entscheidungen dann nationalistischen Kräften überlassen. Erwägungen zum gerechten Krieg *sollten* ein diszipliniertes (ja heldenhaftes) politisches Handeln voraussetzen, wenn bestimmte Kriege den Kriterien eines gerechten Krieges nicht entsprechen. Wenn das nicht geschieht, bleibt es bei der Rhetorik bzw. einer einfachen Theorie des gerechten Krieges.

⁹ Vgl. *James F. Childress: Just War Criteria*, in: *Moral Responsibility in Conflicts. Essays on Nonviolence, War, and Conscience*, Baton Rouge 1982, 63–94; *National Conference of Catholic Bishops (NCCB): The Challenge of Peace*, a.a.O., § 70,80; *Richard B. Miller: Aquinas and the Presumption Against Killing and War*, in: *Journal of Religion* 82 (2002), 173–204.

¹⁰ Zu klassischen Katalogen der Kriterien für einen gerechten Krieg siehe *Augustin: Contra Faustum Manichaeum* (Antwort an Faustus, den Manichäer) 1.22.74–76; *Thomas von Aquin: Summa Theologica II–II* 40.1; *Francisco de Vitoria: De iuri belli* (Über das Gesetz des Krieges). Einen verhältnismäßig detaillierten Katalog in Anhang 5 der revidierten Ausgabe von *John Howard Yoder: When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*. Revidierte Ausgabe mit Vorwort von *Charles P. Lutz*, Nachwort von *Drew Christiansen*, 2. Auflage, Maryknoll 1996, 147–161. Siehe auch den Katechismus der Katholischen Kirche von 1992, 2307–2317 und die *US Conference of Catholic Bishops: The Harvest of Justice is Sown in Peace*. Pastoralbrief, Washington D. C. 1993, Sektion I.B.2. The Harvest of Justice bietet eine Liste, die dank ihrer Kürze und Gründlichkeit empfehlenswert ist.

Was wir *nicht* haben, ist eine authentische *Tradition*, eine lebendige Tradition mit praktischen Verhaltensweisen, die eine Gemeinschaft durch die Zeiten hindurch prägt.

Wenn Krieg als eine weitere Konsequenz der selbstverständlichen Notwendigkeit politischen Handelns gerechtfertigt wird, dann wird er folgerichtig zu etwas anderem als politisches Handeln.¹¹ Krieg entwickelt eine bedeutend andere psycho-soziale Dynamik:

1. *Eine Loslösung vom Gemeinwohl.* Militärs und ihre Waffen haben die Fähigkeit oder drohen zumindest damit, in fremdem Territorium zu töten und zu zerstören. Diese Fähigkeit nutzen sie, um fremdes Territorium in Besitz zu nehmen, ohne mehr als nötig von Beziehungen zur lokalen Gesellschaft abhängig zu sein. Im Gegensatz dazu sind diejenigen, die polizeiliche Arbeit leisten, darauf bedacht, die öffentliche Sicherheit der lokalen Bevölkerung zu gewährleisten. Aufgrund der Rechtsordnung können sie von jenen zur Verantwortung gezogen werden.

2. *Das Phänomen des Scharens um die Fahne (rally-'round-the-flag).* Führende Politiker greifen gewöhnlich zu einer Rhetorik des Nationalstolzes und der Ehre und führen *so* einen Kreuzzug, um öffentlich den politischen Willen zu bekunden und die Opfer zu legitimieren, die nun notwendig geworden sind, um Kriege zu führen, selbst wenn sie den Krieg ursprünglich an den Kriterien des gerechten Krieges maßen.

3. *Das Problem des „stumpfen Instrumentes“.* Selbst ein begrenzter Krieg, der das Kriterium der Immunität der Nichtkombattanten¹² erfüllt, ist ein ungeeignetes („stumpfes“) Instrument, wenn es darum geht, Polizisten in ihrer Hauptaufgabe zu helfen, Kriminelle aufzuspüren und festzunehmen. Wie

