

Zwischen Patriotismus und Pazifismus.

Krieg und Frieden in der Perspektive methodistischer Kirchen

Christoph Raedel

Auf den ersten Blick erscheint die Einordnung einfach: Methodistische Kirchen sind weithin, historisch-theologisch kategorisiert, keine Friedenskirchen wie die Mennoniten oder die Kirche der Brüder. Sie sind der Sache nach Heiligungskirchen, also Kirchen mit einer starken Betonung der gegenwärtigen Wirksamkeit der Gnade Gottes, die die Sünde überwindet und Menschen kraft der göttlichen Liebe dem Ebenbild des Sohnes Jesus Christus gleichgestaltet, sodass sie schon hier und jetzt als Bürger von Gottes anbrechenden Friedensreich leben können. Was dies allerdings für das Leben in einer weiterhin von Ungerechtigkeit und Gewalt bestimmten Welt heißt, war im Methodismus immer schon umstritten. Das Spannungsmoment im methodistischen Selbstverständnis war – bis weit in das 20. Jahrhundert hinein – dadurch bedingt, dass Methodisten sich nicht allein als Bürger von Gottes anbrechendem Reich wussten und sich infolgedessen allmählich eine wachsende globale Verbundenheit („connexio“) von Methodisten ausbilden konnte, sondern sie sich zugleich immer auch als loyale Bürger eines konkreten Staates verstanden. Insbesondere in Phasen zwischenstaatlicher militärischer Auseinandersetzungen sollte dieser Patriotismus zu Tage treten.

Im folgenden Beitrag soll dargelegt werden, welche Kontinuitätsmomente und welche Neuorientierungen sich in ausgewählten methodistischen Kirchen erkennen lassen. Dabei gehe ich methodisch von der Annahme aus, dass sich die Entwicklung friedensethischer Positionen am ehesten aufweisen lässt, wenn die Äußerungen hinsichtlich der Einstellung zu konkreten Kriegen miteinander verglichen werden. Dabei steht die Frage im Vordergrund, inwiefern theologische und nichttheologische Faktoren auf die Standortbestimmungen zur Friedensfrage eingewirkt haben und wie die in der Positionierung erkennbare Spannung zwischen Patriotismus und Pazifismus zu verstehen und zu beurteilen ist.¹

¹ Die Quellen, in denen sich die methodistische Einstellung zu Fragen von Krieg und Frieden abbildet, dürfen durch eine Reihe von im Folgenden auch ausgewerteten und zitierten Untersuchungen als gut erforscht gelten. Kaum reflektiert wird in diesen Untersuchungen jedoch die Methodenfrage, wer in „offiziellen“ Texten methodistischer Kirchen spricht. Inwieweit lassen sich also in Grundlagentexten, Konferenzbeschlüssen und redaktionellen Artikeln von Kirchenzeitungen die Stimmen der Gemeindebasis vernehmen? Besonders behutsam zu interpretieren dürften zudem kirchenoffizielle Texte sein, die unter den Bedingungen einer Staatsdiktatur entstanden sind wie die DDR es war.

1. Der Methodismus im 18. Jahrhundert: Leben in der Heiligung und Loyalität gegenüber dem Staat

John Wesleys theologische Konzeption war von einem Optimismus der Gnade getragen, der weit über das hinausging, was andere Theologen seiner Zeit anzunehmen bereit waren. Wesley war überzeugt davon, dass sich Rechtfertigung und Wiedergeburt nicht voneinander ablösen lassen: Während die Rechtfertigung eine *relative*, also die Beziehung zu Gott betreffende Veränderung bewirkt, bezeichnet die Wiedergeburt eine *reale*, also die innere Bestimmtheit des Menschen betreffende Veränderung.² Die Wiedergeburt ist zugleich der Beginn der Heiligung, denn auch für den wiedergeborenen Christen gilt, dass die Sünde zwar nicht mehr regiert, sie aber noch vorhanden ist und ins Leben drängt. Erst in einem zweiten Gnadenwerk, der vollkommenen Heiligung, vernichtet Gottes Geist das Wesen der Sünde im Gläubigen und erfüllt ihn ganz und gar mit der Liebe Gottes.³ Für Wesley war klar, dass die Rechtfertigung wie die Heiligung ihre einzige Bedingung im Glauben haben, doch war er ebenso davon überzeugt, dass niemand im Glauben zu beharren vermag, der nicht der Gnade Gottes in seinem Leben Raum gibt, der also dem Gesetz der Freiheit, den Weisungen des Evangeliums gehorcht.

Den Weg des Glaubens zu gehen hieß für Wesley, den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen. Solange der Christ in dieser Welt lebt, bleibt er den Angriffen des Satans ausgesetzt und hat sich, angetan mit der von Gott gegebenen geistlichen Waffenrüstung, diesem Kampf zu stellen. Die uns heute fremde Sprache des Kampfes hatte für Wesley eine eminent wichtige Funktion.⁴ Sie stellte die Gläubigen ganz in die Abhängigkeit von Gott und in den Raum einer Gemeinschaft. Wer dem Bösen widerstehen will, der kann das nur in der Vollmacht eines noch mächtigeren Herrn tun, und wer in diesem Kampf bestehen will, der braucht eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die ihn stützen und halten. Deshalb galt im frühen Methodismus die Zugehörigkeit zu einer Bundesgruppe („class“) als Bedingung dafür, sich zur methodistischen Bewegung halten zu dürfen.⁵ So verstanden sich die frühen Methodisten als eine Gemeinschaft, die ihrem Verlangen nach der Erfahrung der verändernden Gnade Gottes dadurch eine erkennbare Struktur gaben, dass sie – gemäß den „Allgemeinen Regeln“ –

² Vgl. *Albert C. Outler* (Hg.): *The Works of John Wesley*. Vol. 1: *Sermons I*, Nashville 1984, 431 f.

³ Zu Wesleys Heiligungslehre vgl. *Harald Linström*: *Wesley und die Heiligung*, Stuttgart 1982, und *Kenneth J. Collins*: *The Theology of John Wesley*. *Holy Love and the Shape of Grace*, Nashville 2007.

⁴ Vgl. *Jeffrey Williams*: *Religion and Violence in Early American Methodism*. *Taking the Kingdom by Force*, Bloomington/Indianapolis 2010, 13–40.

⁵ Vgl. *David Lowes Watson*: *The Early Methodist Class Meeting* rev. Edition Nashville 1992; *Thomas R. Albin*: „Inwardly Persuaded“. *Religion of the Heart in Early British Methodism*, in: *Richard B. Steele* (Hg.): „Heart Religion“ in the Methodist Tradition and Related Movements, Lanham/London 2001, 33–66.

das Böse mieden, das Gute taten und die von Gott eingesetzten Gnadenmittel gebrauchten.⁶

Was bedeutet diese gnadentheologische Grundierung des Glaubenslebens nun für die Einstellung zu Militär und Waffengebrauch? Für Wesley dürfte prinzipiell gelten, was Jeffrey Williams so formuliert hat:

“Wesley simultaneously championed an aggressively militant expression of Christian spirituality while often advocating peaceful and nonviolent interactions between human beings.”⁷

Williams weist überzeugend nach, dass Wesley und dem frühen Methodisten der menschliche Leib als Feld eines *geistlichen* Kampfes galt (zunächst zwischen dem Sünder und Gott, dann nach der Bekehrung zwischen Gottes Gnade und den Angriffen des Teufels), er jedoch nicht zum Schauplatz *zwischenmenschlicher* Kampfhandlungen werden sollte, weshalb Wesley, wie verschiedentlich belegt ist, keinen gewaltsamen Widerstand leistete, wenn er von den Gegnern seiner Botschaft körperlich bedrängt und angegriffen wurde.⁸

Gewalt war jedoch nicht begrenzt auf Auseinandersetzungen zwischen Individuen, sondern schloss auch zu Wesleys Zeiten blutige militärische Auseinandersetzungen zwischen Staaten ein. Wesley deutet diese Realität als Ausdruck menschlicher Sündhaftigkeit, die zu überwinden Gott seinen Sohn gesandt hat. Krieg zwischen Menschen, ja mehr noch zwischen Menschen, die sich Christen nennen, ist für Wesley eines der eindrücklichsten Zeichen für die sündige Verderbtheit der Menschen. Nach Wesley widerspricht Krieg sowohl den Grundsätzen des christlichen Glaubens als auch der Vernunft. Die Ursachen von Kriegen sieht er in menschlichem Ehrgeiz, korrupten Regierungen, kolonialem Besitzstreben und wirtschaftlicher Vorteilssuche.⁹ Wesleys Diagnose entspricht das Heilmittel: Haben Kriege ihre tiefere Ursache in der Sünde, dann setzt die Überwindung des Krieges voraus, dass Gottes Gnade die Sünde im Menschen überwindet und sein Frieden sich ausbreitet. Dabei denkt Wesley nicht individualistisch, sondern ist sich der Sündigkeit sozialer Strukturen bewusst, die zu zerbrechen Christen berufen sind. Als markantes Anwendungsbeispiel für diese Sichtweise ist Wesleys Eintreten für die Überwindung der Sklaverei zu nennen.¹⁰

Dennoch war Wesley kein Pazifist. Seine Ablehnung des Krieges fand ihre Grenze an seiner Loyalität gegenüber der britischen Krone, genauer noch: an seiner Überzeugung, wonach die britische Form der parlamentarisch-konstitutionellen Monarchie die menschliche Freiheit am besten sichernde

⁶ Zu den Gnadenmitteln vgl. *Henry H. Knight*: *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham/London 1992.

⁷ *Williams*: *Religion and Violence*, 42.

⁸ Vgl. *Stephen Tomkins*: *John Wesley. Eine Biographie*, Stuttgart 2003, 119 ff., 138 ff.

⁹ Wesley interpretiert Krieg und Gewalt als Manifestation des universalen Charakters der menschlichen Sünde; vgl. *John Wesley*: *The Doctrine of Original Sin, The Works of John Wesley*, ed. T. Jackson, Bd. IX, 196–446, v. a. 221 ff.

¹⁰ Vgl. *Manfred Marquardt*: *Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, Göttingen 2008, 89–97.

und ihr am ehesten dienliche Staatsform sei. Wesley war überzeugt davon, dass die staatliche Gewalt nicht vom Volk, sondern von Gott eingesetzt und autorisiert werde. Als Dienerin Gottes hat sie die Aufgabe, die öffentliche Ordnung sowohl gegen Rebellionen im Inneren als auch gegen Invasionen von außen zu verteidigen. So ist für Wesleys Staatsauffassung die Überzeugung grundlegend, dass der Staat nach Gottes Willen das geordnete Zusammenleben der Menschen sichert und daher die Bereitschaft seiner Bürger verlangen kann, diesen Staat notfalls auch mit Waffengewalt zu verteidigen.

Eine pazifistische Auffassung ist das nicht. Bereits die *Conference Minutes* von 1744 bejahen die Frage, ob es für Christen legitim sei, dem britischen Staat mit der Waffe zu dienen.¹¹ In den Kriegen seiner Zeit ergriff Wesley letztlich immer Partei für die britische Seite, wobei insbesondere im Zusammenhang mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg unterschiedliche Deutungsmomente zum Tragen kamen. Wesley griff angesichts des drohenden Krieges zunächst zu einer geschichtstheologischen Deutung. Danach wäre ein Unabhängigkeitskrieg für Großbritannien eine Strafe für seine Kolonialpolitik, durch die Menschen ihrer legitimen Rechte beraubt würden, sowie v. a. für die Praxis der Sklaverei, weshalb eine Rebellion der Kolonisten als Ruf zur Buße und konkret zur Abkehr von der Sklaverei zu verstehen sei. Wesley betont, dass der tiefere Grund für einen Krieg die menschliche Sünde sei, weshalb allein die Reinigung der Herzen Heilung zwischen den Völkern bringen könne.

Als die Rebellion dann die Form des offenen und gewaltsamen Widerstands gegen die britische Krone nimmt, übernimmt jedoch Wesleys Staatsloyalität die Regie. Er verteidigt nicht nur den strittigen Grundsatz "taxation without representation", also die Tatsache, dass die Kolonisten der Krone Steuern zahlen, ohne Vertreter in das britische Parlament entsenden zu dürfen, sondern zieht darüber hinaus die moralische Legitimität der Unabhängigkeitskämpfer in Frage. Nach Wesleys Auffassung verfügen die Kolonisten unter der britischen Krone bereits über ein Höchstmaß an Freiheit. Die Unabhängigkeit von Großbritannien würde keinen Freiheitsgewinn, sondern Anarchie oder Tyrannei bringen.¹² Faktisch wollten, so Wesley, die Kolonisten nicht das Wohl Amerikas, sondern den Sturz des Königs. Widerstand gegen den von Gott eingesetzten Herrscher aber sei Sünde. So gewinnt unter der Hand die amerikanische Rebellion eine geistliche Bedeutung: Wer sich gegen die britische Krone stelle, sei Gott ungehorsam. Man beachte, wie sich die Kategorien hier verschoben haben: Aus der theologischen Prämisse, wonach Krieg seine Wurzel in der allgemeinen menschlichen Sünde habe, wird jetzt ein am Maßstab der Staatsloyalität ausgerichtetes moralisches

¹¹ Vgl. *Williams*: Religion and Violence, 47. Wesley bietet 1756 angesichts einer drohenden französischen Invasion sogar an, eine Kompanie aus Methodisten für die Verteidigung des Vaterlandes aufzustellen.

¹² Vgl. *Martin G. Kupsch*: Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa, Bd. 1, Frankfurt/Main 1992, 48.

Schwarz-Weiß-Schema. Danach sind Recht und Gerechtigkeit auf Seiten der britischen Regierung, Sünde und Bosheit auf Seiten der amerikanischen Kolonisten zu finden. Diese Rollenzuweisung immunisiert das britische Vorgehen gegen Kritik und entzieht allen moralischen Legitimationsversuchen der amerikanischen Seite a priori den Boden.

Die Situation der – zahlenmäßig bis 1784 nur wenigen – amerikanischen Methodisten erschien vor diesem Hintergrund nicht beneidenswert. In ihrer großen Mehrheit verschrieben sie sich dem geistlichen Kampf um die Rettung von Sündern und weigerten sich, diesen Kampf mit der politischen Frage des Unabhängigkeitskampfes zu verbinden. Sie teilten also Wesleys Schwarz-Weiß-Einteilung der politischen Lager nicht, sondern verhielten sich politisch neutral, womit sie sich von der Mehrheit der amerikanischen Christen ihrer Zeit unterschieden, die für oder gegen die britische Kolonialmacht Partei bezogen.¹³

Halten wir fest: Wesleys Theologie hat einen unverkennbar perfektionistischen Grundzug. Die Erneuerung des Glaubenden ist Grundlage für ein Leben aus der vollkommenen Liebe Gottes, die in der Liebe zu Gott und zum Nächsten seinen sichtbaren Ausdruck findet. Dieser Liebe widerspricht die Ausübung von Gewalt als Ausdruck sündigen Selbstdurchsetzungsstrebens. Vielmehr gehören Christen ihrem Herrn im Leben und Sterben, im Dienen und Leiden.

Dass Wesleys Perfektionismus nicht den Pazifismus einschließt, hängt, wie wir gesehen haben, mit seiner Sicht des Staates zusammen. Wesley argumentiert hier durchaus konventionell und analog zu den Reformatoren, wenn er die jeweils vorhandene Regierung für die von Gott eingesetzte Dienerin seines ordnenden Weltwirkens hielt. Die Frage, ob die britische Regierung noch einsetzungsgemäß handle, stellte sich Wesley nicht. Für ihn war vorausgesetzt, dass – und hier zeigt sich Wesley vom Freiheitsmoment der Aufklärung bestimmt – die britische Krone die *Freiheit* seiner Bürger verteidigt. Wenn Christen, mithin die Methodisten seiner Zeit, zu den Waffen gerufen sind, dann haben sie diesem Ruf also deshalb zu folgen, weil die Würde und Freiheit des Menschen gegenüber den Verlockungen einer Rebellion zu verteidigen ist. Denn Rebellion, davon war Wesley überzeugt, kann nur in Anarchie oder Tyrannei enden. In dieser Staatstreue zeigt sich die historische Begrenztheit der Sicht Wesleys.¹⁴ Das ändert nichts am perfektionistischen Grundzug seiner Heilstheologie, die auf Erneuerung drängte. Es zeigt aber die bei Wesley – wie bei seinen Zeitgenossen – noch fehlende Selbstrelativierung des Nationalstaates, zu der es erst im 20. Jahrhundert im Zuge grauenerregender Unrechtserfahrungen kommen sollte.

¹³ Vgl. *Williams*: Religion and Violence, 55–67.

¹⁴ Nach Martin G. Kupsch entsteht damit „die Frage und das Problem, ob bei Wesley durch seine Betonung einer fast absoluten Loyalität zur eigenen Nation letztlich doch alle Kriege zu notwendigen politischen Maßnahmen deklariert werden konnten, und so die grundsätzliche theologische Ablehnung des Krieges eine rein theoretisch-abstrakte Position und dadurch politisch folgenlos blieb.“ (*Kupsch*: Krieg und Frieden, 45).

2. Methodistische Sozialethik 1784–1914 im Zeichen von Reich-Gottes-Vision und Zwei-Reiche-Lehre

Wer die Entwicklung von Einstellungen im Methodismus zu Krieg und Frieden im „langen“ 19. Jahrhundert weiterverfolgen möchte, ist genötigt, zwischen dem angelsächsischen Methodismus auf der einen und dem kontinentaleuropäischen, und hier konkret deutschsprachigen Methodismus zu unterscheiden. Zu unterschiedlich verliefen die den Methodismus betreffenden regionalen Entwicklungen. Der US-amerikanische Methodismus verzeichnete nach erlangter Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von Großbritannien eine einzigartige Wachstumsdynamik, die allerdings auch das theologische und spirituelle Gefüge des Methodismus nicht unverändert ließ. Auch in Großbritannien trat die Methodistische Kirche (nach dem Tode John Wesleys 1791) in die Phase der kirchlichen Institutionalisierung und Konsolidierung ein. Demgegenüber fand sich der Methodismus in Zentraleuropa um 1850 in einer initialen Missionssituation wieder und agierte zunächst faktisch als evangelistisch ausgerichtete Gemeinschaftsbewegung bzw. Kirche. Dabei zeigen sich einerseits Analogien zum frühen britischen Methodismus, andererseits jedoch auch besondere Einflussfaktoren und Entwicklungsbedingungen (s. u.). Allen Wirkungsfeldern des Methodismus im 19. Jahrhundert ist gemeinsam, dass von methodistischen Kirchen nach einer Reihe mehr oder weniger weitreichender Spaltungen nur noch im Plural gesprochen werden kann. Dieser Sachverhalt verlangt im Folgenden methodische Begrenzung auf den methodistischen „Hauptstrom“ und erlaubt es nur gelegentlich, auf die Verästelungen methodistischen Kirchenlebens einzugehen.

2.1 Christianisierung und Zivilisierung: Die Säkularisierung der christlichen Reich-Gottes-Hoffnung im amerikanischen Methodismus

Es ist unmöglich, hier auch nur ansatzweise nachzuzeichnen, welche gesellschaftlichen und theologischen Umbrüche sich im amerikanischen Methodismus während des 19. Jahrhunderts vollziehen. Ich muss mich darauf beschränken, diejenigen Entwicklungsmotive hervorzuheben, die in besonderer Weise plausibilisieren, warum im Methodismus die Dimension des geistlichen Kampfes immer stärker mit der Ebene des Kampfes für den Fortschritt und die Ausbreitung der amerikanischen Zivilisation verwoben wurde.

Unter den relevanten Entwicklungsmotiven ist *erstens* der Übergang von der radikalen Erneuerungsbewegung zur sich etablierenden, das Einvernehmen mit dem Staat suchenden Kirche zu nennen. Dieser Übergang fand seinen Ausdruck, was die geistliche Grunderfahrung von Methodisten angeht, darin, dass sich in den Gemeinden eine zunehmende Skepsis, ja Ablehnung ekstatischer körperlicher Phänomene ausbreitete. Das bedeutete nicht eine Abkehr von der Semantik der Bekehrung, Hingabe und Heili-

gung, aber doch eine Verlagerung des Bekehrungskampfes auf die mentale Ebene. Wenn Gott und der Satan um einen Menschen ringen, dann bezeichnete das seit Beginn des 19. Jahrhundert einen Kampf in der *Seele* des Menschen, ohne einen Bezug zur körperlichen Verfasstheit dieses Menschen. Die Ablösung mentaler von körperlichen Prozessen stand in Zusammenhang mit der Rezeption eines aufklärerischen Menschen- und eines modernen Gesellschaftsbildes. Danach gilt als oberste Bürgerpflicht das Sich-einfügen in eine soziale Rolle und die Anerkennung von damit gesellschaftlich gesetzten Grenzen, ein Prinzip, mit dem radikale Erweckungsbewegungen in Konflikt kommen müssen, wenn sie den Menschen vorbehaltlos unter der Herrschaft Gottes und dem Einwirken seines Geistes sehen, was – man denke an die Verkündigung durch Frauen im frühen Methodismus – zu Grenzüberschreitungen und zur Missachtung gesellschaftlicher Konventionen führen konnte. Dafür ist nun zunehmend weniger Raum. Williams zufolge gilt seit dem frühen 19. Jahrhundert:

“Protestants evaluated the validity of claims to supernatural experiences based on whether or not they called into question the existing social, political, and/or ecclesiastical order. Protestants frequently deemed false those experiences that encouraged the overturning of traditional authority.”¹⁵

Damit ist bereits das *zweite* Entwicklungsmotiv genannt. Die Methodist Episcopal Church (MEC), wie sie seit 1784 hieß, wurde durch ihre konsequente Ausbreitung Richtung neu erschlossenem Westen der USA, aufgrund des damit einhergehenden rasanten zahlenmäßigen Wachstums und infolge der sich ausgehend von den Städten an der Ostküste vollziehenden sozialen Aufstiegsbewegungen zu einer der einflussreichsten Institutionen der aufstrebenden Vereinigten Staaten. Sie machte sich die Vision zu eigen, wonach die Vereinigten Staaten Gottes auserwähltes Land sind, das dazu berufen ist, die Werte der amerikanischen Revolution, nämlich die Freiheit des Individuums, über die Erde auszubreiten. Dies sollte auch die kirchliche Binnenstruktur verändern, insofern – wie Stephen Long es formuliert:

”[t]he place of discipline as a means of grace binding people together on a common journey from sin to holiness was replaced by the notion of the progress of civilization into liberal democracy, and the necessity to sustain this progress”¹⁶.

In dem Moment, in dem die Freiheit des Individuums zum Leitmotiv erklärt wurde, schien es unmöglich, noch länger das Einhalten von Bundesverpflichtungen einzufordern, die Ausdruck radikaler, auch leidensbereiter Christusbefolgung sind.

In engem Zusammenhang mit diesem zweiten steht das *dritte* Entwicklungsmotiv: die Säkularisierung der Reich-Gottes-Vorstellung. Der Methodismus zeigte nie ein ausgeprägtes Interesse an millennialistischen Vorstel-

¹⁵ Williams: Religion and Violence, 88.

¹⁶ D. Stephen Long: Living the Discipline. United Methodist Theological Reflections on War, Civilisation and Holiness, Grand Rapids 1992, 41.

lungen, lag der theologische Akzent doch ganz auf der gegenwärtigen Wirksamkeit des anbrechenden Gottesreiches. Dabei galt als das primäre Subjekt stets der Heilige Geist, der das kämpfende Gottesvolk, die *ekklesia militans*, zum Dienst am Reich Gottes befähigte. Die Vision vom Reich Gottes als einem Reich, in dem Gerechtigkeit und Frieden herrschen, nimmt in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts zunehmend nationale Züge an.¹⁷ Christianisierung und Zivilisierung fallen immer stärker in eins. So wurde der Amerika beherrschende „Fortschrittsoptimismus der Zeit theologisch qualifiziert und die Weltgeschichte als evolutionäre und unaufhaltbare Entwicklung zum Kingdom of God verstanden“, in der die USA eine besondere Rolle zu übernehmen hatten.¹⁸ Was bedeutete dies nun für die methodistische Einstellung gegenüber Krieg und staatlicher Gewalt?

Zunächst einmal bedeutete es nichts Gutes für die amerikanischen Ureinwohner. Methodisten zeigten sich wie die Mehrheit ihrer protestantischen Geschwister davon überzeugt, dass es westlich der „Frontiers“ ein Land einzunehmen galt, das den (weißen) Amerikanern gegeben war, um es zu bebauen und zu kultivieren. In diesem Bild eines nahen Paradieses kamen die Indianer nur in der Rolle der unkultivierten Heiden vor, die es zu zähmen gelte. Ihr Widerstand gegen ihre Zurückdrängung Richtung Westen durch die Siedler wurde nicht als legitime Selbstverteidigung, sondern als hinterhältiger und ungerechtfertigter Angriff auf Leib und Leben ehrenwerter Bürger aufgefasst. Wer daher den Indianern das „Angebot“ der Zivilisierung – gemeint war der Assimilierung – bringen wollte, musste sich notfalls mit der Waffe gegen solche Angriffe verteidigen bzw. das Erreichte sichern.¹⁹ Im Umgang mit den amerikanischen Ureinwohnern zeigte sich, wie Christianisierung und Zivilisierung zu komplementären Strängen einer Agenda wurden, in der es um die Verwirklichung von Gottes mutmaßlicher Vision für die Vereinigten Staaten ging.

„[T]he zeal to transform Native culture and traditions, even if motivated by compassion for Native peoples, wrapped Methodist missionaries into a culturally imperialist mindset from which they found it nearly impossible to extricate themselves.“²⁰

Doch nicht nur Weiße und Ureinwohner bekämpften sich. 1861 kam es über der Frage der Sklaverei zum amerikanischen Bürgerkrieg, der 1865 mit dem Sieg des Nordens über die Südstaaten und der Abschaffung der Sklaverei endete. Die inzwischen in eine nördliche und eine südliche Kirche getrennten Methodisten waren schwer in diese Auseinandersetzungen involviert. Auf beiden Seiten erschien dieser Krieg theologisch und mora-

¹⁷ “By 1812, Methodists who accepted the importance of Christian involvement in the political life of the nation began to employ a republican rhetoric that equated the ideals of the nation with the sacred.” (*Williams*, *Religion and Violence*, 105).

¹⁸ *Kupsch*: *Krieg und Frieden*, Bd. 1, 240.

¹⁹ Vgl. dazu *Williams*: *Religion and Violence*, 106–121.

²⁰ *Ebd.*, 121.

lich aufgeladen. Für den Norden es ging um die Beseitigung des moralischen Übels der Sklaverei und die Wiederherstellung von Einheit, Gerechtigkeit und Freiheit für die Union. Der Süden sah seine Freiheit, eine eigene Lebensform zu wählen, in Frage gestellt und vertrat das Recht der Konföderationsregierung, einen gerechten, weil Verteidigungskrieg gegen den angreifenden Norden zu erklären. Dabei wurde auf beiden Seiten geschichtstheologisch und unter ausgiebiger Bezugnahme auf Texte des Alten Testaments argumentiert.

Der Krieg offenbarte, wie sehr sich die Einstellung zur Gewalt innerhalb eines halben Jahrhunderts verändert hatte. Zu Zeiten des Unabhängigkeitskrieges betonten die Methodisten den geistlichen Kampf, also den Sieg über die Sünde und die Hingabe an die Herrschaft Gottes, was immer das an Leiden und Bedrängung auch bringen mag, während sie es ablehnten, die Rollen von Gut und Böse einem Land oder einer Volksgruppe, die es zu bekämpfen gelte, zuzuweisen. Gut fünfzig Jahre später ist das Element des Kampfes in geistlicher Hinsicht weithin zurückgetreten. Bekehrung ist das Eingehen in einen inneren Zustand der Ruhe und des Friedens mit Gott, das von Gottes Geist erwärmte Herz ein Ort des Rückzugs aus der unruhigen Welt. Herzensbekehrung wird immer mehr zur Herzensbildung. Gläubig sein heißt gesittet sein, heißt, seinen Ort in der Gesellschaft zu kennen und einzunehmen.²¹

In der Weltdeutung dieser Methodisten hatte sich ein folgenreicher Umschwung vollzogen. An die Stelle der radikalen Nachfolge im in der Liebe tätigen Glauben war eine Vision getreten, in der Staat und Kultur zu Medien der Verwirklichung des irdischen Gottesreiches erschienen, dessen Ideale denen der Aufklärung erstaunlich ähnelten. Das aber bedeutete fast zwangsläufig, dass die Feinde der Nation und der Werte ihrer Kultur um des Glaubens willen zu bekämpfen waren, denn die Frage des gesellschaftlichen Fortschritts der Nation war nun auch eine geistliche Frage. Der Gebrauch militärischer Mittel gegen andere Menschen galt fortan immer dann als gerechtfertigt, wenn sich diese Gewalt als Teilnahme an Gottes großem Kampf gegen das Böse in dieser Welt verstehen ließ.

Theologisch markant ist an dieser Entwicklung, dass die Werte des liberalen Individualismus das Fundament der Kirche selbst aushöhlen mussten, insofern die Freiheit des Individuums das Konzept vollkommener Heiligung in konsequenter Verbindlichkeit und radikaler Leidensbereitschaft zerbrach, was sich am in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Niedergang der verbindlichen *class meetings* zeigte. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass es im 19. Jahrhundert wiederholt zur Abspaltung radikal-sozialreformerischer Gemeinschaften von der MEC sowie nach dem Bür-

²¹ Vgl. ebd., 131 ff.

gerkrieg zum Entstehen einer Establishment-kritischen Heiligungsbewegung kam. Doch das ist eine andere Geschichte.²²

2.2 Evangelisation und politische Enthaltensamkeit im Zeichen der Zwei-Reiche-Lehre: Die Sozialethik der deutschen methodistischen Kirchen während der Zeit des Kaiserreiches

Wenn wir historisch nun den Boden des Deutschen Reiches (1871–1918) betreten, dann bleiben wir im Zeitalter des Nationalismus, jedoch treffen wir auf eine für die methodistischen Kirchen andere Situation.²³ Die methodistischen Kirchen, die von England und den USA aus in Deutschland evangelisierend und gemeindegründend aktiv waren, sahen sich Behinderungen, Verdächtigungen und Verfolgungen ausgesetzt. Martin Kupsch schreibt:

„Bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts blieb der Kampf um die staatliche Anerkennung als Kirche und die Verleihung der Körperschaftsrechte ein wesentliches Thema in BMK [Bischöflicher Methodistenkirche] und EG [Evangelischer Gemeinschaft], das ihr Verhältnis zu Staat, Gesellschaft und Landeskirchen nachhaltig beeinflusste.“²⁴

Der Methodismus bestand in Deutschland also als Minderheitskirche. Diese Minderheit bemühte sich zu zeigen, dass ihr Dasein und Dienst die öffentliche Ordnung des Reiches nicht gefährden würde. Als Minderheitskirche mit ausländischen Wurzeln sah sie sich zudem dem Vorwurf ausgesetzt, ein „undeutsches Gewächs“ zu sein. Entsprechend ausgeprägt waren die Bemühungen der methodistischen Kirchen, ihre patriotische Grundhaltung unter Beweis zu stellen. Insbesondere im Zuge des Ersten Weltkrieges sollte diese Tendenz, die mit einer aufgeladenen nationalistischen Stimmung in der Gesellschaft zusammentraf, stark hervortreten.

Das sich herausbildende Überzeugungsmuster war von drei Elementen her bestimmt.²⁵ Als *erstes* ist der Obrigkeitsgehorsam zu nennen. Er bezog sich naturgemäß nicht auf die amerikanische Regierung und ihre demokratischen Ideale, sondern auf den deutschen Kaiser, der bedingungslos als die von Gott gegebene Obrigkeit anerkannt wurde. Martin Kupsch schreibt:

„Ganz im Sinne eines lutherischen Staatsverständnisses, konnte man den Staat als notwendige Ordnungsmacht in der unerlösten Welt postulieren und die staatlichen Aufgaben von der kirchlichen Evangelisationsaufgabe trennen, durch die im Verborgenen das Reich Gottes errichtet werde, das sich erst bei der Parusie offenbare.“²⁶

Diese Auffassung lässt Einflüsse des Neuluthertums erkennen, in dem im ausgehenden 19. Jahrhundert Luthers Regimenten-Lehre zu einer Zwei-Rei-

²² Vgl. *Timothy L. Smith*: *Revivalism and Social Reform. American Protestantism on the Eve of the Civil War*, Baltimore 1980; *John L. Peters*: *Christian Perfection and American Methodism*, Salem 1985.

²³ Einen Überblick bietet *Patrick Ph. Streiff*: *Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, o. O. 2003, 104 ff.

²⁴ *Kupsch*: *Krieg und Frieden*, Bd. 1, 231 f.

²⁵ Zum Folgenden vgl. *Kupsch*: *Krieg und Frieden*, Bd. 1, 228–244.

²⁶ Ebd., 234.

che-Lehre weiterentwickelt wurde. Kirche und Staat wurden hier als zwei deutlich voneinander zu unterscheidende Sphären verstanden, wobei sich das Wirken der Kirche auf das Innere des Menschen, seine Seele und seine Motivstruktur bezieht, während dem Staat die Zuständigkeit für die äußeren Belange zukommt, also auch für den Bereich der öffentlichen Ordnung und der Politik. Dieser sozialetische Denkansatz schien geeignet, der methodistischen Evangelisationsarbeit und Gemeindegründung einen Raum zu eröffnen und zugleich den Eindruck zurückzuweisen, damit würde die öffentliche Ordnung gefährdet. Die Folge war eine strikte Trennung von Glaube und Politik, was wiederum Rückwirkungen auf das Verständnis des Evangeliums hatte. Jedenfalls ist deutlich, dass die gegenwärtigen Wirkungen des Heils ganz auf der Ebene der Innerlichkeit beschrieben wurden, wofür wiederum Strömungen des deutschen Pietismus in Anspruch genommen werden konnten. Dagegen wurde das sichtbare Offenbarwerden des Reiches Gottes, mit dem auch die staatliche Notordnung abgelöst würde, mit der Parusie und damit mit der Zukunft verbunden.

Das Problem der hier methodistisch adaptierten Zwei-Reiche-Lehre besteht darin, dass damit der Sphäre des Politischen eine Eigengesetzlichkeit gegenüber Gottes Herrschaftsanspruch zugebilligt und das Geistliche als innere Zuständigkeit des Menschen so vom Äußeren der Gesellschaft abgetrennt wurde, dass das Evangelium gesellschaftskritische oder auch konstruktive Impulse nicht mehr vermitteln konnte. So ist hier der Grundhaltung einer politischen Abstinenz der Weg gewiesen, die im weiteren Geschichtsverlauf fatale Konsequenzen haben sollte.

Als *zweites* Überzeugungsmoment ist der Geschichtsfatalismus zu nennen. Die lutherische Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen und die darbystische Sicht von der mit Menschenmacht nicht aufzuhaltenden Verfallsgeschichte aller menschlichen „Systeme“ verbanden sich im deutschen Methodismus zu einer von Fatalismus bestimmten Geschichtsauffassung.²⁷ Kriege, so heißt es im Anschluss an Wesley, seien schrecklicher Ausdruck menschlicher Verderbtheit, und um die Auswirkungen des Bösen einzudämmen, müssten Staaten rechtmäßig Kriege führen. So wird das Recht des Staates, militärische Gewalt einzusetzen, nicht in Frage gestellt, die Dienstpflicht des (christlichen) Soldaten als selbstverständlich akzeptiert. „Auf mögliche Grenzen des Gehorsams, dieser Pflicht nachzukommen, oder auf die Spannung zwischen christlichem Liebesgebot und dem Tötungsauftrag des Soldaten wurde hingegen nicht eingegangen“,²⁸ was keine Abwendung vom Liebesgebot bedeutete, sondern lediglich, dass sein Anwendungsbereich ganz auf der Ebene der Barmherzigkeit des Einzelnen oder der Ge-

²⁷ Darbyistische Einflüsse in den Methodismus der Zeit waren u. a. vermittelt durch Ferdinand Ernst Ströter, vgl. dazu *Ekkehard Hirschfeld*: Ernst Ferdinand Ströter. Eine Einführung in sein Leben und Denken, 2010, 353 ff. (abrufbar über <http://d-nb.info/1037216067/34>).

²⁸ Ebd., 237.

meindediakonie verortet wurde. In Abkehr von der im Ansatz geschichts-*optimistischen* Sicht, wie sie sich bei Wesley findet, steht die Anerkennung des Staates als göttlicher Notordnung jetzt jedoch im Kontext einer ausgeprägt geschichts-*pessimistischen* Perspektive. Der Lauf der Welt ist letztlich menschlicher Beeinflussung entzogen, entscheidend ist, dass der Christ das Heil erlangt, was sonst auch um ihn herum geschehen mag. Der Krieg ist dabei ein Zuchtmittel Gottes. In den Schrecken des Krieges ruft Gott zur Umkehr und straft die Ungerechtigkeit der Menschen.

Dieser geschichtsfatalistischen Sicht entspricht *drittens* eine scharfe Unterscheidung zwischen dem diesseitig Zeitlichen und dem jenseitig Ewigen. Der von Gott verheißene Frieden wird deutlich von dem Frieden unterschieden, den Staaten auf dem Wege von Verhandlungen oder durch die Sozialgesetzgebung herzustellen in der Lage sind. Der göttliche Frieden, soweit er jetzt schon erfahrbar ist, sei ein Seelenfrieden inmitten von allem Kampf und Streit dieser Welt. Weil dieser Herzensfrieden Voraussetzung für echten Völkerfrieden ist, darum sahen die methodistischen Kirchen ihre Aufgabe in der Evangelisation und Gemeinschaftsgründung, die diesen inneren Frieden mit Gott erfahrbar werden lassen. Christliches Friedensengagement wurde so

„auf evangelistische Tätigkeit, eine individuelle Lebensgestaltung entsprechend der Friedensgesinnung und der Fürbitte reduziert und umfasste keine Verantwortung für die Gestaltung der gesellschaftlich-politischen Zustände und Entwicklungen“.²⁹

Überblickt man das so konturierte Überzeugungsmuster, dann zeigt sich, wie stark die Einstellung der methodistischen Kirchen im Kaiserreich Spiegel gesellschaftlicher Strömungen und Tendenzen war. Denn was hier beschrieben wurde, war keineswegs ein Fremdkörper im Organismus des Deutschen Reiches, sondern trieb auf einer Welle des Nationalismus, dem alles verdächtig erschien, was sich der Verherrlichung des eigenen Volkes, Reiches und Monarchen entgegenzustellen wagte. Der Methodismus aber wollte leben, nicht um seiner selbst, sondern um seiner Mission willen, Menschen in eine versöhnte persönliche Beziehung mit dem lebendigen Gott zu rufen. Diese versöhnte Beziehung sollte auch als Versöhnung zwischen Menschen sichtbar werden, daran besteht kein Zweifel. Auch dürfte wenig Anlass dazu bestehen, die evangelistische Leidenschaft und die am Evangelium orientierte persönliche Lebensführung, die um der Zugehörigkeit zu einer Freikirche willen auch mit Benachteiligungen und Diskriminierungen verbunden war, aus heutiger Sicht in billiger Herablassung zu kankieren. Im Gegenteil dürfte an der Minderheitenerfahrung zu einer Zeit, die die Freiheit einer pluralistischen Staatsordnung noch nicht kannte, einiges zu lernen sein.

Kritisch zu vermerken ist gleichwohl das Verblässen der Vorstellung davon, dass das Christenleben nicht lediglich in der beseligenden inneren

²⁹ Ebd., 238.

Erfahrung göttlichen Friedens ruht, sondern ein Hineingestelltwerden in einen kosmischen Kampf bedeutet, in den diejenigen aktiv hineingestellt sind, die Jesus Christus nachfolgen. Im Anschluss an eine These von Jeffrey Williams lässt sich formulieren: Wer anzuerkennen bereit ist, dass der Konflikt zwischen Gott und Satan durch das eigene Leben hindurchgeht, kann darauf verzichten, eine Menschengruppe (nämlich das eigene Volk und Vaterland) mit dem Guten, und eine andere (die Kriegsgegner) mit dem Bösen zu identifizieren. Umgekehrt scheint es einen zumindest historischen Zusammenhang zu geben zwischen der Verinnerlichung des Motivs vom göttlichen Frieden und der Neigung, sich als Christ auf Kampfhandlungen und Gewaltmaßnahmen im zwischenmenschlichen und zwischenstaatlichen Bereich einzulassen, also den Wirren und Schrecken des Krieges nicht auszuweichen, von denen der Herzensfrieden dann der beseligende Rückzugsort ist.

Problematisch scheint weiter, dass aus der sachgemäßen Unterscheidung zwischen göttlichem Heilswirken und menschlicher Verantwortung aus Glauben eine Trennung beider Sachmomente wurde. Damit gewann wiederum ein Patriotismus Raum, der sich freilich in diesem Fall nicht aus einem nationalstaatlichen Messianismus speiste, sondern aus der Vorstellung vom Staat als Notordnung, der von Gott eingesetzt und dazu berufen sei, die Wirksamkeit des Bösen (identifiziert mit den Gegnern) einzudämmen. Es bleibt angesichts dieser Geschichte zu beklagen, dass es blutige Kriege und erschreckende Grausamkeiten brauchte, bevor der Methodismus das Potential seines Connexionalismus, also seiner Grenzen überschreitenden Verbundenheit, aktualisieren konnte.

3. Vom Patriotismus zum Pazifismus: Die zwei Weltkriege und ihre Bedeutung für das methodistische Friedensengagement

3.1 Patriotismus und Pazifismus in der amerikanischen Methodist Church

Der Erste Weltkrieg wurde in vielerlei Hinsicht zu einem Einschnitt der modernen Geistes- und auch Theologiegeschichte. Marilyn Ward schreibt, bezogen auf unser Thema:

“The rise of Pacifism in America, including American Methodism, can be traced to a shifting perception of World War I. The Great War had not made the world safe for democracy. It had not ended war.”³⁰

Damit ist nicht gesagt, dass der Pazifismus unvermittelt aus dem Dunkel des großen Krieges hervortrat. Pazifistische Strömungen hatte es, auch in

³⁰ *Marilyn S. Ward*: “Must the Christian Church Condemn All Use of Military Force?“, *The Methodist Episcopal Church and the Endorsement of World War II*, *Methodist History* 35 (1997), 157–168, hier 162.

den methodistischen Kirchen, schon vorher gegeben. Es war jedoch der Erste Weltkrieg, der den Pazifismus in den Methodistenkirchen der USA und Großbritanniens zu einer wirkmächtigen Kraft werden ließ.

Bereits 1908 hatte die MEC ihren Bekenntnisgrundlagen ein Soziales Bekenntnis hinzugefügt.³¹ Darin spiegelte sich das Bewusstsein, als Kirche den Reformbedarf in der amerikanischen Gesellschaft anzumahnen und sich dabei auf die Seite der Arbeiter zu stellen. Das Soziale Bekenntnis enthält auch die Verpflichtung der Kirche "to peace throughout the world, to the rule of justice and law among nations, and to individual freedom for all people and to the rule of justice and law among nations". Der Text trägt das Gewand des liberalen Fortschrittsglaubens, dessen Ziel die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden durch die Ausbreitung der Werte der westlichen Zivilisation ist. Entsprechend allgemein war in dem Bericht, mit dem der Textentwurf der Generalkonferenz vorgestellt wurde, auch die biblische Begründung ausgefallen. Deutlich wurde dagegen in der ebenfalls vor der Generalkonferenz 1908 vorgetragenen Bischofsbotschaft, dass die Friedensvision der Bischöfe, wie Stephen Long ausführt, "is not grounded primarily on Christological arguments; instead it is supported by the implementation of a public policy, the spreading of civilization – that is, democratic ideas".³² Die Ausbreitung der Zivilisation bleibt auch in den folgenden Jahrzehnten das vorherrschende Leitmotiv. Als die Generalkonferenz 1924 mit der *Springfield Declaration on World Peace* öffentlich ihren Friedenswillen bekannte, stach erneut der Pragmatismus hervor, mit dem das Anliegen begründet wurde: "Million of men have died heroically in 'a war to end war'. What they undertook must be finished by methods of peace."³³ So ist der Friedensdienst die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, weil er sein Ziel nicht erreicht hat, mehr noch, das Erreichte durch die moderne Kriegsführung auf dem Spiel steht. Was droht, ist die „Zerstörung der Zivilisation“, der sich die „Nation und die Kirche“ mit Friedensinitiativen und -aktionen entgegensetzen müssen. Und unverändert gilt: "America should lead the way."³⁴

In den folgenden Jahren widmete sich die von der Generalkonferenz 1924 eingesetzte *Commission on World Peace* der Herausgabe von Materialien zur Friedenserziehung, der Entwicklung von Friedensinitiativen und der Vernetzung mit säkularen und anderen kirchlichen Friedensgruppen. In den Jahren zwischen 1920 und 1940 entwickelte sich der Pazifismus zu einer einflussreichen politischen Größe innerhalb des amerikanischen Methodismus. "By 1939, the anti-war stance of the Methodist Church approached

³¹ Vgl. Rainer Bath: *Methodismus und Politik. Die sozialen Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche als Ausdruck ihres politischen Engagements*, Stuttgart 1994, 16 ff.

³² Long: *Living the Discipline*, 43.

³³ *Journal of the General Conference* (1924), 721.

³⁴ Ebd.

absolute pacifism.“³⁵ So hieß es in der Bischofsbotschaft der Vereinigungskonferenz von 1939:³⁶

“We believe that war is utterly destructive and is our greatest collective sin and a denial of the ideal of Christ. We stand upon this ground, that The Methodist Church cannot endorse war or participate in it.”³⁷

Ist damit ein Paradigmenwechsel vom Patriotismus zum Pazifismus hin markiert?

„Ja“ lautet die Antwort insofern, als sich in den Jahren zwischen den zwei Weltkriegen sowohl innerhalb wie außerhalb der Methodistenkirche die Einsicht durchsetzte, dass die Sicherung und Bewahrung des Friedens nicht länger Angelegenheit eines einzelnen Staates sein kann. Die Gründung des Völkerbundes 1920 und die schrittweise Implementierung eines internationalen Vertragswerkes, die Kriege verhindern oder zumindest in ihrer Durchführung begrenzen sollte, wurde von der Methodist Church nachdrücklich unterstützt. In diesem Umfeld konnte nun auch die Einsicht in den supranationalen Charakter der Kirche Jesu Christi gedeihen, zumal die Methodist Church selbst mit der Generalkonferenz ein oberstes legislatives Organ besaß, in dem Delegierte verschiedener Länder und Kontinente miteinander berieten und entschieden (allerdings noch auf Jahrzehnte aus einer dominant US-amerikanischen Perspektive). So finden auch Bestrebungen um die Implementierung völkerrechtlicher Institutionen zur Kriegsvermeidung bzw. Eindämmung von Kriegen die Unterstützung der amerikanischen Methodisten. Doch drängt sich der Eindruck auf, dass diese Einsicht weniger aus den theologischen Quellen des Methodismus geschöpft ist, sondern die Kirche Resonanzboden gesellschaftlicher Entwicklungen in den Ländern des Westens war.

Nicht zu unterschätzen ist auch der Beitrag, den die isolationistische Grundstimmung in der amerikanischen Bevölkerung am Vorabend des Zweiten Weltkrieges zur Stärkung des innerkirchlichen Pazifismus leistete. In der Bevölkerung herrschte eine weitgehende Ablehnung gegenüber dem Gedanken, dass Amerika sich erneut in einen auf dem europäischen Kontinent ausgetragenen Konflikt einmischen sollte. Frieden – für Amerika – konnte anscheinend am ehesten durch politische Neutralität im Blick auf Nazi-Deutschland bewahrt werden. Dieser Stimmungslage entsprechend erklärte die Generalkonferenz der Methodist Church 1940:

“Peace right now will best be served by American neutrality. [...] We must not yield to the fallacy that the United States must get into the war if it is to establish a new peace basis. We can serve [peace] best by staying out.”³⁸

³⁵ Ward: “Must the Christian Church...”, 165.

³⁶ Es vereinigten sich dort die seit 1844 getrennten Methodist Episcopal Church und die Methodist Episcopal Church, South.

³⁷ Zit. nach Ward: “Must the Christian Church...”, 165 f.

³⁸ Zit. nach ebd., 166.

Im größeren Kontext wird deutlich, dass der Übergang vom Patriotismus zum Pazifismus nicht durch tiefere theologische oder sozialetische Einsicht motiviert war, sondern seine – fragile – Basis in der Fortsetzung des Programms eines liberalen Fortschrittsglaubens hat. Ein wirklicher Paradigmenwechsel hatte also nicht stattgefunden.

Richtig ist: Die patriotische Stimmlage trat in den Jahrzehnten zwischen den beiden Weltkriegen (vorläufig) zurück. In den Vordergrund rückte die gemeinsame Friedens- und Fortschrittvision der – wie sie später genannt werden wird – „westlichen Wertegemeinschaft“. Und genau im Begriff der Werte liegt das charakteristische Kontinuitätsmoment. Die Abwendung vom Krieg hatte ihren Grund darin, dass Kriege nicht länger die *Ausbreitung* der Werte der westlichen Zivilisation zu fördern vermochten, sondern die moderne Kriegsführung sich in eine *Bedrohung* der Zivilisation und ihrer Werte gewandelt hatte. Höchstes moralisches Prinzip blieb die Verteidigung bzw. Förderung des liberalen Freiheitsideals:

“Political liberty is indeed nothing less than a necessary fruition of the gospel of Jesus Christ: so that devotion to it must, of course, command the Christian’s utmost resource, being conditioned only by that loyalty to the Living God Himself, by which alone free government can either be, or be made strong.”³⁹

Höchsten Einsatz unterhalb der Gottesverehrung verdient und erfordert also die von Amerika und der westlichen Welt hochgehaltene Verteidigung der Idee der Freiheit des Individuums. Mit dieser Idee ging nicht eine unangepasste, die gesellschaftliche Ordnung in Frage stellende radikale Nachfolgegemeinschaft konform, sondern eine in der Mitte der Gesellschaft stehende und diese stützende etablierte Kirche. Kurz gesagt: Zwischen 1920 und 1940 erwies sich der uns heute radikal erscheinende absolute Pazifismus der Methodist Church gerade darin als „Mainstream“-Position, dass er die isolationistische Grundstimmung in der amerikanischen Gesellschaft stützte.⁴⁰

Nach Stephen Long kann die Ausrichtung an den Werten der liberalen Freiheitsidee anstatt einer eingehenden Beschäftigung mit der biblischen Botschaft am ehesten erklären, warum die Methodistenkirche der Zwischenkriegszeit mit dem Eingreifen der USA in den Zweiten Weltkrieg den absoluten Pazifismus nicht durchzuhalten in der Lage war. Die Generalkonferenz 1944 nahm die seit dem 19. Jahrhundert vertraute Argumentationslinie auf, wonach die Bedrohung der amerikanischen bzw. westlichen Zivilisation die Notwendigkeit des Einsatzes von Militärmaßnahmen – in diesem Fall gegen Nazi-Deutschland – begründete:

³⁹ Zit. nach Long: *Living the Discipline*, 55 f.

⁴⁰ Ähnliche Tendenzen – mit einem im Ergebnis allerdings differenzierteren Ergebnis – lassen sich für Großbritannien zeigen. *Michael Hughes* urteilt: “The drift towards pacifism among some Methodists was part of a wider development visible throughout British society during the Great War“, *Conscience and Conflict*, 65.

“We are well within the Christian position when we assert the necessity of the use of military forces to resist an aggression which would overthrow every right which is held sacred by civilized men.”⁴¹

Der Pazifismus könne daher keine die kirchliche Haltung leitende Grundüberzeugung sein. Zugleich verteidigte die Methodistenkirche die Gewissensfreiheit all jener, die aus religiöser (oder anderer) Überzeugung den Dienst an der Waffe ablehnten.

Damit ist eine erkennbare, wenn auch, so Long, doppelbödiges Haltung eingenommen: Aus Sicht der Methodistenkirche haben Pazifisten Unrecht, denn die Zivilisation muss vor ihrer Zerstörung bewahrt werden. Ihre Haltung entspricht somit nicht der Überzeugung der Kirche. Die Kirche stellt sich jedoch schützend auch vor eine pazifistische Grundhaltung, nicht weil sie in einer am biblischen Zeugnis gewonnenen Überzeugung wurzelt (das ist gar nicht das Thema), sondern weil der Schutz des Gewissens zum Kanon der Freiheiten der liberalen Gesellschaft gehört, deren Bestand es – notfalls – mit militärischen Mitteln zu verteidigen gilt. Long schreibt:

“What is continuous through all of these transitions is the theme of the doctrine of civilization – the notion that the highest good is to place no external restraints on individual conscience. Freedom of individual conscience is central to the belief that our civilized form of government is based on the consent of the governed.”⁴²

Long möchte herausarbeiten, dass sich hier ein Verständnis von Gewissensfreiheit ausspricht, das unvereinbar ist mit dem im Ethos der Anfänge wurzelnden Kirchenverständnis der Methodistenkirche. Denn wenn eine Kirche einen Standpunkt bezieht (sei er nun pro oder contra Krieg) und gleichzeitig erklärt, jeder mag seinem Gewissen gemäß zu einer anderen Haltung gelangen, dann ist nach Long der Bund gebrochen, der das Herzstück des Methodismus ist.

Ich halte dieses Urteil für nicht hinreichend begründet. Historisch gesehen unterschlägt Long, dass der Generalkonferenz zwei Berichte zur Annahme vorgelegt wurden. Dabei empfahl der „Majority Report“ den Delegierten, den Dienst an der Waffe ebenso wie die Kriegsdienstverweigerung als ethisch gleichrangige Optionen zu akzeptieren, während der – dann angenommene – „Minority Report“ die Aufgabe des bisherigen pazifistischen Standpunkts bedeutete und Kriegsdienstverweigerern „lediglich“ eine abweichende Gewissensentscheidung einräumte. In der Diskussion der Entwürfe ging es also weniger um die Kategorie des Gewissensentscheidens, sondern um die Beibehaltung oder Abkehr vom Pazifismus als offizieller Position der Kirche.

Longs Analyse hat ihre Stärke ohne Zweifel darin, aufweisen zu können, dass das sich durch alle Positionsveränderungen hindurchziehende Konti-

⁴¹ Book of Discipline of the Methodist Church (1944), 575.

⁴² Long: Living the Discipline, 59.

nuitätsmoment die Verteidigung der Zivilisation ist. Es lässt sich aus den Quellen durchaus zeigen, dass die Hinwendung und erneute Preisgabe des Pazifismus in der Methodist Church in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lediglich Variationen ein und desselben Themas sind. Allerdings stellt Long nicht hinreichend das Diskontinuitätsmoment in Rechnung, das die Entwicklung in Europa – genauer in Deutschland – seit 1933 kennzeichnete. Der Nationalsozialismus war nicht einfach ein Angriff, er war ein Bruch mit den Werten der westlichen Zivilisation. Was hier aber das entscheidende ist: Er stellte einen Angriff auf das Evangelium, genauer: auf die Freiheit seiner Verkündigung sowie die Freiheit des Glaubens, dar und entlarvte sich so als – mit Karl Barth gesprochen – „sich dämonisierender“ Staat.⁴³ Nicht die „Dienerin Gottes“ aus Röm 13, sondern das „Tier“ in Offb 13 ist dafür das sozialetische Leitmotiv. Die grausamste Manifestion seines Wesens stellte der Versuch dar, das Judentum in Europa auszurotten. Die Antwort auf einen überbordenden Patriotismus kann nicht ein Perfektionismus sein, in dem die Frage nach der Beurteilung der jeweils herrschenden Regierung aufgegeben ist. Allerdings bleibt Longs Auffassung richtig, dass der – von ihm präferierte – Pazifismus oder auch dessen Ablehnung *theologisch* begründet werden müssen. Damit verschiebt sich auch der Adressatenfokus kirchlicher Erklärungen zur Kriegsfrage: Primärer Adressat kirchlicher Erklärungen muss die Kirche selber sein, nicht der Staat oder die Regierung. Denn nur die Kirche selbst kann sich vom Wort Gottes her Rechenschaft über ihr Handeln geben.

3.2 Christentum und Patriotismus im deutschen Methodismus

In Deutschland finden wir im Ergebnis des Ersten Weltkrieges eine deutlich andere Diskussionslage vor. Anders als in den USA und in Großbritannien fanden die kleinen pazifistischen Gruppierungen hier keinen Rückhalt in den Kirchen, auch nicht in den methodistischen, was auch darin seinen Grund haben dürfte, dass „sich die deutsche Friedensbewegung an radikal-demokratisch-sozialistischen Ideen orientierte und auch daher von den Kirchen abgelehnt wurde“.⁴⁴ Die Sorge vor Sozialismus und Sittenlosigkeit zieht sich als Topos durch die methodistischen Texte der Zeit und führte zu einer zwiespältigen Haltung gegenüber der Weimarer Republik.⁴⁵ Einerseits erhoffte man sich endlich eine staatliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, andererseits tat man sich schwer mit einer Parteidemokratie, die an die Stelle der doch lange Zeit verehrten Monarchie getreten war.

⁴³ Vgl. *Karl Barth*: *Rechtfertigung und Recht*, Zürich 1998, 13.

⁴⁴ *Kupsch*: *Krieg und Frieden*, Bd. 1, 320.

⁴⁵ Vgl. dazu *Birgit Deiss-Niethammer*: *Das Verhältnis der methodistischen Freikirchen in Deutschland zu Staat und Gesellschaft in der Zeit der Weimarer Republik*, Stuttgart 1985.

Die Haltung zum Krieg bzw. der Umgang mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg blieb spannungreich, wie ein Zitat von Reinhard Kücklich von der Evangelischen Gemeinschaft verdeutlichen kann. Er schreibt:

„Wir Frommen sind ja die Stillen im Lande. Politik zu treiben ist nicht unsere Aufgabe. Aber wir sind vaterlandsliebende Menschen, dem Vaterland geweiht mit Herz und mit Hand. Wir stehen in der Betätigung unserer Vaterlandsliebe hinter niemand zurück.“⁴⁶

In dieser Aussage spiegelt sich ein Selbstverständnis, der zufolge sich Christen nicht in die (Tages)Politik einzumischen haben, wogegen die prinzipielle Vaterlandstreue als Implikat des Glaubens verstanden wird und folglich nicht im Widerspruch zu einer apolitischen Haltung stand.

Diese Haltung schlug sich auch in der Beurteilung des Ersten Weltkrieges im deutschen Methodismus nieder.⁴⁷ Christentum und Patriotismus rückten auf das Engste zusammen, Christsein impliziert die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Eine politische Einordnung des Krieges unterblieb, während seine religiöse Deutung zu einem dominanten Motiv wurde. Der Krieg wurde in das Schema eines kosmischen Konflikts eingezeichnet, in dem die Kriegsgegner zu Werkzeugen des Teufels erklärt und die eigene Sache als gerecht und heilig verteidigt wurde. Zwar wurde der Krieg nicht glorifiziert, doch stand außer Frage, dass Gott ihn als Erziehungsmittel gebraucht, dass er also als Zuchtrute Gottes zu verstehen sei. In dieser geschichtstheologischen Sicht lenkt Gott die Geschichte durch Segen und Strafe hindurch. So liegt die Geschichte ganz in der Hand des göttlichen Weltenlenkers, demgegenüber menschliche Bemühungen, auch Friedensbemühungen nichts auszurichten vermögen. Wahrer Frieden, so wird immer wieder betont, sei nicht das Ergebnis von Verhandlungen zwischen Staaten. „Frieden zu schaffen blieb damit letztlich dem unverfügbaren Willen Gottes vorbehalten. Wirkliche ‚Friedensarbeit‘ bestand demgegenüber in dem Bemühen, Menschen zum Glauben, zum inneren Frieden mit Gott zu führen.“⁴⁸

Solcherart patriotisch und zugleich geschichtsfatalistisch geprägte Einstellungen behinderten in Deutschland massiv die Ausbildung einer supranationalen Identität der methodistischen Kirchen. Die Entstehung zaghafter Ansätze in diese Richtung war in der Methodistenkirche maßgeblich dem deutsch-amerikanischen und seit 1912 für Deutschland zuständigen Bischof John L. Nuelsen zu verdanken, der sich als überzeugter Internationalist und Pazifist dem Geist des Nationalismus entgegenstellte und für eine neutrale

⁴⁶ Zit. nach ebd., 21.

⁴⁷ Vgl. dazu *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 323–335.

⁴⁸ Ebd., 334. In diese Richtung weisen auch die von *Peter Samuel Begaße* ausgewerteten Predigten der Zeit; vgl. *Der Einfluss des Ersten Weltkrieges auf die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland*, Stuttgart 1985, 32 ff.

Haltung der methodistischen Kirchen warb.⁴⁹ Die Parteinahme der amerikanischen Mutterkirche für die Alliierten im Ersten Weltkrieg setzte die deutschen Kirchen jedoch unter Rechtfertigungsdruck. Dieser Druck dürfte zu den dezidierten Loyalitätserklärungen gegenüber dem deutschen Kaiser und den Bestrebungen im deutschen Methodismus um mehr Selbständigkeit gegenüber den amerikanischen Mutterkirchen mit beigetragen haben, auch wenn die „Connexio“ formal zu keinem Zeitpunkt aufgekündigt wurde.⁵⁰

3.3 Ein gerechter Krieg: Die Einstellung zum Zweiten Weltkrieg im britischen Methodismus

Ähnlich wie in den USA hatten auch in Großbritannien die Schrecken des Ersten Weltkrieges zu einer deutlichen Stärkung des inner- und außerkirchlichen Pazifismus geführt. 1933 sammelten sich die methodistischen Pazifisten in der *Methodist Peace Fellowship*, die in den Folgejahren rapide Mitgliederzuwächse verzeichnete.⁵¹ Zu den einflussreichsten Verfechtern des Pazifismus in der britischen Wesleyan Church gehörten Donald Soper (1903–1998) und Leslie Weatherhead (1893–1976). An diesen beiden herausragenden Personen lässt sich das Ringen um eine angemessene Haltung zum Zweiten Weltkrieg gut illustrieren.

Donald Soper war überzeugt davon, dass Krieg unvereinbar mit der Lehre und dem Beispiel Jesu Christi sei. Er hatte großes Zutrauen in die Überzeugungskraft symbolischer Handlungen, sowohl auf persönlicher wie auf politischer Ebene. So hoffte er, dass die Friedensbewegung die britische Regierung würde dazu bewegen können, Hitler gegenüber eine einseitige Abrüstung zu erklären und so die Wahrscheinlichkeit eines Krieges zu verringern. Soper gehörte zu denjenigen Pazifisten, die umfassende gesellschaftliche Reformen forderten, weil ihrer Auffassung nach die tieferen Ursachen von Kriegen in den Ungerechtigkeiten des kapitalistischen Wirtschaftssystems lägen. Sein Pazifismus war insofern eingebettet in ein radikalreformerisches Programm, das Forderungen von der Beschränkung des Waffenhandels über gerechte Löhne bis hin zum Verbot des Glückspiels enthielt. Den Aufrüstungsmaßnahmen der britischen Regierung in den 1930er Jahren setzten sich Soper und die *Methodist Peace Fellowship* vehement entgegen.⁵²

Die Konferenz der Wesleyan Church bemühte sich, die Kirche an der Frage des Kriegsdienstes nicht zerbrechen zu lassen. So erklärte die Konferenz 1937, dass Krieg im Widerspruch zum Evangelium von Jesus Christus stehe, zugleich jedoch empfahl sie, das Gewissen des Einzelnen zu schützen,

⁴⁹ Vgl. *Wilhelm Nausner*: Methodismus und Weltmission. Bischof John Louis Nuelsen als prägende Gestalt des Zeitabschnitts 1912–1940, in: *Michel Weyer* (Hg.), *Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen*, Stuttgart 1990, 11–38.

⁵⁰ Vgl. *Deiss-Niethammer*: Das Verhältnis der methodistischen Freikirchen, 45 ff.

⁵¹ Zum Folgenden vgl. *Hughes*, *Conscience and Conflict*, 79–139.

⁵² Vgl. *Brian Frost*: *Goodwill on Fire. Donald Soper's Life and Mission*, London 1996.

da es innerhalb der Wesleyan Church keine Einigkeit in der Beurteilung des Militärdienstes gebe.⁵³ Einigkeit bestand jedoch hinsichtlich der Überzeugung, dass der Einsatz für den Frieden eine ökumenische Basis brauche, um nachhaltig wirksam zu sein, weshalb die Konferenz die Kirchen- und Ländergrenzen überschreitende Zusammenarbeit im Rahmen der entstehenden ökumenischen Bewegung suchte.

Der Kriegsausbruch 1939 verschärfte die Spannungen zwischen Pazifisten und Nichtpazifisten innerhalb der Wesleyan Church. Ein pazifistischer Kern hielt daran fest, dass jeder Krieg unbeschreibliches Leid über unschuldige Menschen bringe, und berief sich darauf, im Gewissen an die Botschaft der Bibel gebunden und daher weder willens noch in der Lage zu sein, den Militärdienst anzutreten. Methodisten, die diesen Standpunkt artikulierten, wurden, so Michael Hughes in ihrer Kirche "tolerated; they were not necessarily always respected or treated with particular graciousness".⁵⁴ Vereint war die Kirche in ihrem praktischen Einsatz, die Folgen des Krieges auf britischem Boden zu mildern, indem vom Luftkrieg betroffenen Familien Unterstützung und Hilfe zuteil oder die Evakuierung von Kindern aus gefährdeten Gebieten organisiert wurde. Nicht strittig waren auch die Begleitung und Fürsorge für die zum Militärdienst eingezogenen Soldaten.

Unter dem Eindruck der von den Nazis verübten Gräueltaten überdachte der bereits erwähnte Leslie Weatherhead seine pazifistische Haltung und gelangte zu der Überzeugung, dass eine internationale Ordnung danach verlangte, den Untaten Nazideutschlands notfalls auch mit militärischen Mitteln entgegenzutreten. Er führte aus:

"Force cannot make a bad man good, but it can and I think ought to limit the scope and extent of the evil he pleads [...] I used to think that it might be better to be invaded than to fight, but a realization of the doctrines which those hold who are threatening us makes me feel that it would be wrong not to resist that for which they stand."⁵⁵

Die Mehrheit der Methodisten war ihm in dieser Einschätzung zu folgen bereit. Dabei stach das moralische Argument alle weiteren Überlegungen aus. War Hitler-Deutschland als das Böse identifiziert, dann stand die Notwendigkeit, diesem auch mit militärischen Mitteln zu widerstehen, außer Frage. Die eigene moralische Überlegenheit erlaubte es auch, die Frage nach der Angemessenheit bestimmter militärischer Mittel wie Flächenbombardements oder die Vernichtung wertvollen Kulturerbes in Deutschland zurückzustellen.

Überblicken wir den Zeitabschnitt, der den Ersten und den Zweiten Weltkrieg umfasst, dann lassen sich folgende einordnende Feststellungen treffen: Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts markiert für die Entwicklung der methodistischen Friedensethik im angloamerikanischen Raum eine Phase

⁵³ Vgl. ebd., 101 f.

⁵⁴ Ebd., 132.

⁵⁵ Zit. nach ebd., 115.

der Ungleichzeitigkeiten. Das bedeutet im Blick auf den anglo-amerikanischen Bereich, dass einerseits Motive des 19. Jahrhunderts nachwirken. Zu ihnen gehört vor allem das Motiv des Schutzes und der Verteidigung der Zivilisation, also der liberalen Demokratie und ihrer Freiheitsideale. Demgegenüber tritt die Semantik persönlicher Sünde weithin zurück. Wenn von Sünde überhaupt noch gesprochen wird, dann ist damit ein strukturelles Böses gemeint. Doch auch innerhalb des Leitparadigmas „Bewahrung der Zivilisation“ kommt es zu signifikanten Verschiebungen. Zu nennen ist erstens das Aufkommen des Pazifismus in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Zweitens ist auf die wachsende Einsicht in die Notwendigkeit der internationalen Kooperation der Kirchen sowie auf das erhöhte Bewusstsein für den supranationalen Charakter der Kirche hinzuweisen. Dem entspricht das Bewusstsein, aus Glaubensverantwortung Weltverantwortung wahrzunehmen und eine – historisch neue – Selbstzurücknahme des Patriotismus. Dabei bleibt das geschichtstheologische Leitparadigma das des Fortschritts hin zum Reich Gottes als einem Reich des Friedens und der Gerechtigkeit.

Im Rückblick fällt der nahezu gänzliche Ausfall theologischer Reflexionen zur Frage von Krieg und Frieden aus. Bestimmend sind vielmehr ein „christliche[r] Humanismus, die optimistische Friedenshoffnung und das Vertrauen auf Moralität und Vernunft“. ⁵⁶ Ein Ringen um das rechte Verstehen der biblischen Botschaft und ihrer Konsequenzen für die Christusnachfolge des Einzelnen sowie den Auftrag der Kirche findet nur vereinzelt und am Rande statt. Im Ganzen gilt, dass

“many of the debates that took place were all too often articulated in a language that merely echoed the mantras of the broader secular debate beneath a patina of Christian rhetoric“. ⁵⁷

Die besondere Gefährlichkeit dieser Situation lag darin, dass ein christlicher Humanismus, ob pazifistisch oder nichtpazifistisch, umso heller leuchten musste, je dunkler die Folie war, gegen den er sich absetzte. Und da waren die Schrecken, die von Hitler-Deutschland ausgingen, in einer bis dato einzigartigen Weise finster. In einer von Kategorien wie Zivilisation und individueller Freiheit bestimmten Diskussion aber vermag die Kirche Jesu Christi nicht die Orientierung zu gewinnen, die ihr allein im Zuspruch und Anspruch des Evangeliums zuteilwird. Es droht immer die Gefahr, „Vorletztes“ und „Letztes“ zu vermengen und gebotene Unterscheidungen zu vernachlässigen.

In Deutschland finden sich die methodistischen Kirchen als um staatliche Anerkennung ringende Minderheitskirchen, deren Einbindung in eine die Kriegsfeinde einschließenden „Konnexio“ unter besonderen Rechtfertigungsdruck setzt. Von daher bewegen sich Methodistenkirche und Evangelische Gemeinschaft auf dem schmalen Grat zwischen funktionaler Abgren-

⁵⁶ Kupsch: Krieg und Frieden, Bd. 1, 491.

⁵⁷ Hughes: Conscience and Conflict, 109.

zung vom und loyaler Anpassung an den Staat. Sie folgen also einem apolitischen Grundsatz, wonach der Auftrag der Kirche die Ausbreitung des Evangeliums und nicht die Einmischung in die Politik sei, und suchen durch eine fast schon bedingungslose Versicherung des Patriotismus das eigene institutionelle Überleben zu sichern.⁵⁸ In einem so stark auf Glaubenserweckung und -stärkung ausgerichteten Gefüge ist der Rekurs auf die Bibel von fundamentaler Bedeutung. Doch was hier zur Sprache kommt bzw. kommen darf, ist eher ein Kanon im Kanon. Die Rezeption der Bibel ist „gereinigt“ von allen Bezügen, in denen der Anspruch des Evangeliums auf soziale Relevanz und öffentliche Verantwortung zum Tragen kommt. So haben wir es auch hier mit einer problematischen Reduktion des Glaubensfundaments zu tun. Sie stärkt vordergründig die Gemeinde nach innen, nimmt ihr aber ihre Widerstandsfähigkeit gegenüber kritischen Entwicklungen in Staat und Gesellschaft.

4. Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden. Entwicklungen vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zur Jahrtausendwende

Der Kontext der im Folgenden zu skizzierenden Entwicklungen ist *erstens* durch die Aufteilung der Welt in einen östlichen und einen westlichen Block sowie die sich verschärfende Blockkonfrontation gekennzeichnet. Nationalstaatliche Interessen verlieren in dem Maße an Bedeutung, wie sie sich in ein Bündnisgefüge einzufinden haben und in die gemeinsame Wahrnehmung von Blockinteressen eingebunden sind.

Das Bild des Ost-West-Konflikts erweitert sich *zweitens* zunehmend um die Wahrnehmung der Spannungen zwischen dem wohlhabenden Norden und dem armen globalen Süden. Die Überwindung des Kolonialismus und seiner Folgen rücken das Problem globaler wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten schärfer in den Blick und führen letztlich zu der Einsicht, dass Frieden nicht ohne Gerechtigkeit und Gerechtigkeit nicht ohne Frieden zu haben ist.

Drittens gewinnt das Problem des Krieges eine qualitativ neue Dimension mit der Entwicklung, Erprobung und dem (erstmaligen) Einsatz nuklearer Waffen. Atomkriege markieren eine Kategorie der Kriegsführung, bei der die Auslöschung des Gegners um den Preis der Selbstvernichtung möglich geworden ist. Zudem sind Atomkriege stets entgrenzte Kriege, insofern es in ihrer Dynamik liegt, dass die Erde überhaupt unbewohnbar zu werden droht.

⁵⁸ Martin G. Kupsch fasst zusammen: „Während die geschichtstheologische Deutung des Zeitgeschehens im angloamerikanischen Bereich religiöse und politisch-gesellschaftliche Ebene miteinander verklammerte und die Verantwortung der Kirche in den politischen Fragen von Krieg und Frieden begründete, führt sie im deutschen Bereich eher zur Trennung der Ebenen und ließ die Kirche für die politische Gestaltung der Welt nicht zuständig erscheinen.“ (Krieg und Frieden, Bd. 1, 341).

Viertens verändert sich das Umfeld, in dem die Kirchen arbeiten, infolge sukzessiver, regional unterschiedlich verlaufender, aber in der Richtung übereinstimmender Säkularisierungsschübe. Von ihnen sind nicht nur die Kirchen in den Ostblockstaaten betroffen, die sich einer aggressiven atheistischen Propaganda ausgesetzt sehen. Auch in den westlichen Ländern sind die Kirchen, zumindest was ihre Bindungskraft und öffentliche Autorität angeht, seit den späten 1960er Jahren massiv auf dem Rückzug, und das ungeachtet institutioneller Beharrungsmomente. Im wachsenden Bedeutungsverlust ist ein wesentlicher Faktor für das sich verstärkende Bemühen der Kirchen um ein größeres ökumenisches Miteinander zu sehen.

4.1 Auf dem Weg zum „unentschiedenen Pazifismus“: Die kritische Distanznahme zur US-amerikanischen Regierung in der United Methodist Church

Die 1968 durch Vereinigung von Methodistenkirche und Evangelischer Gemeinschaft entstandene United Methodist Church (UMC; in Deutschland: Evangelisch-methodistische Kirche, EmK) entwickelte sich zunehmend zu einer auch in der Praxis weltweiten Kirche, deren Generalkonferenz in allmählich wachsender Zahl Delegierte nicht US-amerikanischer Herkunft zusammenbringt. Zugleich blieben die Vereinigten Staaten der mitgliedermäßige Schwerpunkt dieser Kirche, so dass Erklärungen und Beschlüsse der Generalkonferenz häufig weiterhin stark amerikanische Perspektiven und Konfliktlagen abbilden.⁵⁹

Die Neujustierungen in der Friedensethik der UMC spiegelten in vielerlei Hinsicht Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Bewegung sowie der Weltgemeinschaft überhaupt. Zu den bereits nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Entwicklungen gehörte die wachsende Einsicht in den Zusammenhang zwischen Frieden, Entwicklung und globaler Gerechtigkeit. Zunehmende Bedeutung für die Begründung einer „Theologie für einen gerechten Frieden“⁶⁰ gewann der Begriff des Schalom, der als inspirierende Vision für die Gestaltung eines friedlichen und geschwisterlichen Miteinanders in dieser Welt bietet. Die Kirche habe den Auftrag, sich für einen Lebensstil der Gewaltlosigkeit und für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden weltweit einzusetzen. Der weltweite Horizont dieses Anliegens leuchtete auch im Begriff der „World Community“ auf. Die Verantwortung der mächtigsten Staaten liege darin, ihren Einfluss zum Wohl der Weltgemeinschaft einzusetzen und sich der Autorität internationaler Organisationen wie den Vereinten Nationen unterzuordnen. In diesen Zusammenhang gehörte auch das Eintreten für die Menschenrechte und die damit verbundene Zurückweisung von Rassismus, Ausbeutung und Unterdrückung.

⁵⁹ Die umfassendste Untersuchung auch dazu ist *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 762–820.

⁶⁰ So eine Formulierung aus dem Grundsatzdokument des Bischofsrates von 1986, das (im Deutschen) den Titel trägt: Zum Schutz der Schöpfung. Die nukleare Krise und gerechter Friede, Stuttgart 1987, hier 18.

Die weitreichendste Neuorientierung der Methodistenkirche in den USA bestand im Herausstellen der Eigenständigkeit kirchlicher Urteile gegenüber dem Staat und deren alleinige Bindung an den Willen Gottes (ohne dass damit schon übereinstimmend geklärt wäre, was genau letzteres heißt). Als entscheidend erwies sich die Ablösung vom Prinzip des Einvernehmens mit der politischen Vision des eigenen Staates. Wenn die Kirche sich zu den (wie es weiterhin heißt) „universal values“ von individueller Freiheit, globaler Gerechtigkeit und Demokratie bekennt, dann kann dieses Bekenntnis bedeuten, dass der eigenen Regierung in einer bestimmten Positionierung widersprochen werden muss. Ein wesentlicher Katalysator dieser Einsicht war erneut ein Krieg, und zwar der Vietnamkrieg. Obwohl innerkirchlich hoch umstritten, verurteilte die Kirche das amerikanische Vorgehen in Vietnam scharf, verwies auf das unermessliche Leid, das der Krieg über die Menschen bringe und erwartete ein Schuldbekenntnis der amerikanischen Regierung. Nach Ende des Krieges forderte die Generalkonferenz 1976 ein Programm „of healing, reconciliation and reconstruction“.⁶¹ Bei allem innerkirchlichen Widerspruch äußert sich die UMC in den USA im Zuge des Vietnamkrieges und seiner Folgenbewältigung doch

„zunehmend politisch konkreter, wobei sich die kirchliche Position von nationalen Bindungen mehr und mehr unabhängig zu machen suchte und sich auch gegen politische Interessen der eigenen Nation stellte“.⁶²

In der Folgezeit stellte sich die UMC auch zunehmend konkreter gegen jede Form der einseitigen Intervention in die Angelegenheiten anderer Staaten, aber auch gegen indirekte wie geheimdienstliche Einmischung.

Wo liegen die Ursachen für diese Neuorientierung? Theologische Gründe lassen sich meines Erachtens nicht als wesentlich ausmachen. Das Bemühen um eine theologische Einordnung der Friedensfrage bleibt bis in die 1980er Jahre hinein ein bemerkenswerter Schwachpunkt der einschlägigen Diskussionen und Beschlüsse. An diesem Befund ändert auch die Formulierung der Sozialen Grundsätze von 1972 nichts, in denen der Abschnitt zum Militärdienst mit der Aussage beginnt:

“We believe war is incompatible with the teachings and example of Christ. We therefore reject war as an instrument of national foreign policy and insist that the first moral duty of all nations is to resolve by peaceful means every dispute that arises between or among them.”⁶³

Wenn dies als theologische Begründung einer pazifistischen Position gemeint wäre, dann müsste sie, noch bevor man der Regierung das Gebot Christi als imperatives Mandat aufgibt, doch die eigenen Kirchenglieder binden, sind sie es doch, die mit Aufnahme in die Kirche (nicht dem Wortlaut, aber dem Inhalt nach) versprechen, der Lehre und dem Beispiel Christi zu folgen. Genau dies aber geschieht nicht, wenn es im selben Text heißt:

⁶¹ *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 783.

⁶² Ebd., 785.

⁶³ The Book of Discipline (1972), 109.

„We also support and extend the Church's ministry to those persons who consciously choose to serve in the armed forces or to accept alternative services“.⁶⁴

Paul Ramsey, der seinerzeit gegen die Einnahme eines quasi-pazifistischen Standpunkts der Kirche argumentierte, wies deutlich auf den Widerspruch hin, der sich ergebe, wenn eine Kirche zum einen meint, Krieg, jeden Krieg, als unvereinbar mit der Lehre Christi erkannt zu haben, zugleich aber ihren Kirchengliedern die Freiheit einräumt, ihrem Gewissen verpflichtet, der Lehre Christi zuwiderzuhandeln, ja mehr noch, die nicht nur diese wirklich unglaubliche Freiheit gewährt, sondern diese Menschen sogar „unterstützt“. Ramsey sagt völlig zu Recht: Möchte man die erste Aussage beibehalten, dann muss es logisch in der zweiten heißen, dass die Kirche – wenn überhaupt, dann – solche Glieder unterstützt, „who choose *in erring conscience* to serve in the armed forces“.⁶⁵ Alles andere, so füge ich hinzu, hieße zu behaupten, dass das Gewissen mich dazu anleiten kann, der Lehre und dem Beispiel Christi zuwiderzuhandeln, anders gesagt, dass ich „guten Gewissens“ die Freiheit zu töten habe, wo Gott in Christus das Töten verboten hat. Damit würde das Prinzip der Gewissensfreiheit dem Gebot des Glaubensgehorsams vorgeordnet und, wie Stephen Long kritisiert, der Sieg der westlichen Idee von der Freiheit des Individuums etabliert sein, die einzuschränken keiner Autorität, auch Gott nicht, gestattet ist.⁶⁶

Wenn der Grund für die erwähnte Neuorientierung also kein theologischer ist, wo liegt er dann? Einer der umfangreichsten und in dieser Hinsicht aufschlussreichsten Texte ist die Botschaft des Bischofsrates von 1986 „For the Defence of Creation“. Ohne den Text hier einer eingehenden Analyse zu unterziehen,⁶⁷ möchte ich nur darauf hinweisen, dass in der Präambel als Anlass des Textes die – wissenschaftliche – Erkenntnis genannt wird, wonach die nuklearen Massenvernichtungswaffen eine Bedrohung des gesamten biologischen Lebens und den sicheren Weg zum „Weltuntergang“ darstelle.⁶⁸ Hinter der Neuorientierung steht also die Einsicht, dass das Vorhandensein und die Einsatzfähigkeit von Kernwaffen eine gänzlich neue Lage schafft, in der es nicht länger um die Interessen einzelner Staaten gehen kann, weil das Überleben der Menschheit auf dem Spiel steht. Mit Blick auf die immensen Kosten, die das Wettrüsten der Atomkräfte verursacht, mahnen die Bischöfe, dass dieser Ressourceneinsatz zugunsten von Massenvernichtungswaffen die soziale und ökonomischen Ungerechtigkeiten in der

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ *Paul Ramsey: Speak up for Just War or Pacifism. A Critique of the United Methodist Bishop's Pastoral Letter 'In Defence of Creation', University Park/London 1988, 10.*

⁶⁶ Vgl. dazu *Long: Living the Discipline, 64 ff.*

⁶⁷ Das geschieht in dem Buch von *Ramsey, Speak up for Just War or Pacifism*, das neben Ramseys Kritik aus der Sicht eines Vertreters der Lehre vom Gerechten Krieg auch einen Beitrag von Stanley Hauerwas enthält, der den Text aus pazifistischer Sicht kritisch analysiert.

⁶⁸ Zum Schutz der Schöpfung, 8.

Welt verschärft und das die Überwindung der „nuklearen Krise“ sowohl eine Sache der Gerechtigkeit als auch des Friedens ist. Ziel bleibt eine nuklearwaffenfreie Welt.

Es scheint mir fraglich, ob der Fokus der Bischöfe auf das durch den Einsatz von Atomwaffen drohende Vernichtungsszenario ein theologisch sinnvoller Argumentationseinstieg ist. Denn richtig ist sicherlich, dass, wie Paul Ramsey schreibt,

„[w]e who believe in God [...] should not suggest by thought, word, or deed that the end of the planet earth would be the end of *the world*, the end of God's *purpose* for his creatures, the end of his *creation*“.⁶⁹

Doch geht es mir hier um etwas anderes, denn im Ergebnis gelangt die Kirche spätestens im Angesicht der globalen Vernichtungsdrohung zu der Einsicht, dass sie einer höheren oder „besseren“ Gerechtigkeit und nicht dem Recht eines einzelnen Staates verpflichtet ist. Dabei wird die wachsende Bedeutung des Miteinanders der Kirchen auch daran deutlich, dass die Bischofsbotschaft letztlich zu einer

„Übernahme der Erklärung der Weltkirchenkonferenz von Vancouver 1983 und damit zu einem nuklearen Pazifismus [tendierte], der allerdings nicht bei der Verwerfung der Lehre vom gerechten Krieg angesichts nuklearer Waffen stehen blieb, sondern darüber hinaus sich am Aufbau des Schalom orientierte“.⁷⁰

Halten wir fest, dass die UMC, darin sehr ähnlich dem Ökumenischen Rat der Kirchen, spätestens seit den 1960er Jahren Fragen von Entwicklung und Gerechtigkeit in die Friedensdiskussion einbrachte und so schrittweise zum Konzept des gerechten Friedens durchdringt. Unüberhörbar sind dabei die Stimmen der zum Teil befreiungstheologisch motivierten Methodisten aus Ländern der südlichen Hemisphäre, mit deren Anliegen sich die UMC klar solidarisierte. Die Internationalisierung des Rechts, die globale Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen und die zunehmende wirtschaftliche Verflechtung der Länder beförderten eine Perspektive des gerechten Friedens, der weiterhin nur unzureichend theologisch abgestützt wird. Immerhin lieferte die Bischofsbotschaft von 1986 diesbezüglich einen Versuch, an dem insbesondere die Orientierung am Schalombegriff zu würdigen ist, der aber in der Ausführung noch nicht zu überzeugen vermag, weil göttliches und menschliches Handeln, Vorletztes und Letztes, Schöpfung und Neuschöpfung weiterhin nicht hinreichend klar unterschieden werden. Der in den *Sozialen Grundsätzen* bis heute vertretene „unentschiedene Pazifismus“ scheint dabei weniger Ausdruck einer theologisch schlüssigen Positionierung als vielmehr der Versuch zu sein, in der Frage von Krieg und Kriegsdienst die äußere Einheit der UMC zu wahren.

⁶⁹ Ramsey: Speak up for Just War or Pacifism, 21.

⁷⁰ Kupsch: Krieg und Frieden, Bd. 2, 805.

4.2 Quietismus versus unfreies Friedenszeugnis in den beiden deutschen Staaten zu Zeiten der Blockkonfrontation

Die Teilung Deutschlands in zwei Teilstaaten, die feindlichen Blöcken angehörten, und die gegensätzliche politische Entwicklung in Westdeutschland und der DDR wirkten sich auch auf die Positionierungen in der Friedensfrage aus. In den methodistischen Kirchen Westdeutschlands (ab 1968 die EmK) zeigte sich eine weitgehende Zurückhaltung in der Bewertung des politischen Handelns. Die Konferenzstellungen gaben zumeist Erklärungen der amerikanischen Mutterkirchen in kaum veränderter Formulierung wieder.⁷¹ Nach Martin Kupsch wiesen die Kirchen Fragen des politischen Urteilens und Handelns weithin der persönlichen Verantwortung des Einzelnen zu.⁷² Nach der Kirchenvereinigung 1968 wurden die bis dahin in den Vorläuferkirchen bestehenden Ausschüsse für den Weltfrieden auffälligerweise nicht weitergeführt. Es entsteht insgesamt der Eindruck, dass hier ein stark vom Pietismus geprägtes individuelles Heiligungsethos sowie ein Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, wonach die Kirche sich nicht in die Belange des Staates einzumischen habe, nachwirkten. Kupsch stellt fest:

„Bis zum Beginn der achtziger Jahre haben sich praktisch weder die jährlichen Konferenzen noch die ZK [Zentralkonferenz] in der BRD positionell zur Friedenthematik geäußert.“⁷³

Es schien klar zu sein, dass politische Verantwortung durch den Lebenswandel des einzelnen Christen wahrgenommen wird, die Kirche als Ganze dazu aber kein Mandat habe. Möglich ist aber auch, dass gesellschaftlich wie innerkirchlich umstrittene Fragen den Konferenzen zu brisant erschienen, um sie zum Gegenstand der Diskussion werden zu lassen. Erst ab ca. 1980 wuchsen Mut und Bereitschaft, sich auf Konferenzebene den kontroversen friedensethischen und sicherheitspolitischen Fragen zu stellen.

Eine Ausnahme im Blick auf Nichteinmischung in politische Tagesfragen stellten die Äußerungen zur Wehrdienstproblematik dar. Die Bundesrepublik führte 1956 die Wehrpflicht ein, ermöglichte aber gleichzeitig auch unter der Voraussetzung einer erfolgreich durchlaufenen Gewissensprüfung die Befreiung vom Militärdienst zugunsten der Ausübung eines zivilen Ersatzdienstes. Das vorrangige Anliegen der diesbezüglichen Konferenzäußerungen der EmK war der Schutz der freien Gewissensentscheidungen. Eine nähere Bestimmung hinsichtlich der ethischen Vorzugswürdigkeit von Wehr- oder Ersatzdienst erfolgte jedoch nicht.

Seit den 1980er Jahren lässt sich eine stärkere friedensethische Positionierung erkennen. Unter dem Eindruck des ökumenischen *Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung* bemühte sich die EmK um konkretere Stellungnahmen, musste aber sehr bald – ana-

⁷¹ Vgl. Jörg Kibitzki: *Zwischen Restauration und Erneuerung. Die Bischöfliche Methodistenkirche in Deutschland von 1945 bis 1968*, 46 ff., 62 ff.

⁷² *Kupsch*: *Krieg und Frieden*, Bd. 2, 718–905.

⁷³ *Ebd.*, 856.

log zu den Diskussionen in der UMC der USA – anerkennen, dass Positionsbestimmungen je konkreter desto strittiger wurden. So stellte die Süddeutsche Jährliche Konferenz 1983 fest:

„[W]ir sind uns einig in dem Ziel, für den Frieden zu arbeiten und für Abrüstung einzutreten. Die Meinungen über die Wege dazu gehen auseinander“.⁷⁴

Später kritisierten Konferenzerkklärungen das Konzept der Abschreckung und traten für eine „Null-Lösung“ ein. Zustimmung fanden schließlich auch kritische Stellungnahmen zu Rüstungsexporten der Bundesrepublik an das Apartheidregime in Südafrika. Die friedensethischen Passagen der in Westdeutschland über Jahrzehnte kaum zur Kenntnis genommenen *Sozialen Grundsätze* fanden ebenfalls seit den 1980er Jahren zunehmende Beachtung.

Unter ideologisch gänzlich anderen Bedingungen hatte die EmK in der DDR zu arbeiten. Das faktische Eingemauertsein in einen totalitären Überwachungsstaat sah keine Alternative zum Mitwirken der Kirchen am Aufbau einer entwickelten sozialistischen Gesellschaft vor. Deshalb bedarf es einer besonderen Hermeneutik für Texte, die unter den Bedingungen von staatlicher Überwachung und Bedrängung entstanden. Den offiziellen Konferenzprotokollen zufolge war die EmK bereit, sich am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft zu beteiligen. Sie verstand sich als „Kirche im sozialistischen Staat, jedoch nicht [als] Kirche des sozialistischen Staates“.⁷⁵ Die Mitwirkung am Aufbau des Staates schließe auch den Dienst am Frieden ein, hieß es. Der Friedensdienst wiederum schien nicht ablösbar von der konkreten politischen und wirtschaftlichen Situation, das Bekenntnis zum Frieden war von daher immer auch lesbar als Bekenntnis zum Staat.

1983 stellte die Zentralkonferenz der EmK in der DDR heraus, dass „den Gliedern unserer Gemeinden [...] die Aufgabe der Friedenserziehung und des Friedenszeugnisses als zentrale Frage ihres Bekenntnisses zu Jesus Christus bewusst werden“ müsse.⁷⁶ Offenbar war das in den Gemeinden nicht hinreichend der Fall.⁷⁷ Die DDR-Situation stellte vor eine besondere Herausforderung. Da der atheistische Staat die Alleinherrschaft über alle Lebensbereiche und über den ganzen Menschen beanspruchte, gab es kaum eine Möglichkeit, sich auf den in den Gemeinden wohl immer noch verbreiteten Ansatz von der klaren Trennung des geistlichen vom weltlichen Bereich zurückzuziehen. Vielmehr schien es verheißungsvoller, wenn auch schmerzlicher, die vom Staat vorgegebenen Ziele unter einer bestimmten Perspektive auch als eminent christlich auszuweisen. Die Friedenspolitik

⁷⁴ Zit. nach ebd., 864.

⁷⁵ Zit. nach ebd., 870.

⁷⁶ Zit. nach ebd., 875.

⁷⁷ Verschiedentlich wird die Tendenz zum Rückzug in die Innerlichkeit und ein Ausweichen vor den Fragen der Welt kritisiert; vgl. Gerhard Riedel: „Spiritualität und Weltverantwortung“. Konferenzthema der EmK in der DDR 1973, in: *Ulrike Schuler* (Hg.): *Spiritualität und Weltverantwortung*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Achim Härtel, Frankfurt am Main 2011, 41–56, hier 49.

bot sich als Anwendungsfeld dafür besonders an. Die diesbezüglichen Äußerungen der EmK offenbarten in der Sicht von Martin Kupsch eine auffällende Nähe zur offiziellen Friedenssemantik des SED-Staates, was nicht überrascht, wenn man bedenkt, dass die erklärte Treue zu den Staatszielen eine Frage des institutionellen Überlebens war. Die eigene Akzentuierung lag für gewöhnlich darin, dass die Friedensarbeit der Methodisten ihren Grund in der Gesinnung Jesu Christi habe, der gleichgestaltet zu werden, Berufung aller Christen sei.

Für die EmK in der DDR bestand die Option eines apolitischen Christentums faktisch nicht, weil der Staat jede kirchliche Äußerung auf seine politisch-gesellschaftlichen Implikationen hin abklopfte. Musste daher das Christuszeugnis immer auch politisch interpretiert werden, so schien es am klügsten, umgekehrt das Friedenszeugnis als Bekenntnis zu Christus zu interpretieren, auch wenn das die Gemeindebasis mehrheitlich nicht überzeugt haben mag. Ein ganz praktisches Problem stellten für die EmK im real existierenden Sozialismus die auf Generalkonferenzebene von der UMC verabschiedeten Texte dar, deren Äußerungen zur politischen Ordnung eindeutig dem westlichen Freiheitskontext entstammten und sich inkompatibel mit den Verhältnissen in einem sozialistisch-totalitären Staat erwiesen. Dieses Problem wurde in der Weise gelöst, dass die *Sozialen Grundsätze* und die darin enthaltenen Aussagen zu Krieg und Frieden nicht vollumfänglich in die Kirchenordnung der Zentralkonferenz der DDR aufgenommen wurden, sondern als Arbeitspapier kursierten.⁷⁸ So beschriftet die EmK einen schmalen Grat zwischen ungerechtfertigter Anpassung und ungerechtfertigter Verweigerung, wobei, wie Martin Kupsch urteilt, „zumindest in den siebziger Jahren die Anpassung überwog“.⁷⁹

Erstmalig zum Abdruck in der Kirchenordnung der EmK in der DDR kamen die *Sozialen Grundsätze* 1988, also zu einer Zeit, in der aufgrund der zurückliegenden Machtübernahme Michael Gorbatschows in der Sowjetunion politisch bereits einiges in Bewegung geraten war. Hatte der Konziliare Prozess die EmK in Westdeutschland stark für die Wahrnehmung von politischer Verantwortung als Aspekt des Glaubensgehorsams sensibilisiert, so ermutigte der Prozess die EmK in der DDR zu kritischen Absetzbewegungen von bisherigen Bemühungen um größtmögliche Staatsnähe. So wurden in dem durch die Perestroika in der Sowjetunion geschaffenen günstigeren Klima das Friedens- und Freiheitsengagement auch der vom Staat beargwöhnten unabhängigen kirchlichen Friedensgruppen ausdrücklich gewürdigt. In einem Friedenswort setzte sich die Ostdeutsche Jährliche Konferenz 1988 für die vom Staat kriminalisierten Wehrdienstverweigerer ein

⁷⁸ Rüdiger Minor erwähnt als Faustregel, was die Wiedergabe der von der Generalkonferenz verabschiedeten Texte in den Dokumenten der EmK der DDR angeht: „Je brisanter der Inhalt, desto weniger offiziell der Status“, *Rüdiger Minor*: Adaption oder Anpassung. Die Arbeit an den „Sozialen Grundsätzen“ der Evangelisch-methodistischen Kirche im Bereich der Zentralkonferenz der DDR, EmK Geschichte 32/1 (2011) 7–16, hier 9.

⁷⁹ *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 880.

und solidarisierte sich mit der Forderung nach Einführung eines Wehrersatzdienstes und der Gewährung von Reisefreiheit. Das Friedenswort steht exemplarisch für eine seit 1985 erkennbare Entwicklung hin zu staatskritischeren Stellungnahmen.

Fassen wir zusammen: Die Blockeinbindung der beiden deutschen Staaten führte zu unterschiedlichen Ausprägungen der Einstellung zu politischen Fragen. In Westdeutschland lockerte sich in der EmK bis in die 1980er Jahre die strikte Trennung von geistlichem und politischem Bereich, wonach politisches Engagement eine Frage der individuellen Christenverantwortung, aber kein Mandat der Kirche sei, zunehmend auf. In der beharrlichen Neigung zu politischer Zurückhaltung wirkten nicht nur tiefsitzende Grundentscheidungen nach, sondern sie schien auch der Versuch zu sein, die Pluralität des politischen Diskurses um der Einheit in Christus willen nicht in die Kirche hineinzutragen, zumindest nicht auf der Ebene von Konferenzdiskussionen.

Was die EmK in der DDR angeht, so wird man nicht bestreiten müssen, dass einige Methodisten im Friedenszeugnis des sozialistischen Staates einen authentischen Ausdruck für ein ureigenes Glaubensanliegen meinten gefunden zu haben.⁸⁰ Für die Kirche insgesamt dürfte das Lavieren zwischen möglicher Anpassung und gebotener Verweigerung gegenüber dem Staat am ehesten als Strategie gedient haben, das institutionelle Überleben unter den Bedingungen des Staatssozialismus zu sichern. Theologisch fällt auf, dass Friedenszeugnis und Christuszeugnis auf das Engste miteinander verbunden wurden, wobei Dietrich Bonhoeffer zu den am stärksten rezipierten Theologen gehört haben dürfte. Doch musste an dieser Verbindung fragwürdig bleiben, dass sie offenbar keinerlei kritische Distanz zum SED-Staat und seiner eindeutig ideologisch gegründeten und in ein Blocksystem eingebundenen Friedenspolitik erlaubte, das Christuszeugnis also nicht als kritische, zur Unterscheidung anleitende Kategorie diene. So wird man hier wohl von einem eher instrumentellen Bibelgebrauch ausgehen müssen, der historisch für das Agieren von Gruppen typisch ist, die sich unter permanentem Oppositionsverdacht in ein totalitäres Staatssystem eingeschlossen wiederfinden.

5. Von der Unverzichtbarkeit einer biblisch-theologischen Begründung methodistischer Friedensethik

Unser historisch-theologischer Durchgang hat dreierlei gezeigt: Die methodistische Friedensethik stand weithin in der Gefahr, innerkirchlich lediglich gesamtgesellschaftliche Trends abzubilden bzw. nachzuvollziehen, wobei insbesondere reale Kriege sich als Katalysatoren für kirchliche Positionierungen erwiesen. Als stärkste Herausforderung lässt sich von daher ausmachen, sich im kritischen Gegenüber zur Gesellschaft zu bewähren und nicht le-

⁸⁰ Vgl. *Carl Odnung*: Der „Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen für gesellschaftliches Handeln“ in der DDR (1969–1977), EmK Geschichte 23/2 (2002), 23–44.

diglich als Verstärker bereits vorhandener Grundstimmungen zu agieren. Es hat sich gezeigt, dass der Verlust der prophetischen Aufgabe der Kirche in ganz unterschiedlichen Kontexten auftreten und sich dann unterschiedlich auswirken kann, von der Verschmelzung einer religiösen mit der nationalen Vision bis hin zur scharfen Trennung des geistlichen und weltlichen Bereichs. In allen diesen Kontexten schien es, als ob der Bibelgebrauch in der Gefahr stand, entweder zur pietistisch geprägten Innerlichkeit oder zur gesellschaftspolitisch motivierten Überbeanspruchung zu neigen. Vielfach war aber ein Bemühen um Rückbindung der kirchlichen Urteilsbildung an das Zeugnis der Heiligen Schrift überhaupt nicht erkennbar. Christlich-humanistische Weltoffenheit angelsächsischer Prägung einerseits und pietistisch geprägte Weltferne deutscher Prägung andererseits verhalten sich darin spiegelbildlich zueinander, dass der Reich-Gottes-Begriff, den aufzunehmen es gute Gründe gibt, entweder rein präsentisch oder rein futurisch interpretiert und so eine das Neue Testament durchziehende Grundspannung zur einen oder anderen Seite hin aufgelöst wurde.

Vor diesem Hintergrund ist es erfreulich zu merken, dass die methodistischen Stellungnahmen zu Frieden und Gerechtigkeit seit den 1990er Jahren an biblisch-theologischer Profilierung gewinnen. Dies gilt übergreifend für Stellungnahmen im Bereich des US-amerikanischen, britischen und deutschen Methodismus.⁸¹ Der Fortschritt liegt nicht lediglich darin, dass auf biblische Texte verwiesen wird, das gab es hier und da auch schon vorher, sondern in dem nun deutlich erkennbar werdenden Anliegen, die Texte in die gegenwärtige Situation hinein sprechen zu lassen. Dies gelingt mit unterschiedlichem Erfolg, doch das Anliegen ist unverkennbar. Ich möchte zum Schluss zwei neuere Texte würdigen und damit eine aus meiner Sicht verheißungsvolle Richtungsangabe markieren.

Ich verweise zum ersten auf das 2005 unter dem Titel *Frieden braucht Gerechtigkeit* von der Zentralkonferenz Deutschland der EmK verabschiedete Friedenswort. Ausgehend von einer biblisch-theologischen Orientierung werden in knappem historischem Durchgang Wegmarken des kirchlichen Friedenszeugnisses vorgestellt, bevor dieses Zeugnis in den Zusammenhang des internationalen Rechts, der Rechtsstaatlichkeit, der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und des interreligiösen Dialogs hineingestellt wird. Die Autoren zeigen auf diese Weise, dass sie sich der Interdependenz von Frieden, Gerechtigkeit und Recht sowie der Verantwortung der Religionen für den Frieden bewusst sind.

⁸¹ Ich verweise exemplarisch auf: Auf der Suche nach Gerechtigkeit. Ein Arbeitspapier des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, 2004; *Frieden braucht Gerechtigkeit*. Friedenswort der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2005; *Peacemaking. A Christian Vocation. A Resource for the Churches produced by a Joint Working Group of the United Reformed Church and the Methodist Church*, 2006; *Gottes erneuerte Schöpfung. Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln*. Ein Brief des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt am Main 2010.

Die biblisch-theologische Orientierung hebt stark auf den Begriff Schalom ab, dessen verschiedene Dimensionen, primär im Rekurs auf alttestamentliche Texte, entfaltet werden. Fragen lässt sich, wie günstig es ist, die „religiöse Dimension“ und damit die Tatsache, dass „Gott in all diesen [vorab genannten] Dimensionen die eigentliche Quelle des Schalom“ ist,⁸² ans Ende des Abschnitts zu stellen und ob die letztlich theozentrische Ausrichtung des biblischen Schalom nicht insgesamt zu kurz kommt, übrigens eine Tendenz der meisten Texte zu diesem Thema. Der „Weg zum Frieden“ ist ein zweiter Abschnitt überschrieben, in dem auch den gewaltvollen Texten des Alten Testaments nicht ausgewichen wird. Sie halten, so heißt es „die unverzichtbare Erinnerung wach, dass Gewalt eine gesellschaftliche Realität ist, die nicht ignoriert werden darf, wenn das Zeugnis der Gewaltwürdigkeit glaubwürdig und nicht illusionär sein soll“.⁸³ Im Weiteren wird der Staat als Instanz der innerstaatlichen Friedenssicherung anerkannt und auf den engen biblischen Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit hingewiesen. In einem dritten Abschnitt wird ausgeführt, dass Christus unser Friede ist, insofern Gott im Sterben Jesu am Kreuz „die Macht der Gewalt und der Sünde überwindet“,⁸⁴ und Christi Auferstehung zu verstehen sei als „der definitive, von Gott gesetzte Anfang der Möglichkeit einer gewaltlosen Gesellschaft mitten in unserer von Gewalt besetzten Welt“.⁸⁵ Hinter diese christologische Begründung des christlichen Friedenszeugnisses dürfen kirchliche Stellungnahmen zum Thema meines Erachtens nicht zurück. Etwas unklar ist hier lediglich der Begriff „Gesellschaft“, insofern er von der „Welt“ unterschieden wird. Die Bergpredigt schließlich wird argumentativ nicht überbeansprucht, denn sie sei „weder dazu gedacht noch dazu geeignet, unmittelbar staatliches Gesetz zu werden“,⁸⁶ doch sei sie zugleich auch alles andere als unpolitisch. Insgesamt erhält das Friedenswort so eine tragfähige biblisch-theologische Basis, auch wenn aufs Ganze gesehen gilt, dass der von Christus gestiftete Frieden zwischen Gott und Menschen, der doch Voraussetzung für den Frieden zwischen Menschen schafft, in Darstellung und Gewichtung zu kurz kommt.

Zwei Aspekte möchte ich noch positiv hervorheben. Zum einen ist auf die strukturelle Entscheidung der Autoren zu verweisen, den biblisch-theologischen Befund nicht im weiteren Durchgang hinter sich zu lassen, sondern in jedem weiteren Kapitel erneut in die konkret verhandelte Fragehinsicht einzubinden. Dies ist nicht weniger als vorbildlich. Zum anderen markiert das Friedenswort eine zumindest ansatzweise Wahrnehmung dafür, dass die Kirche kaum überzeugend Forderungen an andere gesellschaftliche Handlungsakteure richten kann, wenn sie nicht Selbstverpflichtungen im Blick auf das eigene Handeln eingeht. Das Friedenswort ist ein erster

⁸² Frieden braucht Gerechtigkeit, 8.

⁸³ Ebd., 9.

⁸⁴ Ebd., 11.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

Schritt in diese Richtung, in dem noch ein deutliches Ungleichgewicht zwischen Erwartungen an andere und Selbstverpflichtung besteht, sowohl vom Umfang her als auch was den Konkretionsgrad angeht.

Auch das ein Jahr zuvor, also 2004, erschienene Arbeitspapier des Bischofsrates mit dem Titel *Auf der Suche nach Sicherheit* zeichnet sich durch eine solide biblisch-theologische Grundlegung aus.⁸⁷ Der Leitbegriff der Sicherheit wird differenziert ins Verhältnis zum biblischen Begriff des Vertrauens gesetzt, wobei zum Vertrauen auf Gott angeleitet und davor gewarnt wird, sich auf eine trügerische Sicherheit zu verlassen, wie Waffen und Militärbündnisse sie versprechen. Ausgehend von Texten des Alten und Neuen Testaments wird gezeigt, dass es in der Bibel nirgends als Weg zu echter Sicherheit und wahren Frieden gilt, zu den Waffen zu greifen. