



Bad Dürkheim, am Karfreitag
der Kirchen des Ostens, den 26. April 2019

Rezension zu:

Hartwig von Schubert:
Pflugscharen und Schwerter.
Plädoyer für eine realistische Friedensethik.
Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018

Hartwig von Schubert legt mit diesem von ihm „Essay“ (20) genannten Werk eine Streitschrift gegen die jüngsten friedensethische Beschlüsse und Publikationen der badischen und rheinischen Landeskirche vor. Er erhebt den Anspruch einen schlüssigen friedensethisch realistischen Entwurf vorzulegen, der die Irrtümer der Stellungnahmen der beiden Landeskirchen aufzeigt.

Seine Vorwürfe wirken hart. Dem Friedenswort der rheinischen Landessynode legt er zur Last, die „Norm eines allgemeinpolitischen Anarchismus“ (13) zu vertreten. Die Beschlüsse beider Synoden würden „die Axt an die Wurzeln des modernen Staates“ legen und „alle Organe des staatlichen Rechtsvollzugs“ „diffamieren“ (13). „Im Blick auf die internationalen Beziehungen käme ihr Erfolg einer Kündigung des Artikels 51 und des Kapitels VII der VN-Charta gleich und damit einer Absage an die bedeutendste Völkerrechtsrevolution der Neuzeit. Man riskierte damit einen Rückfall in die Machtspiele des 19. Jahrhunderts.“ (13) „Es ist“, schreibt von Schubert, „besorgniserregend, wenn sich Synoden lächerlich machen, mehr noch aber, wenn sie ihrer Verantwortung nicht gerecht werden“ (23) und befürchtet, der „deutsche Protestantismus“ würde sich „in politische Esoterik flüchten.“ Der Flucht vor der Realität müsse widerstanden werden. (24)

Das kann als polemisch abgetan werden und wäre damit keiner weiteren Beachtung wert. Immerhin attestiert er beiden Landeskirchen „den Mut, oder soll ich besser sagen, die Chuzpe ... ihre Positionen zu vertreten“ und er nehme daher „die Kontroverse gern auf.“ (17)

Das ist in jeder Hinsicht zu begrüßen, denn Kontroversen dienen dazu, Strittiges klarer zu sehen, schützen eher vor Irrtümern und helfen Fehlentscheidungen zu vermeiden. Sie sind unverzichtbarer Bestandteil einer offenen demokratischen Gesellschaft zu der sich die Evangelische Kirche in Deutschland bekennt (vgl. Denkschrift der EKD, *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*, Gütersloh 1985, 4. Auflage 1990, bes. S. 32).

Dann aber stellt sich die Frage, warum sich von Schubert nicht mit den Inhalten und Argumenten der Stellungnahmen und Publikationen auseinandersetzt, etwa mit dem badischen Szenario *Sicherheit neu denken*. Warum befasst er sich nicht inhaltlich mit den im rheinischen Friedenswort erkennbaren friedentheologischen Aussagen? An keiner Stelle geht er auf die darin vorgebrachten Motive und ihre Begründungszusammenhänge ein. Er nimmt nicht wahr, dass in allen friedensethischen Stellungnahmen der Kirchen ausdrücklich zwischen rechtsstaatlich kontrollierter polizeilicher Gewalt und der militärischen Gewalt unterschieden wird (vgl. *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens*, EKiba, Karlsruhe 2012, S. 9). Erfüllt das die Voraussetzungen für eine erfolgreich ausgetragene Kontroverse, wenn auf die Argumente der anderen Seite nicht gehört wird?

1 ÜBERSICHT

Im Folgenden möchte ich nicht Gleiches mit Gleichem beantworten und etwa meine Position der von Schuberts entgegenhalten. Sie würde von ihm gewiss als „radikalpazifistisch“ eingeordnet werden. Vielmehr möchte ich mich seiner Argumentation widmen, mich mit ihren Stärken und Schwächen auseinandersetzen. Mir geht es um einen gemeinsamen Lernprozess, auf den ich mich gerne und dankbar einlasse.

Hartwig von Schubert ist evangelischer Militärdekan an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg und war schriftleitend für das *Handbuch der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr: Friedensethik im Einsatz*, Gütersloh 2009 verantwortlich.

Nach einer Einleitung – die die polemischen Teile gegen die Positionen der badischen und rheinischen Landeskirche enthalten – folgen vier Teile, die mit sechs abschließenden Thesen abgerundet werden. Am Schluss des Bandes steht ein Literaturverzeichnis. Sofern der Leser oder die Leserin die digitale Version der Schrift verwendet, ist ein Register nicht notwendig.