¹¹ „Kriegsrealismus“ – das ist genau die Position, die die Theorie des gerechten Krieges zu widerlegen versucht hat, nämlich, dass der Krieg ein eigenes Leben und eine eigene Logik hat, die für irgendwelche moralischen Erwägungen über das Eigeninteresse hinaus unzugänglich ist. Kreuzzugsdenken ist die eigentliche Dynamik hinter den vermeintlich gerechten Kriegen, wann immer ihre Verteidiger sich auf die gerechte Sache unter Ausschluss aller anderen Kriterien für einen gerechten Krieg berufen, oder wann immer bedingungslose Kapitulation gefordert wird, oder wann immer die Bewahrung der persönlichen oder nationalen Ehre Menschen dazu treibt, noch lange weiter zu kämpfen, nachdem kein vernünftiger Grund mehr besteht, auf einen „wahrscheinlichen Erfolg“ zu hoffen, oder wann immer die Berufung auf gerechte Gründe oder heilige Pflichten in irgendeiner Weise die Anforderungen ausblendet, die die Kriterien eines gerechten Krieges auferlegen würden. Vergleiche dazu *John Howard Yoder: When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*, 12–14, 130–135.

¹² Ein besonders einflussreicher und bahnbrechender Artikel, in dem das Prinzip der Immunität von Nichtkombattanten als eine absolute Forderung betont wird, ist der von *John C. Ford S.J.: The Morality of Obliteration Bombing*, in: *Theological Studies* 5 (September 1944), 261–309. Siehe auch *Paul Ramsey: War and the Christian Conscience. How Shall Modern War be Conducted Justly?*, veröffentlicht für das Lilly Endowment Research Program in Christianity and Politics, Durham 1961.

Stanley Hauerwas einmal sagte: „B52-Bomber haben sich als sehr grobe Polizisten erwiesen.“¹³

4. *Das Versäumnis, minimale Erfordernisse für eine Rechtsordnung zu schaffen.* Keine Rechtsordnung ist möglich ohne die Trennung der Rollen von „Richter“ und „Vollstrecker“. Die Dynamik des Krieges *könnte* in der Tat keine andere Wahl lassen, als erst zu schießen und später Fragen zu stellen. Eben das ist das Problem – Krieg bedeutet nicht Verhandlung.

5. *Das „(American) Football-Phänomen“.* Trainer und Generäle haben gute Gründe zu betonen: „Die beste Verteidigung ist ein guter Angriff.“ Gute Militärstrategen verlangen eo ipso nach einer immer größeren Erstschlagskraft, während eine „gute Polizeiführung“ von Natur aus den Gebrauch von Gewalt nur als letzten Ausweg ansieht.

6. *Adrenalinstoß.* Auch wenn Adrenalin gewiss ebenso durch die Adern von SWAT-Polizei-Teams fließt, so verändert doch Krieg die ganze Chemie. Es ist wahrscheinlich, dass sich die Soldaten in einer (beängstigend) fremden Umgebung befinden und somit weder durch vertraute Strukturen noch eine Rechtsordnung Halt finden. Dies führt ggf. zu einer extrem hohen psychischen Belastung, mithin z.T. gar zu psychischen Erkrankungen (und gesundheitlichen Spätfolgen). Außerdem werden die Militäroperationen, die die Bedingungen für jenen „Wahnsinn“ schaffen, verlängert, sodass die Verhältnisse schlechterdings endemisch werden.

7. *Das Phänomen des „Lasst sie nicht vergeblich gestorben sein“.* Auch wenn die Verteidigung der Ehre im modernen Kanon der Kriterien eines gerechten Krieges *nicht* vorkommt, so ist sie doch im kollektiven Bewusstsein jeder Bevölkerung vermutlich der stärkste Grund zu kämpfen. Diese Tatsache wie auch das Adrenalin-Phänomen machen es für eine Nation unvorstellbar Frieden einzufordern, auch wenn die Kapitulation im Grunde zur moralischen Verpflichtung geworden sein *sollte*, weil die eigenen Kriegsanstrengungen nicht mehr die Kriterien eines gerechten Krieges erfüllen.¹⁴

8. *Militarisierung.* Je heftiger eine Zivilbevölkerung und eine Militärmacht aneinandergeraten, desto gewaltsamer und willkürlicher wird die Kriegsführung. Andererseits kann man sagen: Je enger eine Gemeinschaft und ihre Polizei miteinander verbunden sind, umso gewaltfreier kann das polizeiliche Handeln werden.

