

Marco Hofheinz

»Er ist unser Friede«

Karl Barths christologische
Grundlegung der Friedensethik
im Gespräch mit John Howard Yoder

Marco Hofheinz, »Er ist unser Friede«

V&R

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Gunther Wenz

Band 144

Marco Hofheinz

»Er ist unser Friede«

Karl Barths christologische Grundlegung der
Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder

Mit einer Abbildung

Vandenhoeck & Ruprecht



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56410-3

ISBN 978-3-647-56410-4 (E-Book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der

vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Unseren Kindern
Daniel, Hanna, Amelie und Jakob

Inhalt

Vorwort	15
0. Einleitung	17
1. Explikation der Themenstellung der Untersuchung unter Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes	17
1.1. Die christologische Grundlegung theologischer Friedensethik in der Gegenwart	17
1.2. Die Friedensethik K. Barths als Forschungsgegenstand	24
1.3. Zu Disposition und Titel der Untersuchung	29
2. Das methodische Verfahren der Untersuchung: K. Barths Friedensethik ins Gespräch bringen	39
2.1. Methodologische Bemerkungen zum methodischen Verfahren	39
2.2. Die Gesprächskonstellationen der Untersuchung	44
2.2.1. Erste Gesprächskonstellation: Der Paradigmenstreit in der aktuellen friedensethischen Debatte im deutschsprachigen und angelsächsischen Diskurskontext	44
2.2.2. Zweite Gesprächskonstellation: Auseinandersetzung mit den Kritikern der Barthschen Grundlegung der Ethik	49
2.2.3. Dritte Gesprächskonstellation: Bezugnahme auf J.H. Yoder – J.H. Yoder als »freier Schüler« K. Barths	57
3. Der Entdeckungs- und Begründungszusammenhang der Friedensethik K. Barths	67
3.1. Vorbemerkungen zum heuristischen Begriffsraster und zur Theologie-Politik-Konnexion bei K. Barth	67
3.2. Kontexte der Friedensethik K. Barths: Hinführung zu einem Entdeckungszusammenhang	73
3.3. Die politische Zeitgenossenschaft K. Barths	81
3.4. Einführung in den theologischen Begründungszusammenhang der Friedensethik K. Barths	91

3.4.1. Gnadenwahl als Friedenswahl. Friedensethische Implikationen der Erwählungslehre K. Barths	92
3.4.2. Schöpfung als Friedensordnung. Friedensethische Implikationen der Schöpfungslehre K. Barths	94
3.4.3. Die Erfüllung des Bundes als Weltfrieden. Friedensethische Implikationen der Versöhnungslehre K. Barths	99

I. Christologische Grundlagen der Friedensethik Karl Barths

1. Die Anrufung Gottes im Namen Jesu als freier Grundakt des Friedentiftens. Die Bedeutung von Karl Barths theologischem Namens-, Gebets- und Freiheitsverständnis für die christologische Grundlegung seiner Friedensethik	107
1. Einwände der Kritiker K. Barths gegen seine christologische Grundlegung der Ethik	107
2. Name statt Prinzip: Die Nennung des Namens Jesus Christus als präventive Gegenbewegung zur Profanisierung des lebendigen Christus zum regulierenden Material-, Erkenntnis- und Formalprinzip der Friedensethik	112
2.1. Christus als Grund. Die christologische Begründung der Friedensethik ohne »Materialprinzip Christologie«	112
2.2. Christus als Erkenntnisprinzip? Der Name Jesus Christus als Referenzmittel und der Hinweischarakter theologischer Rede vom Frieden	118
Exkurs: J.H. Yoders Zugang zur Ethik über die Positivität der Kirche und seine Ablehnung einer allgemein zugänglichen Ethik	122
2.3. Christus als Formalprinzip? Der grund-sätzliche Referenzcharakter christologisch begründeter Ethik	130
3. Die <i>ecclesia orans</i> als <i>ecclesia efficaciter laborans</i> . Zur ethischen Valenz des Friedensgebetes	136
4. Doppeltstrukturiertes Freiheitsverständnis: Des Menschen Befreiung zum guten Werk des Friedensstiftens	149
5. Schlussbemerkung	162
2. »Lasst euch versöhnen mit Gott«. Die friedensethische Relevanz von Karl Barths Heiligungskonzeption	165
1. Die friedensethische Relevanz von K. Barths Heiligungskonzeption.	165
1.1. Einleitung	165

1.2. Die Wirklichkeit der Heiligung als Wirklichkeit des neuen Menschen	167
1.3. Heiligung als Geschehen exklusiver und inklusiver Stellvertretung	173
1.4. <i>Einai en Christō</i> . Das Sein des neuen Menschen als Sein des <i>homo pacis</i>	175
1.5. Die vektorielle Verschränkung von Rechtfertigung und Heiligung im Rahmen der Versöhnungslehre	181
1.6. Die subjektive Seite der Heiligung: Einstimmen als Modus der <i>participatio Christi</i>	183
1.7. K. Barths Infragestellung des Schematismus von Indikativ und Imperativ	187
1.8. Die christliche Versöhnungsbitte: »Lasset euch versöhnen mit Gott«	192
1.9. Kirche als vorläufige Darstellung der ganzen in Christus versöhnten Menschheit	198
2. Der Friede Gottes als Frieden auf Erden. K. Barths chalcedonensisches Modell der Handlungsträgerschaft	212
2.1. Doppelte Handlungsträgerschaft und das chalcedonensische Denkmuster	212
2.2. Chalcedonensische Aspekte des unterschiedenen Beieinanders von göttlichem und menschlichem Friedenshandeln	220
2.2.1. Asymmetrie	221
2.2.2. Intimität	225
2.2.3. Integrität	233
2.3. Abschließende Bemerkung	235
3. <i>Vicit agnus noster, eum sequamur</i> . Die Nachfolgekonzeptionen Karl Barths und John H. Yoders im Vergleich	237
1. Einleitung	237
2. Das Kreuz des <i>Christus politicus</i> als Darstellung der Gewaltlosigkeit Gottes bei J.H. Yoder	240
3. Die Darstellung des irdischen Jesus bei K. Barth und J.H. Yoder	250
3.1. Die <i>recapitulatio</i> des Weges Jesu als <i>Christus politicus</i> bei J.H. Yoder	250
3.2. Der »königliche Mensch«. Die Darstellung des Weges Jesu bei K. Barth	257
3.3. Analogie und Differenz in der Darstellung des irdischen Jesus bei K. Barth und J.H. Yoder	260

4. Nachfolge als <i>imitatio</i> bei K. Barth und J.H. Yoder	266
4.1. Nachfolge als schöpferische Nachfolge des freien Menschen bei K. Barth	266
4.2. Nachfolge als <i>imitatio crucis</i> und die Staurozentrik der Mimesis bei J.H. Yoder	270
4.3. Die Nachfolge- als Nachahmungskonzeption bei K. Barth und J.H. Yoder im Vergleich	274
5. K. Barths Nachfolgekonzeption im Rahmen seiner Stellvertretungschristologie	282
5.1. Das große Kreuz Christi und das kleine Kreuz der Nachfolgenden	282
5.2. Die Vorordnung der inklusiven Stellvertretungschristologie in K. Barths Nachfolgekonzeption und Yoders primär soziales Versöhnungsverständnis	284
4. <i>Humanitas Christi</i> . Zur Lehre von der An- und Enhypostasie als präziser Bestimmung des Gegenstandes der Nachfolge nach Karl Barths Versöhnungslehre	293
1. Einleitung	293
2. Der Ansatz der »hohen Christologie« J.H. Yoders bei der <i>humanitas Christi</i>	296
3. K. Barths Rückgriff auf die klassische Christologie in seiner Versöhnungslehre	301
3.1. Die Korrelation von An- und Enhypostasie. Eine dogmengeschichtliche Skizze	301
3.2. K. Barths Rezeption altkirchlicher Christologie	305
Exkurs: K. Barths Rezeption neutestamentlicher Präexistenzaussagen	308
3.3. »Das Menschliche aller Menschen«. Das Objekt der <i>assumptio carnis</i> und die universale Tragweite der Menschlichkeit Christi nach K. Barth	311
3.4. Wahrer Gott und wahrer Mensch: Der Triumph des Chalcedonense in einer dialektischen Verhältnisbestimmung	314
4. Die theologische Bedeutung der Lehre von An- und Enhypostasie für die Grundlegung der Friedensethik als Nachfolgeethik	318
4.1. Die Valenz der Negation. Die theologische Bedeutung der Anhypostasielehre für die Grundlegung der Friedensethik als Nachfolgeethik bei K. Barth	319

4.2. Die Valenz der Position. Die theologische Bedeutung der Enhypostasielehre für die Grundlegung der Friedensethik als Nachfolgeethik bei K. Barth	324
5. Die Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie J.H. Yoders. Eine Problemanzeige	330
6. Fazit	336

II. Konzeptionelle Konkretionen zur christologischen Grundlegung der Friedensethik Karl Barths

1. Entdecken und begründen. Die <i>analogia fidei</i> und die friedensethische Urteilsbildung	341
1. Analogiebildungen unter Willkürverdacht. K. Barths politische Ethik im Zwielight	341
2. K. Barths »Schema« der Sach- und Verlaufsstruktur politisch-ethischer Urteile aus theologischer Perspektive	347
Exkurs: Die geistliche Atombombe. K. Barth und der <i>status confessionis</i>	355
3. Die Erkennbarkeit des Gebotes Gottes und die Dispositionen der politisch-ethischen Urteilsfindung	359
Exkurs: Unterminiert K. Barths Verständnis des Gebotes Gottes sein Urteilsschema?	365
4. K. Barths Gebrauch der <i>analogia fidei</i> im Entdeckungszusammenhang der Ethik	368
4.1. Der Begründungs- und Entdeckungszusammenhang von Theologie und Ethik	368
4.2. Die <i>analogia fidei</i> – eine deduktive Argumentationsform?	370
4.3. Die Valenz von Analogiebildungen im Entdeckungszusammenhang der Ethik	374
4.4. Zusammenfassung	382
2. Der Grenzfall – ein <i>casus christologicus</i> ? Metakritische Bemerkungen zur Barth-Yoder-Debatte	385
1. K. Barth und sein mennonitischer Schüler J.H. Yoder. Einleitende biographische Bemerkungen zum Verhältnis beider	385
2. J.H. Yoder – der »bessere« Barthianer? J.H. Yoders »interne« Kritik an K. Barth	392
2.1. Der Ansatzpunkt von J.H. Yoders Kritik an Barths Gebrauch des Grenzfallbegriffs auf dem Hintergrund seiner Barthrezeption	392
2.2. J.H. Yoders Gravamina	398

2.2.1. Kasuistik	399
2.2.2. Voluntarismus	404
2.2.3. »Lesser-evil«-Logik	414
3. K. Barths »christologische« Charakterisierung des Grenzfalls	422
3.1. Grenzfall: Wort Gottes – Gebot Gottes – Jesus Christus	422
3.1.1. Gebotsethische Organisationszusammenhänge der »Kirchlichen Dogmatik«	424
3.1.2. Schöpfungsethische Organisationszusammenhänge der »Kirchlichen Dogmatik«	431
3.2. Die Schweizer Landesverteidigung im Zweiten Weltkrieg als »Grenzfall«. K. Barths Verteidigung des Rechts und der Rechtsstaatlichkeit	438
3.2.1. Vorbemerkung	438
3.2.2. Der integrative Zusammenhang der drei Grundbegriffe der Rechtsstaatlichkeit: Recht, Frieden und Freiheit	441
3.2.3. K. Barths Interpretation der Schweizer Neutralität	449
3.2.4. Der »politische Gottesdienst« als politisch-ethischer Argumentationszusammenhang	454
3.2.5. Die Judenfrage als <i>der</i> Testfall der Rechtsstaatlichkeit . .	460
3.3. Fazit	464
3. »Jetzt ist's genug«. Karl Barths Rezeption der Kriterien des gerechten Krieges im Atomzeitalter	467
1. K. Barths Friedensethik im Spannungsfeld der friedensethischen Paradigmen	467
1.1. Zur Ausgangsfrage: Karl Barth – ein heiliger oder ein gerechter Krieger?	467
1.2. K. Barths Absage an moderne Kreuzzüge	470
2. Die Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg bei K. Barth auf dem Hintergrund seines Naturrechtsverständnisses	476
2.1. Inwiefern »gerecht«? K. Barths Gebrauch des Begriffs »gerechter Krieg«	476
2.2. Konsonanz oder Dissonanz? K. Barth und das Naturrecht	483
2.3. Die Rezeption der Kriteriologie des gerechten Krieges bei K. Barth	488
2.3.1. Die Bedeutung des Naturrechtsverständnisses für die Lehre vom gerechten Krieg bei K. Barth	488
2.3.2. Formale und inhaltliche Eigentümlichkeiten der Rezeption	491

2.3.3. K. Barths Applikation der <i>bellum-iustum</i> -Kriteriologie unter den Bedingungen des voratomaren und des atomaren Zeitalters	496
3. Der gerechte Krieg und die Gehorsamsverweigerung. Zur Notwendigkeit einer Einbettung der <i>bellum-iustum</i> -Kriteriologie in den Kontext einer Widerstandslehre	518
4. »Be Honest in Just-War-Thinking!« John H. Yoders Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg	525
1. Der konzeptionelle Rahmen von J.H. Yoders Rezeption	526
Exkurs: Inwiefern können Christenmenschen Staatsdiener sein? Die Beteiligung an staatlichen Institutionen nach J.H. Yoder	530
2. J.H. Yoders dekonstruktives Interesse: Being Honest in Just-War-Thinking	535
3. Kritik an der Just-War-Tradition	537
3.1. Just-War-Tradition statt Lehre vom gerechten Krieg	537
3.2. Die Kriterien der Just-War-Tradition	539
3.3. J.H. Yoders Kritik an der Just-War-Tradition	541
Exkurs: »Whose ›Just‹ War? Which Peace?« S. Hauerwas' Kritik an der Just-War-Tradition	544
4. (Re-)Konstruktion der Just-War-Tradition	547
4.1. J.H. Yoders Ingebrauchnahme des Relativismusarguments	547
4.2. Die Entwicklungsgeschichte der Just-War-Tradition nach J.H. Yoder. Eine duale Narration zwischen Subversion und Affirmation	549
4.3. Ekklesio-ethische Resonanzen in J.H. Yoders Rezeption der Just-War-Tradition	554
Exkurs: R. Hütters ekklesio-ethische Rezeption der Just-War-Tradition. Eine Problematisierung des Verhältnisses von Nationalstaat und Kirche im Horizont transnationaler Strukturen	558
4.4. Rechtsethische Resonanzen in J.H. Yoders Rezeption der Just-War-Tradition	561
5. Stärken und Grenzen von J.H. Yoders Rezeption der Just-War-Tradition	569
5. <i>Si non vis bellum para pacem</i> . Impulse Karl Barths für die aktuelle friedensethische Debatte im Paradigmenstreit zwischen »gerechtem Krieg« und »gerechtem Frieden«	575
1. »Neue Kriege«? Die Aktualität der Friedensethik K. Barths exemplifiziert anhand seiner Kriegsdefinition	575

2. Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Einwände und Erwiderungen zur Forderung nach einer Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg im deutschsprachigen Diskurskontext	579
2.1. Der Utopismusvorwurf	582
2.2. Der Vorwurf semantischer Verschleierung der Wiederkehr der Lehre vom gerechten Krieg	586
2.3. Der Vorwurf des Rechtspositivismus	591
3. Ansätze zum Konzept eines »gerechten Friedens« bei K. Barth . . .	595
4. K. Barths Beitrag zur Theoriebildung der theologischen Friedensethik. Eine programmatische Schlussbemerkung	610
4.1. Die Aufgabe einer theologischen Friedensethik: Die friedensstiftende Kraft von Recht und Kirche ethisch reflektieren. K. Barths doppelte Akzentsetzung	610
4.2. Theologische Friedensethik als Rechtsethik	614
Exkurs: Politisch-ethisches Denken unter der <i>conditio saecularis</i> ?	
K. Barths säkulares Staatsverständnis	626
4.3. Theologische Friedensethik als kirchliche Ethik	632
4.3.1. Die politische Verantwortung der Christengemeinde . . .	632
4.3.2. Der Friedensauftrag der Kirche	637
4.3.3. Mitarbeit am Friedensbegriff. Konzeptionelle Abschlussbemerkung zu einer rechtsethisch-inklusiven und christologisch fundierten kirchlichen Ethik	643
Literaturverzeichnis	649

Vorwort

Diese Studie hat eine lange und verworrene Genese. Ich habe es mir mit ihrem Gegenstand nicht leicht gemacht und mich ihr gleich in mehreren Anläufen gewidmet. Flankiert wurde meine Untersuchung sicherlich nicht zufällig durch Studien zur theologischen Friedensethik Johannes Calvins, die ich inzwischen gesammelt vorlegen konnte.¹ Calvin hat als Lehrer Barths einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf diesen ausgeübt.

Nachdem mich noch im Studium Prof. Dr. Reinhard Hütter und Prof. Dr. Stanley Hauerwas D.D. während eines unvergesslichen Studienaufenthaltes an der Duke University (Durham, North Carolina) im Sommer 1998 auf die Spur von Barth und Yoder gesetzt und diese Untersuchung angeregt hatten, widmete ich mich ihr direkt im Anschluss an das Erste Theologische Examen (2000) in einem ersten Anlauf unter Anleitung von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Eberhard Busch. Ein Stipendium seitens der Studienstiftung des Deutschen Volkes, der ich für ihre Unterstützung bleibend dankbar bin, ermöglichte mir einen ersten intensiven Zyklus der Beschäftigung (inklusive eines erneuten mehrwöchentlichen Aufenthalts an »Duke«). Dieser erste Anlauf wurde unterbrochen durch meine Promotion zur biomedizinethischen Thematik der In-vitro-Fertilisation² und das Vikariat. Als Assistent konnte ich in Bern die Fäden später wiederaufnehmen und diese Studie unter Anleitung von Prof. Dr. Wolfgang Lienemann recht zügig zu Ende führen. Im Sommer 2010 habilitierte ich mich mit ihr an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Für die Drucklegung wurde die ursprüngliche Habilitationsschrift überarbeitet.

Den genannten Personen, die mich auf diesem Weg begleiteten und mir in ganz unterschiedlicher Weise und Intensivität zu Lehrern wurden, habe ich sehr zu danken: Zunächst Reinhard Hütter und Stanley Hauerwas dafür, dass sie mich in die Theologie John Howard Yoders eingeführt und mein Projekt auf alle

1 M. HOFHEINZ, Johannes Calvins theologische Friedensethik, ThFr 41, Stuttgart 2012.

2 Ders., Gezeugt, nicht gemacht. In-vitro-Fertilisation in theologischer Perspektive, EThD 15, Münster 2008.

erdenkliche Weise gefördert haben; sodann Eberhard Busch dafür, dass er meine ersten Anläufe begleitete und schließlich im Berner Habilitationsverfahren das Zweitgutachten übernahm. Ihm verdanke ich viele Einsichten in die Theologie Karl Barths. Entscheidend wurden für mich meine Berner Lehrjahre bei Wolfgang Lienemann, der mir die rechtsethische Denkungsart erschlossen hat und mich als seinen Assistenten in großzügigster Weise förderte.

Außer den genannten Personen sind eine ganze Reihe von weiteren Personen zu nennen, die das Entstehen dieser Arbeit begleitet haben: Prof. Dr. Jürgen Fangmeier (1931 – 2013), dem ich seit dem Beginn meines Studiums an der KiHo Wuppertal sehr verbunden war, mein amerikanischer Freund Prof. Dr. Peter Browning (Drury College), unser ehemaliger Gemeindepfarrer Wilhelm Hofius in Siegen-Eiserfeld, die Berner Freunde Prof. Dr. Frank Mathwig und Prof. Dr. Matthias Zeindler, Prof. Dr. George Hunsinger (Princeton), Prof. Dr. Heinrich Assel (Greifswald), Prof. Dr. J. Christine Janowski und Prof. Dr. Torsten Meireis (beide Bern), Prof. Dr. Hans Günther Ulrich (Erlangen), sowie in besonderer Weise Prof. Dr. Georg Plasger (Siegen).

Sehr gefreut hat es mich, dass diese Arbeit mit dem J.F. Gerhard Goeters-Preis der »Gesellschaft für die Geschichte des Reformierten Protestantismus e.V.« ausgezeichnet wurde. Für großzügige Druckkostenzuschüsse danke ich der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, der Evangelisch-reformierten Kirche mit Sitz in Leer, der Karl Barth-Gesellschaft, dem Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, der Schweizerischen Reformationsstiftung und dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), für selbstloses Korrekturlesen jeweils von Auszügen dieser Arbeit Pfr. Jens Heckmann, PD Dr. Stefan Heuser, Claudia Hofheinz, Prof. Dr. Frank Mathwig, Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer, Jörn Neier, Dr. Frederike van Oorschot, Prof. Dr. Georg Plasger und Prof. Dr. Matthias Zeindler. Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Gunther Wenz und Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe »Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie«, sowie Frau Silke Hartmann und Herrn Jörg Persch für die verlegerische Betreuung.

Ohne die Unterstützung meiner Familie, der Eltern in Feudingen, der Schwiegereltern in Eiserfeld, meinem Bruder Timo und vor allem meiner Frau Dörte hätte ich diese Untersuchung niemals abschließen können. Unseren Kindern Daniel, Hanna, Amelie und Jakob ist diese Arbeit gewidmet.

Hannover, im September 2013

Marco Hofheinz

0. Einleitung

1. Explikation der Themenstellung der Untersuchung unter Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes

1.1. Die christologische Grundlegung theologischer Friedensethik in der Gegenwart

In einer seiner nachgelassenen Nachkriegserzählungen, den Lesebuchgeschichten, schreibt der »Trümmerliterat« Wolfgang Borchert (1921 – 1947): »Als der Krieg aus war, kam der Soldat nach Haus. Aber er hatte kein Brot. Da sah er einen, der hatte Brot. Den schlug er tot. Du darfst doch keinen totschiessen, sagte der Richter. Warum nicht, fragte der Soldat.«¹ Ähnlich fragte der Berliner Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928 – 2002), als im Rahmen des sog. »zweiten Golfkriegs« zu Beginn des Jahres 1991 der Satz der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam (1948) »Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein«² seines Erachtens unreflektiert wiederholt wurde: »Wer seid Ihr denn eigentlich immer noch, daß Ihr so genau über Gottes Willen Bescheid wißt? [...] Woher weißt du eigentlich, daß Kriege nach Gottes Willen nicht mehr sein dürfen?«³

Diese Rückfrage nach dem »Warum nicht?« markiert einen Klärungsbedarf, der auch und vielleicht sogar gerade in Friedenszeiten besteht. Wenn in Kriegszeiten getötet werden darf, warum sollte das Töten nach dem Krieg, gleichsam von einer Sekunde auf die andere, verboten sein? – so die provozierende Rückfrage der Borchertschen Erzählung. Offensichtlich ist nicht nur die

1 W. BORCHERT, Das Gesamtwerk, 317.

2 W.A. VISSER'T HOOFT (Hg.), Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Bd. 5, 117.

3 F.-W. MARQUARDT, zit. nach W. HUBER, Die tägliche Gewalt, 103. Zu Marquardts eigener Begründung vgl. seine Auslegung der »noachidischen Gebote«, insbesondere zum Verbot des Blutvergießens ders., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Bd. 1, 200 – 335, insbes. 305 – 314.

Praxis, sondern auch die Theorie des Tötungsverzichts keineswegs selbstverständlich. Dies lässt sich exemplarisch anhand der radikalen Moralkritik Friedrich Nietzsches (1844 – 1900), des selbsternannten »erste[n] Immoralisten« und »Vernichter par excellence«⁴, demonstrieren, der jene scheinbare Selbstverständlichkeit in Frage stellt: Die Vermeidung von Krieg ist ihm zufolge eine Maxime der Sklavenmoral, ein genuin egoistisches Verlangen des Schwachen:⁵ »[S]ein gründlichstes Verlangen geht darnach, dass der Krieg, der er *ist*, einmal ein Ende habe; das Glück erscheint ihm, in Übereinstimmung mit einer beruhigenden (zum Beispiel epikurischen oder christlichen) Medizin und Denkweise, vornehmlich, als das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Satttheit, der endlichen Einheit, als ›Sabbat der Sabbate‹, um mit dem heiligen Rhetor Augustin zu reden, der selbst ein solcher Mensch war.«⁶ Nietzsche kann sogar soweit gehen, das Tötungsverbot für lebens- weil elitenfeindlich zu erklären: »[E]s ist *unmoralisch* im tiefsten Verstand zu sagen: du sollst nicht tödten...«⁷ Der »Ethik der Vornehmheit« bzw. dem »Immoralismus« schadet der Krieg nicht, vielmehr entspricht er gerade dem moralanalogen Verhalten der exzeptionell Vornehmen, die nur gegenüber ihresgleichen Pflichten haben: Vornehme »sind nach Aussen hin [...] nicht viel besser als losgelassne Raubthiere.«⁸

Die radikale Infragestellung der Evidenz des Tötungsverbotes belegt die Notwendigkeit, nach *Gründen* für ein solches Verbot zu fragen. Die Geschichte des Miss- und Gebrauchs »ethischer« Argumentationsfiguren zur Rechtfertigung von Krieg, Terror und Gewalt – sei es im Zuge einer Sklaven- oder Herrenmoral – verweist auf das Erfordernis, diese Rückfragen zugleich in den Horizont der Frage nach der Erkennbarkeit dieser Gründe zu rücken: »Woher weißt du eigentlich ...?« So fragt F.-W. Marquardt und benennt damit die noetische Zielrichtung der Frage nach entsprechenden Gründen für ein Tötungsverbot. Marquardts Rückfrage ist – etwas genauer betrachtet – theologischer Natur. Der Berliner Theologe bezieht sie auf das Gebot Gottes. Sie bewegt sich im Horizont des sechsten Gebots: »Du sollst nicht töten« (Ex 20,13; Dtn 5,17). Folgt man der alten, etwa beim Genfer Reformator Johannes Calvin nachzulesenden Regel, dass jedes Verbot im Rahmen der Dekalogauslegung in ein Gebot zu

4 Vgl. F. NIETZSCHE, KStA 6, 366 (Ecce homo). Vgl. a. a. O., 365: »*Umwerthung aller Werthe*: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.«

5 Vgl. ders., KStA 13, 219 (Nachgelassene Fragmente): »[A]lle großen Bewegungen, Kriege usw. bringen die Menschen dazu, sich zu opfern: es sind die *Starken*, die auf diese Weise fortwährend ihre Zahl *vermindern*... [E]s ist der *Egoismus der Schwachen*, der das Lob des Altruismus geschaffen hat...« Vgl. auch ders., KStA 5 (Jenseits von Gut und Böse), 219 f.

6 A.a.O., 120 f.

7 Ders., KStA 13, 594 (Nachgelassene Fragmente).

8 Ders., KStA 5, 274 (Zur Genealogie der Moral).

transformieren ist,⁹ so wäre zu diskutieren, ob man die negativ formulierte Themenstellung etwa in die ins Positive gewendete Ausgangsfrage verwandeln könnte: »Warum soll Frieden gestiftet werden bzw. woher weiß ich, dass Frieden gestiftet werden soll?«

Man kann diese positiv gefasste Frage wohl als die grundlegendste aller friedensethischen Fragestellungen bezeichnen. Sie geht – salopp formuliert – ans »Eingemachte«, indem sie die Grundlagen allen friedensethisch verantworteten Handelns er- und hinterfragt. Im Sinne einer Leitfrage ist auch die vorliegende Untersuchung dieser Frage gewidmet. Ihrer Zielsetzung nach will sie die Grundlagen der theologischen Friedensethik in konstruktiver Absicht er- und befragen. Dies soll allerdings nicht gleichsam im luftleeren Raum erfolgen, sondern anhand eines konkreten theologischen Entwurfs, nämlich dem des Schweizer Theologen Karl Barth (1886–1968), des wohl bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts,¹⁰ dessen Werk von seinem profilierten Ansatz her auch im Blick auf seinen (friedens-)ethischen Entwurf eine klare Positionierung erwarten lässt. Ihn gilt es im Folgenden mit der Frage nach der theologischen Grundlegung seiner Friedensethik zu konfrontieren.

Es mag – mit Chr. Frey gesprochen – durchaus so sein, dass es »[v]iele Menschen [...] als Zumutung [empfinden], ihre sittlichen Urteile oder Standorte zu begründen.«¹¹ Und auch die zeitdiagnostische Auskunft W. Pannenburgs mag zutreffen, dass sich die »Aufgabe einer Grundlegung der Ethik in einem gegenüber normativen Argumentationen skeptisch gewordenen Zeitalter«¹² stellt. Die Einschätzung der Grundlegungsaufgabe der Friedensethik dürfte sich darin wohl kaum von der der allgemeinen Ethik unterscheiden. Der amerikanische Sozial- und Moralphilosoph M. Walzer hat sich – die exponierte, ja exzeptionelle Stellung der Friedensethik im Bereich nicht nur der politischen, sondern der gesamten Ethik hervorhebend – gar zu dem Urteil verstiegen: »Krieg ist die härteste Bewährungsprobe – wenn für diesen Bereich umfassende und in sich schlüssige moralische Urteile möglich sind, sind sie überall möglich.«¹³ Unabhängig davon, ob man Walzers Urteil zustimmen mag oder nicht, wird man kaum bestreiten können, dass sich die Aufgabe einer Grundlegung auch in Bezug auf die Friedensethik stellt.¹⁴

9 In seiner Auslegung des sechsten Gebots recurriert J. CALVIN (Harmonie des 2. bis 5. Buches Mose, 616) auf den Grundsatz, »daß dem Verbot gegensätzlich ein entsprechendes Gebot zu entnehmen ist« – »praeceptis negativis (ut vocant) subesse contrarium affirmationem«; CO 24,611 f.

10 Vgl. zu diesem Urteil CHR. FREY, Die Theologie Karl Barths, 12 f.

11 Ders., Theologische Ethik, 229.

12 W. PANNENBERG, Grundlagen der Ethik, 5.

13 M. WALZER, Gibt es den gerechten Krieg?, 17.

14 Zur aktuellen friedensethischen Debatte im Bereich der Philosophie vgl. G. BRÜCHER, Fragen über Krieg und Frieden, 236–262.

Es gehört zur Unabweisbarkeit der friedensethischen Grundlegungsfrage, dass sie Rückfragen provoziert. Dies gilt auch für die theologische Friedensethik. So fragt man sich etwa: Geht denn das überhaupt – Friedensethik theologisch »Grund« zu legen und friedensethische Aussagen zu begründen? Welche theologische Basis, welches Fundament könnte einem friedensethischen Urteil zugrunde liegen? Produziert nicht bereits die Themenstellung das Missverständnis, als könnten wir Menschen titanenhaft den Frieden, womöglich gar den Frieden *Gottes*, mit dem es die theologische Friedensethik schließlich zu tun hat, »begründen«? Gründet nicht aller Frieden, sofern er wahrer und nicht fauler Frieden ist, unmittelbar im Frieden Gottes und gerade nicht unseren mehr oder weniger unsicheren menschlichen Friedenskonstruktionen und -bemühungen? Ja, wie hängen überhaupt der Friede Gottes und der Friede zwischen den Menschen zusammen?¹⁵

Nach U.H.J. Körtner etwa besteht eines der Grundprobleme aller friedensethischen und friedenspolitischen Diskussionen in der »Mehrdeutigkeit des Friedensbegriffs. Seine Bedeutungsvielfalt macht ihn zu einem Schlüsselbegriff, verführt aber auch zu Unschärfen und Äquivokationen, zum suggestiven Gebrauch und zum ideologischen Missbrauch.«¹⁶ Gegenüber derlei Verführungen macht Körtner die »eschatologische Differenz zwischen dem Weltfrieden im politischen Sinne und dem Reich Gottes«¹⁷ geltend: »Eine Friedensethik, die zwischen innerweltlichem Friedenshandeln und eschatologischem Frieden Gottes nicht zu unterscheiden weiß, leistet der Moralisierung christlicher Glaubensinhalte Vorschub. Frieden im umfassenden Sinne des Wortes bleibt eine die Grenzen des Machbaren transzendierende Gabe.«¹⁸

Im Raum von Kirche werden solche und ähnliche grundlegenden Fragen bis in die Gegenwart hinein gestellt und ihr theologischer Klärungsbedarf hervorgehoben. So mahnt Körtner »eine biblische und theologische Begründung christlicher Friedensethik anstelle eines hemmungslosen Pragmatismus«¹⁹ an. So dringend es geboten sei, »über zeitgemäße, den veränderten Rahmenbedingungen angepasste Instrumente der Sicherheitspolitik zur Befriedung, vor allem aber zur Verhinderung gewalttätiger Konflikte nachzudenken«, so unverzichtbar sei es, »sich über die allgemeinen Ziele friedenspolitischen Handelns zu verständigen. Es reiche nicht aus, »wenn lediglich über Strategien der Friedenssicherung oder Konfliktlösung diskutiert und der Streit zwischen pazifis-

15 W. JOEST, Der Friede Gottes und der Friede auf Erden, 110 – 153.

16 U.H.J. KÖRTNER, Evangelische Sozialethik, 178.

17 Ders., Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, 4; ders., »Gerechter Friede« – »gerechter Krieg«, 369.

18 Ders., Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, 6; ders., Flucht in die Rhetorik, 13; ders., »Gerechter Friede« – »gerechter Krieg«, 376.

19 Ders., Flucht in die Rhetorik, 13.

tischen und militärischen Optionen neu ausgelegt« werde. Die friedensethische und sicherheitspolitische Diskussion gerate »in falsche Alternativen, solange ihre grundlegenden Ziele im Unklaren«²⁰ blieben. Eine solche Reflexion ist auch im Blick auf die kirchliche Diskussion erforderlich, damit diese nicht in der »Fülle von Appellen, die sich um eine Begründung drücken«²¹, untergeht.²²

Den Klärungsbedarf in Sachen theologischer Grundlegungsfragen sei kurz anhand der aktuellen EKD-Denkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen« (2007) verdeutlicht.²³ Auch in diesem wichtigen kirchlichen Dokument tritt die Grundlegungsfrage als Frage nach der Grundlage zu Tage, auf die sich kirchliche Stellungnahmen zu den aktuellen friedensethischen Herausforderungen stellen und stützen können.

Die aktuelle EKD-Friedensdenkschrift fragt nach der »genuin christliche[n] Friedensverantwortung [...] in ihrer biblischen und theologischen Begründung«²⁴, nachdem sie zuvor die aktuellen Friedensgefährdungen durch globale sozioökonomische Probleme, Staatsversagen und Zerfall politischer Gemeinschaften, Bedrohungen durch Waffengewalt, kulturelle und religiöse Gefährdungsfaktoren sowie Schwächung des Multilateralismus thematisiert hatte.²⁵ Ohne größere Umschweife steuert die EKD-Denkschrift auf eine christologische Qualifikation des Friedens Gottes zu, den die Kirche in der Welt zu vergegenwärtigen und zu bezeugen habe. Dieser Friede Gottes wird seinem Wesen nach als »Friede[] Christi«²⁶ bestimmt. Seine Vergegenwärtigung erfolge in jeder Feier des christlichen Gottesdienstes und sein Erleben in der Feier des Heiligen Abendmahls.²⁷ Die EKD-Denkschrift verweist bezüglich ihrer christologischen

20 Ders., *Evangelische Sozialethik*, 177.

21 CHR. FREY, *Theologische Ethik*, XI.

22 Nach D. LANGE (*Ethik in evangelischer Perspektive*, 18) besteht »das Defizit in der evangelischen Ethik [...] entgegen dem ersten Eindruck primär nicht in der Ratlosigkeit gegenüber konkreten aktuellen Einzelfragen, sondern in der Behandlung der Grundprobleme. [...] aufs Ganze gesehen bietet der Diskussionsstand ein höchst verwirrendes Bild, und gar nicht selten hat man sogar den Eindruck, als ob das schlichte Bekenntnis zu einer bestimmten theologischen Richtung bereits als ausreichende Begründung gelten solle.«

23 Zur Diskussion vgl. die diversen Beiträge in: C. HAUSWEDELL (Hg.), *Frieden und Gerechtigkeit*, sowie U. DUCHROW, *Von oben herab*, 50–52; J. FISCHER / J.-D. STRUB, *Abschied vom gerechten Krieg*, 11–13; W. HÄRLE, *Ethik*, 408–428; M. HASPEL, *Gerechter Friede*, 43–46; W. HUBER, *Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden*, 147–170, bes. 162–165; CHR. POLKE, *Gottes Friede – gerechter Friede*, 149–168; H.-R. REUTER, *Gerechter Friede! – Gerechter Krieg?*, 163–168; ders., *Gerechter Frieden und »gerechter Krieg«*, 36–43; J.-D. STRUB, *Der gerechte Friede*, bes. 75–97; S. WIDMANN, *Die Wirklichkeit ist das Sakrament des Gebotes. Zur Vorgeschichte, Entstehung und Rezeption dieser Denkschrift* vgl. E. PAUSCH, »Aus Gottes Frieden leben«, 74–91.

24 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*, 28.

25 Vgl. a. a. O., 14–27.

26 A. a. O., 28.

27 Vgl. a. a. O., 29.

Bestimmung des Friedensbegriffs gesamtbiblich auf die messianische Erwartung eines »Friedensfürsten« (Jes 9,5), die Friedensverkündigung des den Hirten erscheinenden Engels bei Jesu Geburt (Lk 2,14), die Seligpreisung der Friedensstifter in der Bergpredigt (Mt 5,9) und die Friedensgabe des sich von seinen Jüngern verabschiedenden johanneischen Christus (Joh 14,27) sowie den Friedensgruß des Auferstandenen (Joh 20,19.21.26).²⁸

Die EKD-Denkschrift bestimmt den »Frieden auf Erden« im Sinne der »weihnachtlichen« Friedensdeklamation des Engels (Lk 2,14) als »irdische Entsprechung«²⁹ zur »Ehre Gottes in der Höhe«. Die christologische Begründungsstruktur, wie sie die EKD-Denkschrift präsentiert, lautet näherhin: »Weil Gott in Christus Frieden stiftet, können Christenmenschen inmitten einer von Gewalt entstellten Welt aus diesem Frieden leben.«³⁰ Die Friedensstiftung in Christus wird offensichtlich als Ermöglichungsgrund einer irdischen Friedensexistenz verstanden: »Quelle menschlicher Friedensfähigkeit und Grundlage jedes wahrhaften Friedens ist nach christlicher Überzeugung die versöhnende Zuwendung Gottes, die die gestörte Beziehung der Menschen zu ihm zurechtbringt und menschliche Schuld nicht zurechnet (2Kor 5,19; Röm 5,10 f.).«³¹

Das göttliche Friedenstiften erfährt eine versöhnungstheologische Explikation anhand des stellvertretenden Sühnetodes Christi als deren Interpretament.³² Dabei liegt die versöhnungsethische Pointe in der Interpretation der Versöhnung in Christus als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Versöhnung. In diesem theologischen Begründungsgefüge tritt zugleich eine Entsprechungssemantik vor Augen, wonach die Vertikale gleichsam auf der Horizontalen abgebildet werden soll, wobei die Vertikale zugleich als *conditio sine qua non* der entsprechenden interhumanen Versöhnungspraxis verstanden wird: »Die von Gott gewährte Versöhnung mit ihm ermöglicht ein *entsprechendes* neues Verhältnis der Menschen untereinander, das sich zeichenhaft in der christlichen Gemeinde realisiert und ihr als umfassender Dienst der Versöhnung (2Kor 5,18) aufgetragen ist.«³³

An anderer Stelle wird die Rede von der göttlichen Versöhnung als Ermöglichungsgrund überboten, wenn es dort ungleich fulminanter heißt: »Wer aus

28 Vgl. a. a. O., 28.

29 A. a. O., 28.

30 A. a. O., 29.

31 A. a. O., 45 f.

32 Vgl. a. a. O., 46: »Der christliche Glaube versteht den Kreuzestod Jesu als endgültigen und unwiderruflichen Friedensschluss Gottes mit der gesamten Schöpfung und als grundsätzliche Überwindung menschlicher Feindschaft (Kol 1,19 f.; Eph 2,14 ff.).«

33 Ebd. Kursivierung: M.H.

diesem Frieden Gottes lebt, tritt für den Frieden in der Welt ein.«³⁴ Die EKD-Denkschrift konstatiert auch hier einen Zusammenhang zwischen dem Frieden Gottes (Antezedens), der in Christus gestiftet wurde, und dem Frieden auf Erden (Konsequenz): Aus dem Leben aus Gott (*modus ponens*) folgt das Eintreten für den Frieden in der Welt.³⁵ Der Umkehrschluss eines *sylogismus practicus*: »Wer nicht für den Frieden in der Welt eintritt [*modus tollens*; M.H.], der lebt auch nicht aus Gott«, wird indes nicht formuliert. Der konstatierte Begründungszusammenhang ist offensichtlich kein notwendiger, aber doch (anders als im vorausgehenden Fall) mehr als ein bloß möglicher. Folgt man der Kantschen Urteilstafel wird man dieses Urteil als ein assertorisches Urteil bestimmen können, d. h. als ein Urteil, »wo man das Bejahen oder Verneinen« weder »als bloß möglich (beliebig) annimmt« (problematisches Urteil), noch »es als notwendig ansieht« (apodiktisches Urteil), sondern »es als wirklich (wahr) betrachtet«³⁶ wird.

Die Modalität der beiden angeführten Urteile aus der EKD-Denkschrift, die – in Kantscher Terminologie – ein problematisches und ein assertorisches Urteil darstellen, divergiert, wenngleich die Versöhnung in beiden Fällen als effektives, den Menschen veränderndes Geschehen interpretiert wird. Die theologischen Urteile, die im Blick auf die christliche Friedensverantwortung begründende Funktion haben sollen, variieren, ohne einander explizit zu widersprechen. Es ist offensichtlich nicht leicht, eine entsprechende theologische Begründung auf *eine* Formel zu bringen. Dass eine Begründung in theologisch verantworteter Weise nicht *remoto Christo* erfolgen kann, daran allerdings lässt die EKD-Denkschrift in ihren begründungspraktischen Variationen keinen Zweifel. Dass das Konzept des »gerechten Friedens« anhand dieses friedensethischen Schlüsselbegriffes und dieser Leitkategorie namentlich unter Abstraktion vom Geschehen der Versöhnung Gottes mit der Welt in Jesus Christus entfaltet werden kann, wird bestritten. Insofern hat sich die Denkschrift durchaus eine christologische Konzentration im Blick auf ihre theologische Grundlegung auferlegt. Es ist – wie W. Huber in seinem Vorwort zur EKD-Friedenserklärung betont – der Friede Gottes, welcher »Grund und Horizont allen menschlichen Bemühens um den Frieden«³⁷ bildet. Oder mit H.-R. Reuter, einem der Hauptautoren der EKD-Denkschrift, gesprochen: »Als Quelle menschlicher Frie-

34 A.a.O., 28.

35 Vgl. W. HUBER, Von der gemeinsamen Sicherheit zum gerechten Frieden, 162: »Weil Christen aus Gottes Frieden leben, treten sie für den Frieden in der Welt ein.«

36 I. KANT, KrV, B 100. Während Kant in seiner Urteilstafel (vgl. a. a. O., B 95) drei Urteilsformen in der Urteilsklasse der Modalität nennt, kennt die formale Logik diesbezüglich nur zwei Urteilsformen.

37 W. HUBER, Vorwort, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 10.

densfähigkeit gilt die durch den menschgewordenen Gott schon jetzt gewährte Versöhnung der Menschen mit ihm untereinander (Eph 2,14–19). Dieser Frieden ist somit für menschliches Handeln unverfügbar, aber keineswegs bedeutungslos.«³⁸

1.2. Die Friedensethik K. Barths als Forschungsgegenstand

Was die Begründung der Friedensethik aus einem versöhnungsethischen Paradigma heraus betrifft, so nimmt die Konzeption Karl Barths im 20. Jahrhundert zweifellos eine exponierte Stellung ein. Dies gilt nicht zuletzt im Blick auf seine eminent ökumenische Wirkung.³⁹ Wenn man einmal von Dietrich Bonhoeffer⁴⁰ und Hans Joachim Iwand⁴¹ absieht, der mit seinem versöhnungstheologischen Ansatz stark von Barth beeinflusst und geprägt ist, so dürfte sich im 20. Jahrhundert niemand mit einer strengeren christologischen Konzentration den friedenspolitischen und friedensethischen Herausforderungen des 20. Jahrhunderts zugewandt haben als Barth.

Nichtsdestotrotz ist Barths Friedensethik, gerade auch in wirkungsgeschichtlicher Perspektive betrachtet, nicht unumstritten. So bemerkt etwa D. Lange: »Es ist aus ihr in den Nachkriegsjahren der Typus einer Bekenntnissethik erwachsen, die in mehr oder weniger deutlichem Anschluß an Barth die ›protestantische Linke‹ der letzten Jahrzehnte geprägt hat. Diese Gruppierung verband – und verbindet – unter hohem Autoritätsanspruch eine dankenswerte Wachsamkeit gegenüber Wiederbelebungsversuchen nationalkonservativer Ordnungstheologie mit oft recht unkritischen und undifferenzierten Voten für den Sozialismus und Pazifismus.«⁴² Direkt auf Barth bezogen hält W. Lienemann fest: »Unter den Theologen unseres Jahrhunderts kenne ich keinen, der wie Karl

38 H.-R. REUTER, Was ist ein gerechter Frieden?, 177.

39 T. HERWIG, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung; K. HOFFMANN, Die große ökumenische Wegweisung; P. SCHERLE, Fragliche Kirche; W.A. VISSER'T HOOFT, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, 121–136.

40 Zur Friedensethik Bonhoeffers vgl. Vgl. S. HAUERWAS, Performing the Faith, 33–72; M. HEIMBUCHER, Christusfriede – Weltfrieden; W. KRÖTKE, Barmen – Barth – Bonhoeffer, 403–422; J. v. LÜPKE, Frieden im Kampf um Gerechtigkeit und Wahrheit, 13–28; R. MOKROSCH, Was heißt »Frieden stiften«?, 108–181; H.-R. REUTER, Vom christlichen Pazifismus zum aktiven Widerstand, 15–42; CHR. TIETZ, War Dietrich Bonhoeffer Pazifist?, 28–40; H.-E. TÖDT, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, 126–129.

41 Zur Friedensethik Iwands vgl. neben dem Quellenband »Frieden mit dem Osten. Texte 1933–1959« G.C. DEN HERTOOG, Befreiende Erkenntnis, 422–433.466–501; M. HOFFMANN, Bezeugte Versöhnung, 241–251; B. KLAPPERT, Versöhnung, Reich Gottes und Gesellschaft, 341–369; G. PLASGER, Frieden als Dienst der Versöhnung, 143–161; P.P. SÄNGER, Die eine Menschheit, 132–143.

42 D. LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive, 40.

Barth mit äusserster historischer Sensibilität die spezifisch christliche Friedensverantwortung reflektiert hätte.«⁴³

Betrachtet man auf dem Hintergrund dieser Bemerkung den gegenwärtigen Stand der Barthforschung mit friedensethischem Interesse, so kann man ein paradox erscheinendes Phänomen wahrnehmen, was die Disproportionalität der »Barthiana« im Blick auf Primär- und Sekundärliteratur betrifft: Einerseits wird man mit W. Lienemann kaum um den Befund umhin können, dass »kein Thema der Ethik Barth zeitlebens so intensiv und unausgesetzt umgetrieben hat wie die Frage der Friedenssicherung und des politischen Widerstandes«⁴⁴. Andererseits muss man angesichts einer wenig erfolgreichen Suche nach entsprechender Sekundärliteratur zu diesem Thema konstatieren, dass die Barthsche Friedensethik bislang kaum wahrgenommen wurde.

Die beiden einzigen, neben kleineren Publikationen erschienenen Monographien zur Thematik stammen aus dem angelsächsischen Sprachraum: Das ist zum einen die Edinburger Dissertation von David E. Roberts »Hope in Times of War«, die sich der theologischen Bewertung des Krieges bei Barth und H. Richard Niebuhr widmet, und zum anderen das Buch »Karl Barth and the Problem of War« (1970) aus der Feder des aus täuferisch-mennonitischer Tradition stammenden amerikanischen Theologen John H. Yoder. Daneben liegen nur kleinere Studien in Aufsatzform zur Thematik vor.⁴⁵ *Hic Rhodus, hic salta!* – diese Forderung legt sich angesichts besagter Disproportionalität nahe.

43 W. LIENEMANN, Rechtsschutz und Gewaltprävention, 7

44 Ders., Das Gebot Gottes als »Ereignis«, 173. Ähnlich G. HUNSINGER, Karl Barths Witz und Weisheit, 80: »Barth [erachtete] bestimmte politische Nöte als äußerst dringlich, besonders die Gefahren des Militarismus und den gefährdeten Weltfrieden. Die Drohung der Atomwaffen lastete schwer auf seinem Gewissen.«

45 Aus dem deutschsprachigen Bereich sind mir an Publikationen bekannt: D. BAUMANN, Militäretik, 272–276; E. BUSCH, Verantwortung für den Frieden, 70–83; H. FALCKE, Aspekte der gegenwärtigen Friedensdiskussion beleuchtet durch Karl Barths Friedensethik, 175–191; ders., Der prekäre Grenzfall, 31–41; G.J. HEERING, Karl Barth und das Problem des Krieges, 440–454; D. KINKELBUR, Theologie und Friedensforschung, 34–42; B. KLAPPERT, Einführung: K. Barth, 86–98; ders., Versöhnung und Befreiung, 252–284; W. LIENEMANN, Reich und Geschichte, 372–379; A. MAßMANN, Bürgerrecht im Himmel und auf Erden, 236–253. Vgl. auch H. THIELICKE, Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik, 11 f.

Was den angelsächsischen Sprachraum angeht, sei verwiesen auf: J.R. BOWLIN, Barth and Werpehowski on War, 83–95; D. CLOUGH, Ethics in Crisis, 89–103; ders., Fighting at the Command of God, 214–226; C. GREEN, Freedom for Humanity, 99–102; J.T. JOHNSON, Just War Tradition and the Restraint of War, 338 f.; R.B. HAYS, The Moral Vision of the New Testament, 225–239, O. O'DONOVAN, Karl Barth and Ramsey's »Use of Power«, 1–30; D. OKHOLM, Defending the Cause of the Christian Church, 144–162; R. WILLIAMS, Barth, War, and the State, 170–190; W. WERPEHOWSKI, Karl Barth and Just War, 60–82; ders., Karl Barth and Politics, 237–240; J.H. YODER, The Pacifism of Karl Barth.

Die vorliegende Arbeit stellt eine sorgfältige und umfassende Untersuchung der Grundlegung theologischer Ethik im Hauptwerk und weiteren Schriften Karl Barths (1886–1968) dar. Sie ist ausgerichtet auf die exemplarische Analyse von dessen Friedensethik und die Auseinandersetzung mit deren wichtigsten Rezipienten, namentlich dem mennonitischen Theologen John Howard Yoder (1927–1997).

Diese Arbeit wurde mit dem J.F. Gerhard Goeters-Preis der Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus ausgezeichnet.

Der Autor

Marco Hofheinz, Prof. Dr. theol. habil., geb. 1973, studierte Ev. Theologie in Wuppertal, Bonn, Tübingen, Lexington, Durham und Göttingen. 2007 Promotion; 2010 Habilitation (beides in Bern). Er ist seit 2012 Professor für Systematische Theologie an der Leibniz Universität Hannover.

ISBN: 978-3-525-56410-3



9 783525 564103

www.v-r.de