Im ersten Kapitel begibt sich der Autor auf die „Suche nach der politischen Vernunft“. Er findet sie in Römer 13 (Kapitel 2) und in der politischen Ideengeschichte (Kapitel 3), namentlich bei Platon, Aristoteles und Kant. Das vierte Kapitel erhebt den Anspruch, das bislang Erhobene zu bündeln und auf die Frage der Gewalt anzuwenden („Die politische Vernunft und das Urteil der Gewalt“).

Das erste Kapitel lässt die jüngste europäische Geschichte Revue passieren und konfrontiert mit der Bedeutung des höchsten Gebotes, dem Doppelgebot der Liebe. Hier wird zum ersten Mal auf zwei sich ergänzende Seiten hingewiesen: Die Heilungstaten Jesu sind vom Deutungswort abhängig, um als Zeichen für Gottes neue Welt, den Anbruch des Reiches Gottes verstanden werden zu können. Der Autor folgert, „politische Prozesse und religiöse Bilder“ „können ... nicht umstandslos parallelisiert ... werden.“ (38). Von Schubert legt sich auf eine Methode fest. Er sieht zwei Pole, den der „wertorientierten politischen Vernunft auf der einen Seite“ und den Pol „zeitgeschichtlicher Antagonismen“ (38) auf der anderen Seite.

Das benennt zwei Felder, auf denen nach eigenen Regeln zu arbeiten sei, „sie verdienen je für sich sorgfältige Untersuchung, unvermischt und unverwandelt. Erst dann kann ihr wechselseitiger Bezug kritisch bestimmt werden: ungetrennt und unzerteilt.“ (38) Dies schließt an die Korrespondenztheorie von Tillich an.

Das zweite Kapitel vertieft sich in die Auslegung der umstrittenen Verse Röm 13,1-7. Als Höhepunkt wird der Vers 5b angesehen: „Die adressierte Gemeinde soll ihr inhaltliches Urteil aus kritischer Gewissenseinsicht heraus fällen.“ (54) Erneut begegnet eine Parallelisierung zweier Bereiche: „Mit der Überwindung des Bösen durch geduldig liebende Güte flankieren, respektieren und stabilisieren die römischen Hausgemeinden ihrerseits die wahre Natur und Bestimmung der Ordnungsmächte und partizipieren damit eigenverantwortlich an der Erhaltung einer aus Sicht des Paulus gerechten Herrschaftsordnung“ (56). Schwert und Güte, Staat und Gemeinde ergänzen sich.

Mit Röm 13 und Apk 13 sieht von Schubert sich „angesichts der schmalen Basis der kanonischen Texte“ (62), die sich ausdrücklich mit Fragen politischer Philosophie befassen – später noch um Bergpredigt und Röm 12-14 erweitert (111) – „auf noch andere Quellen als das Neue Testament angewiesen“ (62f).

Dem widmet sich das folgende Kapitel und beginnt mit einer Auslegung der Zehn Gebote in Anlehnung an eine Exegese von Frank Crüsemann, die das Tötungsverbot im Zentrum von drei konzentrischen Kreisen sieht (76ff). Als weitere Zeugen politischer Vernunft werden Platon, Aristoteles und Kant herangezogen. Platon erscheint als überzeugter Republikaner, der das „Herrschaftswissen“ durch seine Schrift „Der Staat“ an alle, die es interessiert, kundtut (85). Von Schubert sieht Parallelitäten zwischen Platon und biblischer Überlieferung in der „deuteronomischen Entgegensetzung von Königsrecht und Gottesrecht als auch im Bild des weisen Königs in der salomonischen Aufklärung ...; ebenso in der paulinischen Magna Charta religiöser Toleranz in Römer 14 und der Verpflichtung der Ordnungsmächte auf das überparteilich Gute in Römer 13.“ (86)

Kant dient von Schubert als Zeuge für die Unterscheidung von legitimer und nichtlegitimer Gewalt. „Legitime Gewalt ist Gewalt zur Wahrung und Durchsetzung des Rechts im Sinne und gemäß der Idee des individuellen Menschenrechts gegen Gewalt, die dieses Recht bricht.“ (90) Kant

„kann ... als Erster gegen jeden philosophischen und theologischen Anarchismus beweisen, warum der Zwang ein legitimes Mittel des Rechtes ist und warum nur durch legitime Gewalt Gemeinschaft in Freiheit widerspruchsfrei möglich ist. Denn nur wenn das Recht mit Sanktionen bewehrt ist, kann die Willkür eines jeden zugunsten der Willkür jedes anderen nicht nur von ihm selbst mit seinem Willen, sondern gegebenenfalls auch gegen seinen Willen eingeschränkt werden. Nicht um das Chaos in der Gesellschaft oder das radikale Böse im Menschen abzuwehren, sondern um einer vernünftigen Ermöglichung der Willkürfreiheit willen wird der Übergriff mit dem Preisschild der Zwangsbewehrung versehen.“ (105)

Von Schubert schlussfolgert: „Rechtserhaltende Gewalt ist Freiheit gewährleistende Gewalt, sie ist Gewalt gegen Freiheit raubende Gewalt und deshalb legitim, und zwar zum Schutz von Opfern Freiheit raubender Gewalt.“ (107) Damit führt er den für die Friedensdenkschrift der EKD von 2007 zentralen Begriff der „rechtserhaltenden Gewalt“ ein.

Das abschließende vierte Kapitel stellt sich der Frage: „Was lehrt also der christliche Glaube im Blick auf die politische Vernunft?“ (111)

Mit Blick auf die biblische Verkündigung, dass Gott die Welt liebt, „ungeachtet dessen, ob die Welt liebenswert wäre oder nicht“ (112), wird diese Botschaft mitsamt dem Evangelium als wertaxiomatischer Mythos (114) verstanden. Mit Berufung auf Platon ist sodann „zum Sinn“ (114) aufzusteigen, um von daher „plausible Korrespondenzen“ (114) für die politische Philosophie entwickeln zu können.

Kirche ist dabei als „Teil der Gesellschaft“ (112) zu verstehen. Ihre Aufgabe ist es in erster Linie, „als Gestalter derjenigen Prinzipien und ideellen Güter“ (123) zu wirken, „die ihnen in der Auslegung ihres Mythos, ihres Ritus und ihres Ethos qua bürgerlicher Moral und staatlichem Recht als grundlegend und maßgebend erscheinen.“ (123)

Alle bisherigen Überlegungen gipfeln in der These:

„Nur eine auf souverän verfassunggebender und selbstdurchsetzungsfähiger Gewalt (lat. auctoritas / potestas) beruhende, umfassend und nachhaltig, räumlich und zeitlich, physisch und psychisch, ideell und materiell differenziert skalierbare und in jeder dieser Hinsichten geeignete, erforderliche und angemessene Gewalt (lat. coactio, facultas / vis) schafft eine jedes Privileg lückenlos, unhintergebar und unausweichlich ausschließende letzte Verbindlichkeit sozialer Befehle, Regeln und Ordnungen und hebt diese wirksam auf das Niveau des aus Prinzip politisch gewollten und generierten Rechts. Denn nur mittels solcher Fähigkeiten im Sinne der facultas kann eine legitima potestas die Fähigkeiten einer illegitima potestas gegen deren Gewaltakte im Sinne von violentia übertreffen. Wer nicht zustimmen will, soll dafür Argumente liefern.“ (126)

Weiterführend heißt es:

„Wer zustimmt, muss der folgenden unbequemen Wahrheit ins Auge schauen: Der vollziehende Gewaltakt im Sinne von lat. coactio/coactus/vis (deutsch: Zwang; englisch: coercion) ist ein Akt, der auf die Schmerzgrenze zielt oder sie überschreitet, er ist auf den bereits mit dem sanften Druck beginnenden Schmerz aus, steigert ihn gegebenenfalls und sei es erst nur durch Ankündigung und kann im Extrem die Qual bis zur Vernichtung treiben.“ (126)

Damit wird zum ersten Mal in der Schrift das Thema der tötenden Gewalt benannt, wobei die Schlussfolgerung in der Weise eingeschränkt wird, dass „Quälerei, also die Gewalt um der Gewalt willen, ethisch zu ächten“ (127) sei.

Das Tableau der vollziehenden militärischen Gewalt zeichnet von Schubert gemäß dem geltenden Völkerrecht:

- „1. Das Recht bewaffneter Konflikte erlaubt die gezielte Bekämpfung und straffreie kollektive Tötung von Gegnern nicht nur defensiv aus unmittelbarer Notwehr, sondern permanent und offensiv zur Erfüllung des Auftrags.
2. Bei bleibender Anerkennung der Menschenwürde nehmen die staatlich autorisierten Kombattanten dennoch keine Rücksicht auf das Menschenrecht auf Leben ihrer Gegner.

3. Sie überschreiten systematisch das Prinzip der individuellen Haftung zugunsten der Ausdehnung der Haftung auf das gesamte Kollektiv der gegnerischen Streitkräfte.
4. Und sie tun dies sogar unter grundsätzlicher Sistierung der Schonung Unbeteiligter.“

Dies nennt von Schubert „eine ganze Kette von Ungeheuerlichkeiten“ (139), die einer Begründung bedürfe. Warum spricht von Schubert hier von „Sistierung“ statt von „Aussetzung“ oder „Außerkraftsetzung“? Soll etwas verschleiert werden? Die geforderte Begründung sei gegeben, wenn „die legitimen staatlichen Exekutivgewalten in erheblichem Umfang“ „Gewaltakteuren“ ausgesetzt seien, die diese Rechtsordnung „nicht nur zu gefährden, sondern zu vernichten“ „fähig und bereit sind“. (139f)

Solchermaßen einen Konflikt bewaffnet zu führen, ist ausschließlich solchen als Kombattanten kenntlich gemachten Personen erlaubt, sprich Soldaten. Dieses „Kombattantenprivileg“ (137) schließt, so ergänzt von Schubert bewertend, „die menschenrechtsethisch inakzeptable Befugnis“ ein, „den tödlichen Kampf gegen Kollektive bewaffneter Kräfte zu führen, der das nicht-exzessive Kollateralsopfer einschließt.“ (140) Damit wird das Töten von Zivilisten im militärisch notwendig erachteten und in der Wahl der Mittel angemessenem Einsatz gebilligt, sofern es nicht maßlos ist.

Von Schuberts Bewertung, dies sei eine „menschenrechtsethisch inakzeptable Befugnis“ (140) macht deutlich, dass hier Bedarf besteht, diese Rechtslage zu verändern. Das findet sicherlich nicht nur meine volle Unterstützung. „Angesichts des ernüchternden Ergebnisses der vorstehenden Erwägungen ist die Ethik rechtserhaltender Gewalt auf der Linie der genannten Tradition insbesondere im Blick auf den Einsatz militärischer Gewalt jedoch weiterzuentwickeln.“ (144)

Die Handlungsfähigkeit politischer Akteure schließt die Extreme Radikalpazifismus auf der einen Seite, offenbar im Sinne einer instrumentellen Möglichkeit, und Nukleardoktrin auf der anderen Seite mit ein:

„Eine umfassende Strategie des flexible response ist in Theorie und Praxis ebenfalls offen für das gesamte Spektrum vom Radikalpazifismus über den liberalen Institutionalismus und Konstruktivismus bis zum harten politischen Realismus, von der zivilen Konfliktprävention über die Verschränkung innerer und äußerer Sicherheit bis zur Nukleardoktrin.“ (147)

2 BEOBACHTUNGEN

Das Anliegen, bedrohte Menschen vor gewaltsamen Übergriffen zu schützen und für eine Rechtsordnung einzutreten, die vernünftig und kontrollierbar den Gebrauch von Gewalt regelt, ist m. E. vorbehaltlos anzuerkennen.

Bevor ich mich den Stärken der Argumentation von Schuberts widme, seien zunächst einige Beobachtungen angeführt, die Anlass zu Rückfragen geben.

Warum sich von Schubert nicht inhaltlich mit den Argumenten der Stellungnahmen der Synoden der badischen und rheinischen Kirche auseinandersetzt, die Frage ist bereits gestellt worden. Im Zusammenhang damit finde ich Folgendes verstörend: Von verschiedenen Seiten,

auch in den Beratungsprozessen der Kirchen, wurden die veröffentlichten Kriegsziele der jeweiligen Einsätze der Bundeswehr mit den tatsächlichen Resultaten verglichen (vgl. Reader *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens*, EKiba, Karlsruhe 2012, S. 4). Warum stellt sich von Schubert nicht der politischen Analyse aus dem Bereich der Friedensforschung? Wo bleibt die konkrete Darstellung, inwieweit die bisherigen Bundeswehreinätze dem von ihm genannten einzig solche Einsätze legitimierenden Grund gerecht werden, nämlich die nicht nur gefährdende, sondern auch möglicherweise vernichtende Bedrohung einer legitimen Rechtsordnung (vgl. 139f). Wo war dies – um nur ein Beispiel zu nennen – im vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen nicht mandatierten Kosovo-Jugoslawienkrieg 1999 der Fall?

Er fertigt mit einer Nebenbemerkung die Einschätzung Karl Poppers ab, der „Platon zu den Feinden der offenen Gesellschaft“ (83) zählt: Mit Bezug auf ein Zitat aus Platons Staat, 415 a-c fragt von Schubert, „[h]at er [Popper] die Ironie besonders des letzten Satzes im Zitat nicht verstanden?“ Das lässt vermuten, dass sich Popper ausschließlich mit diesem Abschnitt von Platons Alterswerk befasst habe. Wer die beiden Bände von Karl R. Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* in die Hand nimmt, kann sich leicht vom Gegenteil überzeugen.

Wer darüber hinaus Platons Staat liest, wird erstaunt sein, wie Platon sich den Idealstaat vorstellt. Wenn der moderne Republikanismus auf der Gleichheit aller Menschen beruht, ist davon bei Platon nichts zu finden. Seine Sicht mit geradezu aufklärerischem Impetus darzustellen (85) wirkt befremdlich. Nach biologischen Vorbildern soll eine Herrscher- und Kriegerkaste herangezogen werden, das Verschwindenlassen – oder wie Euphemismen für Kindstötungen auch immer heißen mögen – nicht dafür geeigneter Säuglinge eingeschlossen (Platon, Staat 458b-461e). Barmherzigkeit findet man in Platons Staat vergeblich.

Nach Aristoteles sei es vor allem die Freundschaft, so von Schubert, „welche einen Zusammenhalt der Bürger stiftet, ... zwischen Gleichen durchaus aber auch zwischen Ungleichen“ (86f). Hier wäre ich sehr daran interessiert den Beleg dafür zu erhalten. Nach meinem Wissen stellt Aristoteles etwa in der Eudemischen Ethik, Siebtes Buch dar, dass Freundschaft, die wirklich diesen Namen verdient, eine solche zwischen Gleichen sei: „Es ist mithin klar, dass Freunde [im eigentlichen Sinne] nur diejenigen sind, die einander gleich sind, und dass ein Wiederlieben nicht stattfinden kann außer unter Voraussetzung eines Freundschaftsverhältnisses.“ (Aristoteles, Eudemische Ethik 1239a)

Mehrfach bezieht sich von Schubert auf die grundgesetzlich gegebene Möglichkeit, dass sich die Bundesrepublik Deutschland in ein „System gegenseitiger kollektiver Sicherheit“ einordnet, Artikel 24 Absatz 2 GG. Zutreffend wird hier (131) im Zitat aus dem Grundgesetz und in den daran anschließenden Ausführungen von „gegenseitiger kollektiver Sicherheit“ (131f) gesprochen. Dies ist aber weder auf den Seiten vorher (10 und 31) noch nachher (144 zu den Vereinten Nationen, 146 und 149) der Fall. Der Unterschied ist keineswegs vernachlässigbar. In einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit sitzt der Gegner mit am Tisch – so im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, bei den Vollversammlungen der Vereinten Nationen und in der OSZE. In einem System kollektiver Sicherheit, wie etwa der NATO, jedoch nicht. Dennoch ist vom Bundesverfassungsgericht 1994 die NATO als ein System anerkannt worden, welches den Ansprüchen des Grundgesetzes nach einem System „kollektiver gegenseitiger Sicherheit“ nachkomme, so auch von Schubert 131. Dies ist jedoch nicht der Fall. Diese Falschzuordnung ist bis heute nicht korrigiert worden. Sie wurde möglicherweise zu der Zeit als lässlich angesehen, als die Möglichkeit bestand, mit Russland in eine engere Partnerschaft einzutreten. Dies wurde aber von der NATO Russland durchgehend verweigert. Von Schubert weist auf den kategorialen Unterschied zwischen einem System kollektiver und einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit nicht hin.

Damit wird ein völkerrechtlich eminent wichtiger Unterschied zwischen der NATO und der OSZE und den Vereinten Nationen verschleiert. Es ist eben doch ein Unterschied, ob ein möglicher Gegner mit am Tisch sitzt oder nicht.

Von Schubert spricht im Zusammenhang mit biblischer Überlieferung von „Mythen“ (88, 114 und 123). Hier sieht von Schubert eine Parallelität zu Platons Vorgehen, der komplexe Zusammenhänge anhand von Mythen veranschaulicht, vgl. sein Höhlengleichnis. Das ist eine sehr platonisierende Sichtweise auf die Bibel, die aber der Bibel m. W. mit einer einzigen Ausnahme nicht gerecht wird. Mythen setzen eine Welt der Götter voraus. Davon wird zustimmend allein in Gen 6,2 gesprochen. Diesen Mythos hat von Schubert allem Anschein nach aber nicht gemeint.

Auf der Suche nach der „politischen Vernunft“ sieht von Schubert allein die Bergpredigt, die Apokalyptik und Röm 12-14 als kanonische Texte an, die ihm bei dieser Suche behilflich sein können. Warum hat von Schubert die pazifistische Literatur zu genau diesem Thema nicht zur Kenntnis genommen? John H. Yoder stellt mit seinem Werk *Die Politik Jesu*, Schwarzenfeld 2012, dar, wie eminent politisch Leben und Werk Jesu verstanden werden können. George H. C. Macgregor setzt sich ausführlich mit dem Phänomen des sogenannten messianischen Krieges und der Tatsache auseinander, dass dieser gemäß dem Zeugnis des Neuen Testaments durchgehend abgelehnt wird (George H. C. Macgregor, *Friede auf Erden?* München 1955, Berlin 2004; vgl. Egon Spiegel, *Gewaltverzicht*, Kassel 1987, 2. Auflage, Berlin 2004). Wie ist dieser Mangel zu erklären?

Die Gewaltenteilung und ihre ideengeschichtliche Grundlegung u. a. durch Kant wird ausdrücklich von von Schubert gewürdigt (49). Warum deutet von Schubert nur zurückhaltend (136f) auf das an sich bestürzende Phänomen hin, dass im Falle der zwischenstaatlichen Gewalt die gleiche Instanz die Anklage erhebt, das Urteil spricht und die Zwangsmittel verhängen und durchführen lässt – der Staat in absolutistischer Einheit von Ankläger, Richter und Exekutive? Schließlich kann m. E. der Parlamentsvorbehalt als ein richtiger Schritt in die Richtung verstanden werden, hier die Gewaltenteilung durchzuführen.

3 TÖTENDE GEWALT

Die genannten Beobachtungen können als Schwächen der Schrift angesehen werden, die von Schuberts Argumentation im Kern nicht treffen. An zumindest diesen Stellen könnte dieser Essay künftig nachgebessert werden. Im Folgenden wende ich mich der Stärke der Argumentation von Schuberts zu.

Mit dieser Abhandlung ist von Schubert eine bemerkenswerte, dem ersten Eindruck nach schlüssige Argumentation für die Parallelität von „Pflugscharen und Schwerter“ gemäß dem Titel der Schrift gelungen:

„Es wird gewiss nie falsch sein, dem prophetischen Gedanken zu folgen, Schwerter zu Pflugscharen umzuschmieden. Niemals jedoch sollte die Rüstungskonversion so weit gehen, nicht doch eine hinreichende Zahl von Schwertern im Arsenal zu behalten.“ (149f)

Ausgehend von Kant spitzt von Schubert die Argumentation in der Weise zu, dass die Anwendung legitimer Gewalt gegen illegitime Gewalt rechtfertigt wird (126, s. o.). Von Schubert geht bezüglich der legitimen Gewalt von einem Gewaltkontinuum aus, das vom „Radikalpazifismus“ am einen Ende bis zur „Nuklearoption“ am anderen Ende reicht (147).

„Radikalpazifismus“ wird dabei allem Anschein nach nicht als eine gewaltfreie Haltung verstanden, sondern lediglich als ein mögliches Mittel der Wahl.

Selbst unter der Voraussetzung, dass die Anwendung legitimer Gewalt als friedensethisch gerechtfertigt betrachtet wird – dies wird jetzt ausdrücklich nicht thematisiert – bleibt zu fragen, ob dies auch für die tötende Gewalt gilt. Ist das Gewaltkontinuum, von dem von Schubert ausgeht, von den eigenen friedensethischen Grundlagen her gedeckt?

Von Schubert weiß um die Frage nach der friedensethischen Berechtigung tötender Gewalt (137), beantwortet sie jedoch mit Rekurs auf die Europäische Menschenrechtskonvention (138) und das geltende Völkerrecht für bewaffnete Konflikte (139). Die rein faktische Geltung der Europäischen Menschenrechtskonvention und des Völkerrechts leitet diese Rechtsbestimmungen aber nicht aus den vorgestellten friedensethischen Grundlagen ab, sondern benennt nur das geltende Rechtssystem. Hier liegt bereits ein Argumentationsbruch vor.

Tötende Gewalt wird im Zusammenhang mit dem Kontinuum des Gewaltgebrauchs offenbar einschließend mitgemeint und im Abschnitt zu den Rechten von Kombattanten im militärischen Einsatz benannt (139). Übersteht diese Auffassung eine Überprüfung an den eigenen Voraussetzungen?

Ziel der Gewalt sei die Einwirkung auf den Willen des Gegners (127). An dieser Stelle möchte ich nicht infrage stellen, dass mittels Zwang und Gewalt auf den Willen anderer eingewirkt werden kann, auch wenn ich dieses bezweifle, weil auch ein widerwilliges Handeln möglich ist. Selbst angenommen, es sei möglich, durch Gewalt und Zwang auf den Willen eines anderen Menschen einzuwirken, setzt dieser Zweck damit friedensethisch der Gewalt das Maß. Wenn ein Mensch dem aufgezwungenen Willen entspricht, verliert die Gewalt ihre Legitimation und ist augenblicklich einzustellen. Wird ein Mensch getötet, kann auf seinen Willen nicht mehr eingewirkt werden. Zwischen der Anwendung von Gewalt und der Anwendung tötender Gewalt klafft offenbar ein Abgrund. Ein getöteter Mensch hat keinen Willen mehr, auf den Einfluss ausgeübt werden kann.

Die Konstruktion, dass nicht der Befehle ausführende Soldat das Ziel des gewaltsamen Einwirkens ist, sondern sein Befehlshaber, hebt den friedensethischen Ansatz beim Individuum und seinen Freiheitsrechten auf.

Für den Fall, dass dennoch mit tötender Gewalt eine ansonsten legitime staatliche Gewalt vorgeht, legitimiert dies – solange keine überstaatliche Instanz mit Eingriffsrechten existiert – andere Akteure, zum Schutz der dann bedrohten Menschen dies mit ihrerseits legitimer Gewalt zu verhindern, solange sie nicht wiederum tötende Gewalt anwenden. Geschieht dieses dennoch, wiederholt sich der Vorgang ins Unendliche und erweist sich damit als unvernünftig. Zwischen der Anwendung von Gewalt und der Anwendung tötender Gewalt besteht ein kategorialer, grundsätzlicher Unterschied (vgl. Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956/Berlin 2004, S. 46/3057).

Alle gemeingefährlichen Waffen richten sich unterschiedslos gegen mehr als nur einen gezielt anzugreifenden Gegner. Ein gezielter Schuss aus einer Pistole oder einem Gewehr richtet sich gegen einen einzelnen Kontrahenten. Unter Umständen ist es sogar möglich, ohne zu töten, ihn damit kampfunfähig zu machen. Diese Differenzierung ist mit unterschiedslos wirkenden Waffen nicht möglich. Gemeingefährlicher Waffengebrauch richtet sich nicht gegen einzelne Individuen, sondern gegen Gruppen oder Massen von Menschen. Indem auf diese Weise der Bezug zum einzelnen Individuum aufgegeben wird, verlässt dies den Boden einer

Friedensethik, die wie bei von Schubert beim Individuum ansetzt. Das gilt von der Handgranate an bis hin zur Atombombe.

Von Schubert zählt hingegen insbesondere Atomwaffen zu den legitimen Gewaltmitteln rechtsstaatlicher Gewalt. Dem ist entgegenzuhalten: Atomwaffen sind Massenvernichtungsmittel und gehören wie biologische und chemische Waffen geächtet. Dass dieses noch nicht der Fall ist, ist ein Mangel der Rechtsordnung. Das Gutachten des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag vom 8. Juli 1996 zur Androhung und Abschreckung von Atomwaffen verstärkt diesen Eindruck. Vor dem Gerichtshof konnte keiner der fünf Atommächte des Sicherheitsrates auch nur einen denkbaren Einsatz von Atomwaffen nennen, der nicht ohne exzessiven, also maßlosen Schaden für Unbeteiligte wäre. Ihre Androhung und Anwendung ist friedensethisch nicht legitimiert.

4 SCHLUSS

Von Schubert beansprucht eine im kirchlichen Kontext vernünftige Friedensethik vorzulegen. Der in diesem Essay vorgestellte Entwurf unterscheidet sich in einigen wesentlichen Punkten von dem von ihm wesentlich gestalteten Handbuch *Friedensethik im Einsatz* der Evangelischen Militärseelsorge, Gütersloh 2009. Dort argumentierte er weitaus mehr an den Menschenrechten orientiert, die er meinte, unmittelbar aus biblischer Überlieferung heraus ableiten zu können. Auch stellt er in dem vorliegenden Entwurf die Problematik des Kombattantenrechts weitaus deutlicher in den Vordergrund. Der Essay lehnt sich in seiner schlussendlichen Argumentation im platonisierenden Geist sehr stark an Kant an. Es sei die Frage erlaubt: Wenn dies eine vernünftige Friedensethik sei, wozu sind Kirche, Gemeinde und christlicher Glaube dann noch nötig?

Das Werk kann einer Weglassprobe unterzogen werden: Wenn die biblisch reflektierenden Teile des Essays weggelassen werden, bricht dann die schlussendliche Argumentation von Schuberts (126) in sich zusammen? Diesen Eindruck erweckt sie nicht. Im Gegenteil, indem biblische Überlieferung als Mythos qualifiziert wird, wird sie damit umgehend so gerahmt, dass sie auch durch andere Mythen ergänzt, ersetzt oder übergangen werden kann. Indem weitere Quellen als die kanonischen Texte des Alten und Neuen Testaments für nötig betrachtet werden, werden damit neben Gottes Wort in Jesus Christus „andere Wahrheiten als Gottes Offenbarung“ als „Quelle ihrer Verkündigung“ angesehen (Barmer Theologische Erklärung These 1, Verwerfungssatz). Von Schubert meint ausdrücklich, eine christliche Friedensethik sie „auf noch andere Quellen als das Neue Testament angewiesen“ (62f). Ist Jesus als Retter Welt, vgl. Jh 4,32; 1 Tim 4,10; 1 Jh 4,10, in diesem System noch notwendig?

Diese Schrift bezeugt ein instrumentelles Friedensverständnis: „Frieden“, so von Schubert, „ist weniger ein ‚Zustand‘ als vielmehr ein regulatives Ideal, an dem sich Verträge, Bündnisse, Epochen oder auch seelische und soziale Verhältnisse ausrichten können.“ (37) Damit wird der Friede nicht personal verstanden und Jesus als „unser Friede“ (Eph 2,14) verfehlt.

Innerhalb des Konstantinismus (Matthias-W. Engelke, *Zelt der Friedensmacher*, Norderstedt 2019, 20ff) stellt die tötende Gewalt ein selbstverständliches Recht des Souveräns dar. Nach biblischem Verständnis steht allein Gott das Recht auf Leben und Tod von Menschen zu. Im Zuge des Konstantinismus wurde bereits von Konstantin als Stellvertreter Christi dieses Recht Gottes für sich in Anspruch genommen. Die dogmatisch abgesicherte Vergöttlichung Jesu erleichterte diesen Macht- und Herrschaftsanspruch. Souveränitätsrechte sind im Zuge der Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika und der Französischen Revolution von

Herrschaftspersonen auf Institutionen wie den Staat überführt worden und werden dennoch unverändert beansprucht. Gemäß dem Ansatz, *etsi deus non daretur* (89), friedensethisch arbeiten zu wollen, erweist sich als nicht durchführbar, weil in grundlegende Vorannahmen längst Gottesvorstellungen eingezogen sind. Diese werden von der neutestamentlichen Botschaft der Menschwerdung Gottes und seiner Erniedrigung in dem Menschen Jesus von Nazareth konterkariert. Gott gibt damit seine ihm zugesprochene Souveränität auf und begibt sich in den Dienst an und für die Menschen und die gesamte Menschheit. Christliche Rede ist mehr und anderes als ein Mythos oder eine wertexiomatische Grundlage für weiterführende oder davon wegführende Gedanken, sondern teilt Inhalte mit, die ohne biblischen Bezug nicht vermittelbar sind. So diese Bekanntgabe unterbleibt, ist dies zum Schaden der Betroffenen, sowohl derer, die es unterlassen als auch derer, denen es vorenthalten wird. Die Selbsterniedrigung Gottes schlägt in Jesus den Weg des freiwilligen Leidens in Gemeinschaft ein. Der Ruf Jesu, umzukehren und ihm nachzufolgen, führt durchaus auch ins Leid. Aber genau dieses Leiden ist es, das zuallererst im Namen Jesu das Böse überwindet (vgl. Macgregor, *Friede* 99/4367f) In von Schuberts Werk hat Jesu Ruf zur Umkehr keine Bedeutung. Diesem Befund entspricht die Tatsache, dass die Frage, ob ein Christ Soldat sein kann, nicht gestellt wird.

Dennoch können weite Teile des Essays so gelesen werden, dass sie die Welt betreffen, aber nicht notwendigerweise Christen. Christen übernehmen nach Paulus auch in Röm 13 keine obrigkeitliche Gewalt. Diese Unterscheidung beachtet von Schubert und hält sie bemerkenswerterweise weitestgehend durch. Dort wo von der Kirche als Teil der Gesellschaft gesprochen wird, wird – wohl mehr unausgesprochen oder für von Schubert selbstverständlich mitgemeint – deutlich, dass sich Christen, den vernünftigen Pflichten zur legitimen rechtsstaatlichen Gewalt zu greifen, nicht entziehen können. Kirche ist aber nicht Teil einer Gesellschaft (120), sondern dort, wo sich Christen versammeln, die Widerspiegelung einer durch Christus geschaffenen Realität, ohne diese schon vorwegzunehmen: Die Gegenwart der einen geeinten Menschheit, die dazu einlädt und sich so verhält und in der Weise zeigt, dass selbst der jetzige Gegner und Feind sich eingeladen weiß und zukünftig dazu gehören kann, was tötende Gewalt *eo ipso* ausschließt.

Vertritt in dieser Weise von Schubert als Militärdekan der evangelischen Militärseelsorge in dieser Weise eine Friedensethik, die letztlich ohne Christus auskommt? Dann ist es ihm unbenommen, eine solche Ethik an der Führungsakademie der Bundeswehr in Hamburg öffentlich zu vertreten. Aber es kann wohl kaum im Namen der Kirche und des christlichen Glaubens geschehen.