¹³ *Jim Wallis:* Interview with Stanley Hauerwas, URL: <http://sojo.net> (Januar-Februar 2002). John Yoder entfaltet diesen Standpunkt ausführlicher in: *John Howard Yoder:* Christian Witness to the State, Newton/KS 1964, 46f.

¹⁴ Vgl. *John Howard Yoder:* „Surrender: A Moral Imperative“, *The Review of Politics* 48 (1986), 576–595.

Erstaunlicherweise ergab sich für viele pazifistische Stimmen als Alternative zur rachesüchtigen Vergeltung für den Terrorangriff vom 11. September die Forderung, diesen als ein Verbrechen gegen die Menschheit einzustufen und die Terroristen vor internationalen Gerichtshöfen abzuurteilen. Am 22. September 2001 hat die Leitung des *Mennonite Central Committee*¹⁵ erneut bekräftigt, dass die Treue gegenüber Jesus Christus von den Gläubigen verlange, dass sie „als Bürger eines neuen Reiches Gottes“ leben; dass das aber auch bedeutet, dass sie „Anwälte und Erbauer von Friedenssystemen und -institutionen“ seien, wo immer sie leben. Christen sollten „Regierungen dazu auffordern, Zurückhaltung und Respekt gegenüber dem Prozess des internationalen Rechts und der internationalen Diplomatie zu üben“.¹⁶ Allgemeine Appelle an internationale Gerichtshöfe klären jedoch selten die Frage, wer die Verbrecher festnehmen sollte, wie sie vorgehen würden und ob politische Institutionen, die auf internationaler Ebene tätig sind, die Unterstützung von Friedenskirchen hätten.¹⁷

Im 20. Jahrhundert waren der Mennonit Guy Hershberger und sein Student John Howard Yoder bereit, die Legitimität des Staates mitsamt seiner Polizeifunktion als Gottes Vorkehrung zur Begrenzung des Bösen in einer von Gott entfremdeten Welt zu propagieren. Die Legitimität der Polizeifunktion zu bekräftigen, war für Yoder der Einstieg in eine gezieltere Kritik an Krieg und Militarismus. Da der biblische Maßstab für die Beurteilung der Legitimität eines Friedensrichters die Beschützung des Unschuldigen und die Bestrafung des Schuldigen ist, „hat der Staat niemals eine Blankovollmacht, Gewalt zu

¹⁵ International tätige nordamerikanische, mennonitische Hilfsorganisation.

¹⁶ In einem Bericht an die Versammlung des MCC Friedenskomitees in Winnipeg, 26.–27. November, erklärte Daryl Byler vom Washington-Büro des Mennonitischen Zentralkomitees (MCC), dass er schon kurz nach dem Terrorangriff diesen Standpunkt eingenommen hätte. Einige Wochen später, am 15. Oktober, gab das Komitee für Frieden und Gerechtigkeit der Mennonitischen Kirche in den USA eine Erklärung ähnlichen Inhalts heraus: „Statement to Mennonite Congregations“.

¹⁷ Das *American Friends Service Committee* gab eine Erklärung heraus, in der detailliert die rechtlichen Mittel aufgeführt waren, die den Vereinigten Staaten durch internationale Gerichtshöfe und Tribunale zur Verfügung stünden. Siehe AFSC: „International Legal Remedies in Response to the Attacks of September 11th 2001“ (2001). Die Quäker waren von Anfang an offener als die Mennoniten gegenüber einer christlichen Beteiligung am politischen Handeln, internationale Polizeikräfte eingeschlossen. Vergleiche dazu *Tobias Winright*: *From Police Officers to Peace Officers*, a.a.O., 105. Auch Winright betont die Offenheit der Quäker gegenüber internationalem politischen Handeln und zitiert *James F. Childress*: „Answering That of God in Every Man An Interpretation of Fox’s Religious Thought“, *Quaker Religious Thought* 15 (1974).

gebrauchen“.¹⁸ Willkürliche Kriegsführung und der Einsatz von Krieg, der über „die lokale Lösung einer Spannung“ hinaus reicht, sind darum für den Staat, und nicht nur für einen Christen, falsch. Wenn auch Polizeiaktionen innerhalb der Gesellschaft oder durch die Vereinten Nationen nicht grundsätzlich verurteilt werden können, so wurde doch jeder moderne Krieg auf der realistischen Basis dessen, wofür der Staat existiert, verurteilt.¹⁹ Auch wenn Yoder den Mittelpunkt christlicher Sozialethik primär im Zeugnis für die versöhnende Herrschaft Christi nach dem Maßstab der Verkündigung des Reiches Gottes durch das Evangelium Jesu sah, dehnte er doch dieses Verständnis weit genug aus, um es Mennoniten zu ermöglichen, das soziale und politische Engagement zur Förderung sozialer Gerechtigkeit und zur Begrenzung von Gewalt als *Teil* dieses Zeugnisses anzuerkennen.

So musste Yoder die Frage, ob ein Christ Polizist sein könne, noch einmal neu bedenken. „Die Frage: ‚Kann ein Christ Polizist sein?‘ ist in gesetzlicher Begrifflichkeit gestellt. Die Antwort darauf besteht zunächst darin, diese Frage aus der christlichen Perspektive zu stellen: Ist der Christ *berufen*, Polizist zu sein? Wir wissen, dass er berufen ist, ein Botschafter der Versöhnung zu sein. Nimmt diese allgemeine Berufung, die für jeden Christen gilt, für bestimmte Menschen die Form einer besonderen Berufung an: auch ein Werkzeug des Zornes Gottes zu sein? ... Wenn man die Frage so formuliert, wird eines deutlich: wenn der Christ – führt man diese Überlegung weiter – seine Berufung in der Ausübung staatlich verordneter Gewalt sehen kann, muss er uns (d. h. den Glaubensgenossen) den Beweis dafür liefern, dass er eine solche besondere Berufung hat. Lange genug hat man uns gesagt, dass die Position eines Kriegsdienstverweigerers eine prophetische ist, legitim, doch nur für die wenigen besonders Berufenen. Wahrheitsgemäß müssen wir sagen, dass die nichtwiderstehende Position normal und maßgebend ist für jeden Christen; es ist der Gebrauch von Gewalt – selbst wenn der Staat mit einer gewissen Legitimität Gewalt anwendet – der einer außergewöhnlichen Rechtfertigung bedarf.“²⁰

¹⁸ Yoder: *The Christian Witness to the State*, a.a.O., 36. Yoder fuhr fort: „Der Gebrauch von Gewalt muss auf die polizeiliche Funktion beschränkt bleiben, d. h. von fairen juristischen Prozessen geleitet, anerkannten Rechtsvorschriften unterworfen und in der Praxis davor bewahrt werden, dass er mit der Situation davonläuft. Darum ist nur ein absolutes Minimum von Gewalt entschuldbar. Der Staat hat keine allgemeine Ermächtigung zum Gebrauch des Schwertes, unabhängig von seinem Auftrag, Gewalt auf ein Minimum zu beschränken.“ Siehe auch S. 5, 46–47.

¹⁹ *John Howard Yoder: The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*, Christian Peace Shelf, Scottdale/PA 1971, 74f; Yoder, „Peace Without Eschatology“? in: *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, hg. v. *Michael G. Cartwright*, Grand Rapids/MI 1994, 159–160.

²⁰ Yoder, *Christian Witness to the State*, a.a.O., 56–57.

Wie Tobias Winright betont, hat die Entwicklung wirksamen gewaltlosen Handelns für politische Ziele im 20. Jahrhundert schon begonnen, die Form der Diskussionen über polizeiliches Handeln zu verändern: „Wenn man diese Art von Pazifismus vor Augen hat, wird die Wirksamkeit von Gewalt im polizeilichen Handeln, die im Allgemeinen (bis vor kurzem) fast von jedem vorausgesetzt wurde, in Frage gestellt. Das heißt, wenn die größere Wirksamkeit von Gewaltlosigkeit gewährleistet ist, kann polizeiliches Handeln in einem ganz neuen Licht gesehen werden.“²¹

Wenn wir das Modell des „gemeinschaftlichen polizeilichen Handelns“ (*community policing*) auf den internationalen Bereich ausdehnen, könnten Katholiken dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht werden, „Krieg aus einer völlig neuen Sicht zu beurteilen“,²² die Durchsetzung des Völkerrechts in „gerechtes polizeiliches Handeln“ umzusetzen, die Beiträge, die Pazifisten schon für internationale Friedensbemühungen geleistet haben, aufzunehmen, und Pazifisten dazu auffordern, sich weiterhin an „gerechtem polizeilichem Handeln“ zu beteiligen, ohne zu verlangen, dass sie in Ausnahmefällen Krieg befürworten.

Was gemeinschaftliches polizeiliches Handeln zu einem Modell macht, das in Analogie auch auf den Bereich internationalen polizeilichen Handelns anwendbar ist, ist die Art und Weise, in der es mehrere Merkmale miteinander verbindet: 1) die besondere Art, in der es sich mit den Ursachen von Gewalt und Konflikten auseinandersetzt, die für Pazifisten grundlegend ist, um wahren Frieden mit Gerechtigkeit zu schaffen; 2) eine nachhaltige, aber modifizierte Rolle bei der Überführung von Verbrechern und 3) ein weiter Raum, um gewaltfreiere und gewaltlose Methoden für deren Inhaftierung zu entwickeln. Gemeinschaftliches polizeiliches Handeln fragt nach einer „Verschiebung von einer militärisch bedingten Perspektive des Kampfes gegen das Verbrechen zu einer Perspektive, die auf Partnerschaft mit den Betroffenen baut ... Sie stellt einen Wandel von einem reaktiven Modell der Gesetzes-Durchsetzung zur Förderung der moralischen Strukturen der Gesellschaft dar“.²³

Analytiker wie John Paul Lederach²⁴ vergleichen den Krieg mit einem Virus, der in ein System eindringt und die Ressourcen seines Wirtes gegen

²¹ Winright, *From Police Officers to Peace Officers*, a.a.O., 106.

²² *Zweites Vatikanisches Konzil: Gaudium et Spes* (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute), § 80.

²³ Christopher Freeman Adams: „Fighting Crime by Building Moral Communities“, *The Christian Century* 111, Nr. 27, 5. Oktober 1994, 894.

²⁴ John Paul Lederach: „Quo Vadis? Reframing Terror from the Perspective of Conflict Resolution“, Town Hall Meeting, University of California, Irvine 2001, <http://www.mediate.com/articles/lederach2.cfm>. Vergleiche auch die letzten vier *Just Peacemaking*

diesen Wirt benutzt. „Man kann diese Art von Feind nicht bekämpfen, indem man ihn erschießt. Man reagiert darauf, indem man die Fähigkeit des Systems stärkt, einen Infekt durch den Virus zu verhindern, und damit auch seine Immunität.“²⁵

Eine weitere Annäherung der Tradition des gerechten Krieges und der pazifistischen Tradition bedarf jedoch praktischer Maßnahmen – einen entschlossenen pastoralen Einsatz für die Einübung und Gestaltung von gemeinschaftlichen Handlungsweisen bis hin zur Gemeinde-Ebene.

Die Einübung in gerechtes polizeiliches Handeln – Mennoniten

Im Verhältnis zu ihrer Größe haben Mennoniten in einem bemerkenswerten Umfang ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen überall in die Welt gesandt, um unter den Armen Dienst zu tun, Beziehungen in Ländern aufzubauen, die als „Feinde“ bezeichnet wurden; um mit neuen Erkenntnissen über die Bekämpfung der Grundursachen von Ungerechtigkeit heimzukehren, „hinter der Bühne“ für internationale Vermittlungen zu sorgen, Pilotprojekte in Gang zu setzen für unbewaffnete Verteidigungen von Bevölkerungsgruppen, die Menschenrechtsverletzungen ausgesetzt sind, sowie Alternativen zu Strafverfahren zu entwickeln, die wiederherstellende und nicht vergeltende Gerechtigkeit schaffen. Sie stehen dabei vor der Herausforderung zu erklären, was sie tun oder tun werden, wenn ihr Zeugnis zu einer weiteren Institutionalisierung ihrer Initiativen, in manchen Fällen durch zivile Behörden, führt.²⁶

Katholiken und andere Christen, die weniger Skrupel haben, sich an staatlichem Handeln zu beteiligen, könnten berechtigterweise fragen: „*Und was werden Sie tun, wenn Sie gewinnen? Sind sie bereit, an der Durchführung der Veränderungen mitzuwirken, für die Sie eingetreten sind? Warum soll das Regieren für Christen dann nicht legitim sein?*“ Bemühungen, Pilotprojekte im Bereich unbewaffneter, ziviler Verteidigung in Gang zu setzen, würden es ermöglichen, den Prozess der „Umrüstung“ zu beginnen, die stufenweise Ablösung traditioneller militärischer Vorkehrungen für Sicherheit und Selbstverteidigung durch zivil-verankerte Infrastrukturen, die auf gewaltlose Formen des Widerstands gegen Tyrannei und Angriffe von außen vorbereitet sind. Gewalt-

practices für den Aufbau einer internationalen Gemeinschaft, in: *Stassen*, Just Peacemaking, a.a.O., 133–188.

²⁵ *John Paul Lederach*: The Challenge of Terrorism: A Traveling Essay, 2001, <http://www.mediate.com/articles/terror911.cfm>. Vgl. *Christopher Dickey und John Barry*: „Has the War Made Us Safer?“ mit Gameela Ismail, *Newsweek*, 12. April 2004, 26.

²⁶ Zu einer umfassenderen theologischen Auseinandersetzung mit der Frage vgl. *Gerald W. Schlabbach*: „Deuteronomic or Constantinian: What is the Most Basic Problem for Christian Social Ethics?“, in: *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, hg. v. *Stanley Hauerwas u. a.*, Grand Rapids/MI 1999, 449–471.

lose Methoden des Reagierens auf internationale Konflikte stellen Alternativen zum Krieg dar, die an die Stelle des bekannten militärischen Eingreifens treten würden.²⁷ So könnte die Zusammenarbeit mit und gegebenenfalls auch innerhalb des Systems polizeilichen Handelns für christliche Pazifisten in einer Weise denkbar werden, für die eine Mitarbeit innerhalb des militärischen Systems nicht denkbar ist.

Die unmittelbare Verantwortung für den Erweis, wie Christen sich „gerecht“ an „gerechtem polizeilichem Handeln“ – auf nationaler und internationaler Ebene – beteiligen können, ohne erneut den Krieg zu rationalisieren, obliegt zuallererst den Christen, die sich mit dem Gedanken eines gerechten Krieges identifiziert haben. Was Mennoniten lernen müssen, ist die (Aus-)Bildung von verantwortungsbewussten Gruppen, wie Yoder sie vorgeschlagen hat, die „Positionen von relativer Macht in der Gesellschaft“²⁸ inne haben, innerhalb der Regierungsbürokratie oder in einem gewählten Amt, in Körperschaften, in einer Akademie, im Journalismus, im Rechtswesen und in anderen Berufen.

Die Praxis gerechten polizeilichen Handelns – Katholiken

Wenn die *Theorie* des gerechten Krieges de facto eine gerechte Tradition des Krieges wäre, würde das bedeuten, die Unterstützung militärischer Aktionen auf Operationen zu beschränken, die glaubwürdigen Polizeifunktionen gleichen; die Katholiken dazu zu ermahnen, sich Nationalismusansprüchen zu widersetzen; die Katholiken dazu zu bringen, die Legitimität jedes Krieges zu hinterfragen und von ihnen zu erwarten, dass sie die Beteiligung an Kriegen verweigern, wenn diese die Kriterien eines gerechten Krieges nicht erfüllen. Der Pastoralbrief aus dem Jahre 1993 *The Harvest of Justice Is Sown in Peace* (Die Ernte der Gerechtigkeit wird in Frieden gesät), erkennt dies indirekt an.

Wenn die Tradition des gerechten Krieges tatsächlich wirksam funktionierte, würden Mennoniten und andere historische Friedenskirchen sie womöglich trotzdem nicht unterzeichnen, doch sie würden sie sehr viel weniger anstößig finden. Die katholische Kirche muss Maßnahmen ergreifen, die die Kirche in ihrer ganzen Breite erreichen und tief genug in die Gemeinden

²⁷ Zum Beweis dafür, dass das eine realistische Hoffnung ist vgl. *Gene Sharp: Making Europe Unconquerable: The Potential of Civilian-based Deterrence and Defence*, Cambridge, Mass. 1985; *Gene Sharp und Bruce Jenkins: Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*, Princeton, N.J. 1990; *Jonathan Schell: "No More Unto Breach"*, zweiteilige Serie, Harpers, März und April 2003, 33–46, 41–55; *Jonathan Schell: The Unconquerable World: Power, Nonviolence, and the Will of the People*, New York 2003.

²⁸ *John Howard Yoder: "The Biblical Mandate for Evangelical Social Action"*, in: *For the Nations: Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids/MI 1994, 186.

eindringen, um der Position des Lehramtes zu entsprechen, die besagt, dass die Tradition des gerechten Krieges mit einer überzeugenden Stellungnahme gegen Gewalt beginnt und Kriege nur als Ausnahme und als letzte Zuflucht zulässt.

Bischöfe: Es scheint nur fair zu sein, von Bischöfen zu erwarten, dass sie sich gegen jeden Krieg stellen, wenn die Argumente zugunsten eines gerechten Krieges nicht überzeugend sind. Das bedeutet, dass die fehlende Zustimmung der Bischöfe logischerweise Ausdruck ihrer Ablehnung ist. So würde sich die „Annahme der Ablehnung von Gewalt“ auf kommunaler (nicht nur individueller) Ebene in einer selektiven Kriegsdienstverweigerung äußern.

Berater: Die Annahme der Ablehnung von Gewalt müsste mehr Gewicht haben als die kultur-bedingte Annahme, dass offizielle Kirchenvertreter nur dann erfolgreich auf Politiker einwirken können, wenn sie genug Zugeständnisse machen, um mit den Mächtigen in Kontakt zu bleiben. Nachdem die US Regierung beschlossen hatte, 1990/1991 gegen den Irak in den Krieg zu ziehen, begannen einige der Berater, die ernsthaft die Frage gestellt hatten, ob dieser Krieg dem Kriterium des *jus ad bellum* entspräche, einfach so zu tun als ob dem so sei. Solche Meinungsänderungen unterhöheln die Resonanz dieser Gewaltablehnung, die die Kirche braucht, um den christlichen Widerstand gegen ungerechte Kriege zu mobilisieren.

Laien: Nur wenn die Unterlassung von Gewalt seitens der Katholiken die Form der Praxis aktiver Gewaltfreiheit annimmt, kann die Folgerichtigkeit der Theorie des gerechten Krieges voll zum Zuge kommen. John Howard Yoder hat schlicht den Katholiken und anderen ihre Rechenschaftspflicht gegenüber ihren eigenen Prinzipien vor Augen gehalten, wenn er betonte, dass eine Beteiligung an militärischen Aktionen für Christen ebenso selten sein sollte wie Wehrdienstverweigerung für Soldaten.²⁹ Moralische Unterstützung für den Militärdienst – oder gegebenenfalls internationales Handeln – sollte nur denen gewährt werden, die bereit sind, eine Probezeit auf sich zu nehmen, entsprechend den rechenschaftspflichtigen mennonitischen Gruppen und dem katholischen Noviziat.

Gemeinden, Colleges und Universitäten: Damit dies alles geschehen kann, müssen die schulischen und außerschulischen Bildungseinrichtungen der Kirche Wegbereiter sein für die Ausbildung von Katholiken in aktiver Gewaltfreiheit in Theorie und Praxis. Katholische Jugendliche, die den Wehrdienst ins Auge fassen, sollten lernen, ihren Sinn für Abenteuer, höhere Ziele und den Dienst am Gemeinwohl umzumünzen in den Einsatz für Gerechtigkeit, Konfliktlösung und gewaltfreie Friedenskräfte.

²⁹ Yoder, *Christian Witness to the State*, a.a.O., 57.

International: Die Kirche sollte die Möglichkeit erwägen, eine eigene übernationale, gewaltlose Armee oder Friedenskraft heranzubilden. Auf vielen kleineren Ebenen sollte die katholische Kirche wegweisend sein bei der Bildung von Zentren strategischen Denkens, Aktionsgruppen und Pilotprojekten für die gewaltlose Verteidigung von Menschen.

Prophetisch: Um solche Maßnahmen zu institutionalisieren, werden die Katholiken in einer Art und Weise handeln müssen, die auf den ersten Blick kontraproduktiv für ihre Kultur sein könnte. Christen können nur dann angemessen auf die tief greifenden moralischen Herausforderungen reagieren, wenn die kulturelle Akzeptanz die geringste ihrer Sorgen ist.

Auch Mennoniten haben hier etwas beizutragen. Doch nur, wenn sie ihrerseits bereit sind, eine geschichtliche Abkehr von ihrer Ablehnung eigener Regierungsverantwortung ins Auge zu fassen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt