

### **Die neue Friedensdenkschrift der EKD:**

#### **Drei Anfragen zum Verständnis von evangelischer Ethik, das ihr zugrunde liegt**

Die neue Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)<sup>1</sup> ist auf viel Kritik gestoßen.<sup>2</sup> Ein Aspekt hat dabei noch wenig Aufmerksamkeit gefunden, nämlich die Auffassung von evangelischer Ethik, die in der Denkschrift begegnet. Diese beansprucht, im Namen der evangelischen Ethik zu sprechen. Das schlägt sich in Formulierungen nieder wie „Evangelische Friedensethik setzt auf den Primat des Gewaltverzichts“<sup>3</sup>. Zu den Mitgliedern des Redaktionsteams<sup>4</sup>, das den Text verantwortet, gehörten Personen, die sich professionell mit evangelischer Ethik befassen. Die Denkschrift zeichnet damit ein öffentlichkeitswirksames Bild davon, was evangelische Ethik ist und wie sie bei der Klärung einer ethisch strittigen Frage vorgeht, nämlich in diesem Fall der Frage, wie in der heutigen Welt Frieden gesichert werden kann und soll und ob dabei auch die Androhung und der Einsatz von militärischer Gewalt ethisch legitim sind. Dieses Bild fordert zum Widerspruch heraus, und ich möchte diesbezüglich auf drei Punkte näher eingehen, nämlich die Entschärfung von Gottes Gebot durch seine Uminterpretation in einen „ethischen Grundsatz“ und in ein „Leitbild“, die Verirrung in einen utopischen Begriffsrealismus aufgrund der Ausrichtung der Friedensethik am Leitbild des gerechten Friedens sowie die mangelnde Klärung des Verhältnisses zwischen Ethik und Politik.

### **Die Umdeutung von Gottes Gebot**

Wer sind die Adressaten der Denkschrift? Die Mitglieder der evangelischen Kirche? Die gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit? Oder beides? Die Denkschrift trifft diesbezüglich keine Unterscheidungen. Wie die Vorsitzende des Rates der EKD, Kirsten Fehrs, in ihrem Vorwort schreibt, nimmt die EKD mit dieser Denkschrift ihre „öffentliche Verantwortung“ im Blick auf ein „Zusammenleben in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit“<sup>5</sup> wahr.

---

<sup>1</sup> Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2. korr. Auflage 2025.

<sup>2</sup> Ein Überblick findet sich in „zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 1/2026, 8-13.

<sup>3</sup> Welt in Unordnung, aaO. 24.

<sup>4</sup> AaO. 147.

<sup>5</sup> AaO. 5.

Dieser Verzicht auf Differenzierung hinsichtlich des Adressatenkreises wirft die Frage auf, ob Menschen, die sich als Christen verstehen, nicht in ganz anderer Weise durch die Frage der Friedenssicherung durch militärische Gewalt herausgefordert sind als andere Menschen und ob sich nicht dementsprechend auch die Art der Urteilsbildung unterscheidet. Für Christen geht es in dieser Frage um Gottes Gebot und um die Gebote Jesu in der Bergpredigt: „Du sollst nicht töten“ (2. Mose 20,13); „Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...“ (Matth 5,39); „Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen“ (Matth 5,44). Wie geht das zusammen mit der Befürwortung militärischer Gewaltmittel zum Zweck der Friedenssicherung?

Worum geht es demgegenüber für Menschen mit einem säkularen Blick auf die Welt und auf sich selbst? Was kann eine evangelische Friedensethik zu deren Urteilsbildung beitragen? Diesbezüglich findet sich in der Denkschrift eine bemerkenswerte Umdeutung des Begriffs des Gebots, die diesen auch für Nichtchristen handhabbar macht. Aus dem Gebot der Gewaltfreiheit wird ein „ethischer Grundsatz“: „Gewaltfreiheit ist für Christinnen und Christen ein ethischer Grundsatz, der nicht an politische Zweckmäßigkeiten geknüpft ist.“<sup>6</sup> Aus dem Gebot der Nächsten- und Feindesliebe wird ein „ethisches Leitbild“: „Sein <Jesu> Gebot der Nächsten- und Feindesliebe ist unser ethisches Leitbild.“<sup>7</sup> Um sich an ethischen Grundsätzen und Leitbildern orientieren zu können, muss man kein Christ sein. In dieser Weise wird die evangelische Ethik allgemein kommunizierbar gemacht. Sie ist keine Ethik für evangelische Christinnen und Christen, sondern eine Ethik für jedermann, der sich ihre ethischen Grundsätze und Leitbilder zu eigen machen kann und möchte. Die Denkschrift erweist sich so als ein Dokument öffentlicher Theologie, die nicht die Kirche, sondern die gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit zu ihrem eigentlichen Adressaten hat.

Nun ist allerdings ein Gebot etwas anderes als ein ethischer Grundsatz oder ein ethisches Leitbild. Wer einem ethischen Grundsatz zuwiderhandelt, der handelt einem ethischen Grundsatz zuwider. Wer demgegenüber einem Gebot zuwiderhandelt, der handelt dem Willen dessen zuwider, der durch das Gebot spricht und der es erlassen hat. Das Gewissen ist daher durch Gottes Gebot ganz anders gebunden als durch einen ethischen Grundsatz oder ein Leitbild. Zwischen ethischen Grundsätzen und Leitbildern kann man abwägen, wo sie in Konflikt miteinander geraten, und was sich dabei als zu leicht erweist, hat in der betreffenden

---

<sup>6</sup> AaO. 19.

<sup>7</sup> AaO. 20.

Situation keine Geltung. Gottes Gebot kann nicht gegen anderes abgewogen werden, und es verliert seine Geltung nicht. Es kann nur übertreten werden.

Kirsten Fehrs spricht in ihrem Vorwort von dem „im Glauben gebundenen Gewissen“<sup>8</sup>, an das die neue Friedensdenkschrift appelliere. Das im Glauben gebundene Gewissen ist das durch Gottes Gebot gebundene Gewissen. Das macht die Tiefe des Konflikts aus, in den diejenigen, die es in der heutigen Welt mit dem Christsein versuchen, in der Frage der Friedenssicherung mit militärischen Mitteln gestürzt werden. Dieser Konflikt rührt an die grundsätzliche Frage, wie es überhaupt möglich ist, in dieser Welt mit ihren politischen und militärischen Notwendigkeiten und Logiken als Christ zu leben. Ist es nicht diese Frage, die gegenwärtig viele Menschen in der Kirche umtreibt? Müsste daher die EKD nicht in dieser Frage Orientierung zu geben versuchen? Das müsste dann allerdings ein Text sein, der sich an die Mitglieder der eigenen Kirche wendet und nicht an die gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit.

Er müsste überdies in einem anderen sprachlichen Stil geschrieben sein. In der neuen Denkschrift wird viel *über* Christinnen und Christinnen geredet, aber nicht *zu* Christinnen und Christen. Als Beispiel sei die folgende Passage zitiert: „Aus Jesu Vorbild gewinnen Christinnen und Christen die Kraft und die Motivation zum Handeln für eine Welt, in der die Zeichen des kommenden Reiches Gottes sichtbar werden. Und doch wissen sie darum, dass der Friede, der sich in der Welt erreichen lässt, hinter dem zurückbleibt, was in Christus bereits angebrochen und sich vollends erst im kommenden Gottesreich ereignen wird ...“<sup>9</sup> Wo sind diejenigen, von denen in diesen Sätzen die Rede ist? Wird hier nicht ein ideales Bild gezeichnet, das völlig an der Realität derer vorbei geht, die sich angesichts der heutigen Realitäten auf die Anfänge ihres Verstehens zurückgeworfen sehen hinsichtlich der Frage, was es heißt, in dieser Welt Christ zu sein? Auch diese Passage zeigt den Sprachstil öffentlicher Theologie: Man redet nach außen über Christinnen und Christen, aber man redet nicht zu Christinnen und Christen.

### **Begriffsrealismus: das Leitbild des gerechten Friedens**

In ihrem Vorwort zur neuen Friedensdenkschrift bezeichnet Kirsten Fehrs das „Leitbild des gerechten Friedens“ als die „friedensethische Grundorientierung der EKD“<sup>10</sup>. Dieses Leitbild ist bereits in der Friedensdenkschrift von 2007 ausgearbeitet worden. In der damaligen Version

---

<sup>8</sup> AaO. 6.

<sup>9</sup> AaO. 26.

<sup>10</sup> AaO. 6.

umfasst der gerechte Frieden die Dimensionen des Schutzes vor Gewalt, der Förderung von Freiheit, des Abbaus von Not und der Anerkennung von kultureller Vielfalt. Die neue Denkschrift modifiziert die beiden letzten Dimensionen und spricht stattdessen vom Abbau von Ungleichheiten und vom friedensfördernden Umgang mit Pluralität. Außerdem weist sie der Dimension des Schutzes vor Gewalt eine Priorität vor den anderen drei Dimensionen zu.

Worum handelt es sich bei einem „Leitbild des gerechten Friedens“? In seiner üblichen Verwendung bezeichnet das Wort ‚Frieden‘ empirische Zustände in Raum und Zeit. Ein Beispiel ist der Satz „Bezüglich der heutigen Verhältnisse im Westjordanland kann man schwerlich von Frieden sprechen.“ Man kann Überlegungen dazu anstellen, was im Westjordanland geschehen müsste, damit sich die Dinge in eine Richtung entwickeln, die als ‚Frieden‘ bezeichnet werden kann. Angesichts der herrschenden Ungerechtigkeit aufgrund der israelischen Besatzungs- und Siedlungspolitik ist eine Bedingung hierfür die Herstellung von Verhältnissen, die halbwegs als gerecht bezeichnet werden können. In solchen Überlegungen zeigt sich ein empirischer Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit.

Man begibt sich auf ein völlig anderes Terrain, wenn man einen Ausdruck wie ‚der gerechte Friede‘ prägt. Der gerechte Friede ist nirgendwo empirisch in Raum und Zeit anzutreffen. Er ist vielmehr eine begriffliche Realität. Man redet von ihm, wie wenn es ihn irgendwie gibt, zum Beispiel wenn man von ihm sagt, dass er ein Prozess ist, bei dem Gewalt ab- und Gerechtigkeit zunimmt<sup>11</sup>. Aber man spricht, wenn man dies sagt, nicht von einer raumzeitlich datierbaren, empirischen Realität. Es verhält sich diesbezüglich ähnlich wie beim Wort ‚Mensch‘. Man kann es einerseits in Bezug auf empirische Menschen gebrauchen: „Menschen sind sterblich.“ Und man kann mit ihm andererseits einen Ausdruck für etwas prägen, das nirgendwo empirisch anzutreffen ist, sondern das begrifflicher Art ist, nämlich den Ausdruck ‚der Mensch‘, wie er beispielsweise in dem Satz „Der Mensch ist ein Vernunftwesen“ vorkommt. In der spätmittelalterlichen Theologie gab es bekanntlich einen Streit zwischen sogenannten Realisten und Nominalisten über die Frage, ob es so etwas wie „den Menschen“ gibt. Realisten behaupteten dies, Nominalisten bestritten dies. Für Letztere war das Wort ‚Mensch‘ eine Bezeichnung, ein Name (*nomen*), für Wesen in Raum und Zeit.

Mit der Bildung des Begriffs des gerechten Friedens wird der empirische Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit, wie er am Beispiel des Westjordanlandes erläutert wurde, in einen

---

<sup>11</sup> AaO. 18.

begrifflichen Zusammenhang verwandelt: Gerechtigkeit wird zu einer konstitutiven Komponente des Begriffs des Friedens. Sie ist nicht eine empirische Bedingung für Frieden als einen Zustand in Raum und Zeit, sondern sie ist eine Bedingung für die *Rede von Frieden*, also dafür, dass ein raumzeitlicher Zustand als Frieden bezeichnet werden kann. Von dieser Art ist das, was in der Denkschrift als „Dimensionen“ des gerechten Friedens aufgeführt wird: der Schutz vor Gewalt, die Förderung von Freiheit, der Abbau von Ungleichheiten und der friedensfördernde Umgang mit Pluralität. Nur da, wo in Bezug auf einen empirischen Zustand alle vier Dimensionen realisiert sind, kann von Frieden gesprochen werden. Damit wird die Latte für die Rede von Frieden überaus hoch gehängt.

Was bedeutet das für das konkrete Bemühen um Frieden? Wo es um Frieden als einen gesellschaftlichen bzw. politischen Zustand in Raum und Zeit geht, da muss je und je gefragt werden, was im Blick auf eine gegebene Situation bzw. politische Konstellation ‚Frieden‘ heißen und wie dementsprechend Frieden aussehen könnte und welche Bedingungen dafür geschaffen werden. Wie könnte im Blick auf den heutigen Krieg zwischen Russland und der Ukraine ein Frieden aussehen, welches Maß an Ungerechtigkeit in Gestalt der Abtretung ukrainischer Gebiete an den russischen Aggressor müsste dafür in Kauf genommen werden und welche Bedingungen in Gestalt von Sicherheitsgarantien müssten dafür geschaffen werden, damit der Friede nachhaltig ist? Was ist im Verhältnis zwischen Armenien und Aserbeidschan für einen dauerhaften Frieden erfordert, was im Verhältnis zwischen Thailand und Kambodscha? Wie könnte und müsste ein dauerhafter Frieden zwischen Israel und den Palästinensern aussehen, wie ein dauerhafter Frieden im Kongo oder im Südsudan? Jede Situation ist anders, jede erfordert eigene Überlegungen, und was ‚Friede‘ heißt, muss je und je herausgefunden werden. Die Beispiele machen klar, dass man bei der konkreten Suche nach Möglichkeiten des Friedens in Anbetracht realer Konflikte keine hohen Friedensideale einfordern darf, sondern häufig schon mit wenig zufrieden sein muss.

Demgegenüber geht es in der Perspektive des Leitbilds des gerechten Friedens überall auf der Welt, wo es um Frieden geht, um dasselbe, nämlich darum, gerechten Frieden im Sinne dieses Leitbilds zu realisieren. Denn Frieden im vollen Sinne ist nur da, wo ein Zustand ist, der diesem Leitbild entspricht. Es geht bei der Suche nach Frieden um die Implementierung des Idealen in das Reale, einer begrifflichen Realität in die empirische Wirklichkeit, selbstverständlich im Rahmen der jeweils gegebenen Möglichkeiten. Zwar heißt es in der Denkschrift: „Evangelische Friedensethik orientiert sich am kommenden Frieden im Reich Gottes – nicht an menschlichen

Idealentwürfen. Sie ist damit also durch einen eschatologischen, nicht aber durch einen utopischen Friedensbegriff gekennzeichnet.“<sup>12</sup> Doch Tatsache ist, dass sich die ethische Urteilsbildung der Denkschrift am Begriff des gerechten Friedens orientiert, und dieser Begriff ist etwas anderes als der kommende Frieden im Reich Gottes. Der Bibel ist diese Art des begrifflichen Denkens vollkommen fremd.

Dementsprechend sieht die friedensethische Argumentation aus: Die Prämisse ist, dass eine evangelische Friedensethik ihre Kriterien aus dem Leitbild des gerechten Friedens bezieht. Zu den Dimensionen dieses Leitbilds gehört, wie gesagt, der Schutz vor Gewalt. Die empirische Realität zeigt, dass der Schutz vor Gewalt in manchen Fällen nur über die Androhung und Ausübung von Gegengewalt zu gewährleisten ist. Weil der Schutz vor Gewalt gemäß diesem Leitbild ethisch geboten ist, ist in solchen Fällen also auch die Androhung und Ausübung geeigneter Gegengewalt ethisch legitim. Also ist es ethisch legitim, wenn ein Staat wie die Bundesrepublik Deutschland sich für solche Fälle militärisch wappnet und dazu auch die Hindernisse abbaut für die militärische Nutzung ziviler Forschung<sup>13</sup>.

Doch wie wird die Prämisse dieser Argumentation ethisch begründet, also das Leitbild des gerechten Friedens? Wie gesagt, findet sich in der Bibel dergleichen nicht. Dort findet sich Gottes Gebot, insbesondere in Gestalt des Gebots der Nächstenliebe. Wie gesagt, wird dieses in der Denkschrift als „unser ethisches Leitbild“ bezeichnet. Offensichtlich ist diese Formulierung kein Zufall. Mit ihr wird die Lücke in der Begründungskette geschlossen. Das Leitbild des gerechten Friedens hat seine Begründung im ethischen Leitbild der Nächstenliebe, die evangelische Friedensethik ihre Begründung im Leitbild des gerechten Friedens. In der Tat: Was als „Dimensionen“ des Leitbilds des gerechten Friedens aufgeführt wird: der Schutz vor Gewalt, die Förderung von Freiheit, der Abbau von Ungleichheiten und der friedensfördernde Umgang mit Pluralität, das lässt sich im Sinne des Eintretens für das Wohl des Nächsten im Sinne christlicher Nächstenliebe verstehen.

Das Problem dabei ist nur, dass man aufgrund des Gebots der Nächstenliebe für all dies eintreten kann, ohne dass es dazu eines Leitbilds des gerechten Friedens bedarf. Man kann etwas für Frieden tun, zum Beispiel indem man Initiativen im Westjordanland oder in Israel unterstützt, die sich für Verständigung und Versöhnung einsetzen. Man kann etwas für

---

<sup>12</sup> AaO. 43f.

<sup>13</sup> Reiner Anselm, Peter Dabrock, Wissenschaft im Dienst von Frieden und Sicherheit, FAZ vom 12. Januar 2026.

Gerechtigkeit tun, zum Beispiel indem man Initiativen unterstützt, die sich mit konkreten Projekten für die Verwirklichung von Menschenrechten einsetzen. Man kann etwas für den Schutz von Menschen vor Gewalt tun, indem man sich zum Beispiel für die Aufnahme von Flüchtlingen aus Kriegs- und Bürgerkriegsgebieten einsetzt. Dasselbe gilt für die Förderung von Freiheit und für das Übrige. Für all dies muss man sich nicht an einem Leitbild des gerechten Friedens orientieren.

Das also ist am Ende dieser Überlegungen die Frage: Wozu braucht es ein „Leitbild des gerechten Friedens“? Welchen Sinn soll es haben? Welcher Nutzen soll darin liegen, empirische Zusammenhänge, die wissenschaftlich zu erforschen und politisch zu berücksichtigen zweifellos eminent wichtig ist, wie die Zusammenhänge zwischen Frieden und Gerechtigkeit, Frieden und Schutz vor Gewalt, Frieden und Freiheit oder Frieden und Abbau von Not in begriffliche Zusammenhänge zu verwandeln, indem ein idealer Begriff von Frieden konstruiert wird, an dem dann die evangelische Friedensethik ausgerichtet wird. Die Denkschrift zeigt, wohin das führt: Man treibt evangelische Ethik, indem man sich an einer begrifflichen Realität abarbeitet, eben dem gerechten Frieden, und da werden dann Fragen wichtig wie die, ob der gerechte Frieden den Abbau von Not zum Bestandteil hat oder besser den Abbau von Ungleichheiten, ob die Anerkennung von kultureller Vielfalt oder besser den friedensfördernden Umgang mit Pluralität, und ob der Dimension des Schutzes vor Gewalt ein Primat vor den drei anderen Dimensionen zukommt oder nicht.

Leitend ist bei alledem die Vorstellung, dass es in der Friedensethik darum geht, ein begriffliches Konzept von Frieden zu entwickeln, an dem sich dann das auf Frieden gerichtete Handeln orientieren und das es in die Realität umsetzen soll. Was der anzustrebende und vielleicht zu erreichende Frieden ist, bemisst sich nicht an der konkreten Situation, sei dies im Westjordanland oder im Kongo, sondern am Leitbild des gerechten Friedens. Daher besteht die ethische Aufgabe in der Ausarbeitung dieses Leitbilds. Die Folge dieser Auffassung ist, dass die ethische Aufmerksamkeit von der realen Welt abgezogen und auf etwas fixiert wird, dessen Realität zumindest zweifelhaft ist, jedenfalls wenn man einen nominalistischen Standpunkt vertritt. Gibt es „den Menschen“? Gibt es „den gerechten Frieden“? Wenn es ihn nicht gibt, welchen Sinn sollen dann Sätze haben, die seine Existenz implizit voraussetzen, wie dies bei dem Satz der Fall ist, dass der gerechte Friede ein Prozess ist, bei dem Gewalt ab- und Gerechtigkeit zunimmt.

### **Das Verhältnis von Ethik und Politik**

In den Reaktionen auf die Denkschrift ist besonders das ungeklärte Verhältnis von Ethik und Politik auf Kritik gestoßen. So wird im Blick auf Atomwaffen ausgeführt: „Der Besitz und die Drohung mit dem Einsatz von Atomwaffen widersprechen dem Geist des Gerechten Friedens. Ethisch ist die Ächtung von Atomwaffen aufgrund ihres verheerenden Potenzials geboten. Der Besitz von Nuklearwaffen kann aber angesichts der weltpolitischen Verteilung dieser Waffen trotzdem politisch notwendig sein, weil der Verzicht eine schwerwiegende Bedrohungslage für einzelne Staaten bedeuten könnte. Dies führt in ein Dilemma: Egal welche Option gewählt wird, die Verantwortlichen machen sich schuldig.“<sup>14</sup>

Es kann hiernach etwas politisch notwendig sein, das ethisch verwerflich ist. Darf man es dann tun? Inwiefern macht man sich schuldig, wenn man es nicht tut? Man tut etwas nicht, das man unter einer politischen Zielsetzung tun müsste, nämlich um eine Bedrohung des eigenen Staates zu verhindern. Aber man tut es aus einem guten Grund nicht, nämlich weil es sich ethisch verbietet. Worin liegt hier die Schuld? Könnte nicht erst dann von einem wirklichen Dilemma gesprochen werden, wenn es um einen Konflikt zwischen zwei ethischen Optionen geht anstatt um einen Konflikt zwischen einer ethischen und einer politischen Option?

Die neue friedensethische Denkschrift ist der politischen Ethik zuzuordnen. Diese zielt darauf ab, das politische Handeln an ethische Kriterien zu binden, so dass etwas nur dann politisch richtig sein kann, wenn es auch ethisch legitim ist. Insofern ist die Feststellung, dass der Besitz von Atomwaffen und die Drohung mit ihrem Einsatz politisch notwendig sein können, obwohl sie ethisch verwerflich sind, eine Bankrotterklärung der politischen Ethik wie der Ethik überhaupt. Wenn es um Atomwaffen geht, dann ist das politische Handeln nicht an ethische Kriterien gebunden, sondern es ist frei darin, eigenen Notwendigkeiten zu folgen. Darauf laufen diese Sätze hinaus.

Es gibt politische Ethik, weil das menschliche Zusammenleben politisch verfasst ist in Gestalt von politischen Gemeinwesen oder Staaten. Diese existieren nicht unabhängig von den Menschen, die ihnen zugehören, sondern sie sind für ihre innere Ordnung, ihre Institutionen, ihren dauerhaften Bestand und ihre Selbstbehauptung in einer Welt, in der sie Bedrohungen bis hin zur Auslöschung ihrer Existenz ausgesetzt sind, darauf angewiesen, dass diejenigen, die ihnen zugehören, bereit sind, Verantwortung für sie zu übernehmen und entsprechend zu

---

<sup>14</sup> Welt in Unordnung, aaO. 15.



handeln. Das bedeutet, dass es in der Vielfalt möglicher menschlicher Handlungen eine besondere Klasse von Handlungen gibt, nämlich das politische Handeln, das auf die innere Ordnung, institutionelle Gestaltung und den Existenzerhalt politischer Gemeinwesen zielt. Mit diesem Handeln hat es die politische Ethik zu tun.

In der innerkirchlichen friedensethischen Diskussion liegt hier ein blinder Fleck: Man unterscheidet nicht zwischen individuellem Handeln und einem politischen Handeln im Interesse des politischen Gemeinwesens, zwischen Individualethik und politischer Ethik und meint, mit der individualethischen Auskunft, dass Christinnen und Christen Gewaltfreiheit geboten ist, die politisch-ethische Frage beantworten zu können, ob zur Sicherung des Friedens und des Bestands des politischen Gemeinwesens auch militärische Mittel bereitgestellt und nötigenfalls eingesetzt werden dürfen. Erinnert sei diesbezüglich an die Kundgebung der EKD-Synode von 2019, in der unter Berufung auf Jesu Gebot der Gewaltfreiheit vom Staat die Überwindung militärischer Rüstung gefordert wird. Jesu Gebot ist an seine Jünger adressiert, nicht an Staaten.

Die eigentliche Frage, vor die das Gebot der Gewaltfreiheit stellt, ist daher die Frage, ob Christinnen und Christen Verantwortung für das politische Gemeinwesen übernehmen sollen mit allem, was in einer Welt voller Gewalt dazu gehört, also bis hin zur Friedenssicherung mit militärischen Mitteln gegenüber einer möglichen Aggression von außen. Wer aufgrund des Gebots der Gewaltfreiheit eine derartige politische Verantwortung ablehnt, der sollte konsequenterweise darauf verzichten, denen, die in politischer Verantwortung stehen, Ratschläge zu erteilen, wie sie Frieden sichern sollen. Denn mit seiner Ablehnung politischer Verantwortung weigert er sich, für die Folgen aufzukommen, die seine Ratschläge hätten, würden sie in die politische Realität umgesetzt. Die Denkschrift betont zu Recht, dass die Entscheidung für den konsequenten Gewaltverzicht unbedingt zu respektieren ist. Und man kann dieser Entscheidung unter heutigen Umständen eine Attraktivität nicht absprechen. Wer sich einmal die Mühe gemacht hat, die Gedankenspiele militärischer Strategen hinsichtlich der Drohung mit Atomwaffen und möglicher Szenarien für ihren Einsatz nachzuvollziehen, der ertappt sich unweigerlich bei der Frage, ob man dafür noch Verantwortung übernehmen kann. Wir leben in einer verrückten Welt, die an den Rand des Wahnsinns treibt.

Unter den Reformatoren war es Konsens, dass Christen Verantwortung übernehmen sollen für das politische Gemeinwesen, in dem sie leben. In einer Welt, in der das menschliche

Zusammenleben politisch verfasst ist, hängt nun einmal das Wohl des Nächsten entscheidend von dem politischen Gemeinwesen ab, in dem er lebt. Das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet daher dazu, sich für die Belange des politischen Gemeinwesens einzusetzen und zur Verfügung zu stellen. Dies ist der Grund, warum die evangelische Ethik auch eine politische Ethik umfasst.

Keine Ethik dieser Welt kann jedoch die Entscheidung darüber abnehmen, wie man es mit Jesu Gebot der Gewaltfreiheit halten soll und wie weit in Anbetracht dieses Gebots die Verantwortungsübernahme für das politische Gemeinwesen gehen soll, insbesondere ob es dabei, was den Einsatz militärischer Gewaltmittel betrifft, auch Grenzen gibt. Diese Frage muss jede und jeder für sich selbst beantworten, ohne dass daraus ein ethischer Allgemeinheitsanspruch für andere abgeleitet werden kann. In dieser Hinsicht hätte man sich in der neuen Denkschrift eine größere Zurückhaltung und Offenheit für unterschiedliche Wege, die Menschen einschlagen können, gewünscht, zum Beispiel was den folgenden Satz betrifft: „Gewalt muss – notfalls mit Gegengewalt – eingedämmt werden, ohne aber das Ziel der Überwindung von Gewalt aus den Augen zu verlieren.“<sup>15</sup> Das klingt so, als sei das durch die evangelische Ethik schon entschieden. Doch ist dieser Satz einsichtig nur für den, der sich im Konflikt zwischen konsequenter Gewaltfreiheit und politischer Verantwortungsübernahme unter Einschluss auch von friedenssichernder und rechtserhaltender Gewalt für Letztere entschieden hat. Was ist mit denen, die sich anders entscheiden? Was sagt man ihnen mit diesem Satz?

Das führt am Ende zu der Frage, worin die Aufgabe einer evangelischen Ethik besteht. Besteht sie darin, Antworten zu geben auf kontroverse Fragen, die sich dann einer interessierten Öffentlichkeit als evangelische Position oder als Standpunkt der evangelischen Kirche präsentieren lassen? Oder besteht sie darin, in Fragen, bei denen Menschen für sich selbst nach Klärung suchen, aufzuzeigen, welche Implikationen eine Entscheidung in die eine oder in die andere Richtung haben, sei es für einen konsequenten Gewaltverzicht aufgrund von Jesu Gebot der Gewaltfreiheit, sei es für die Übernahme von politischer Verantwortung mit allen ihren Konsequenzen aufgrund des Gebots der Nächstenliebe. Was ist der Weg, auf den die jeweilige Entscheidung führt, was ist ihre Kehrseite, was bleibt man mit ihr möglicherweise schuldig? Die Frage, wie man sich entscheiden soll, bleibt dann denen zur Beantwortung überlassen, die mit Hilfe solcher Überlegungen nach Klärung für sich selbst suchen.

---

<sup>15</sup> AaO. 35.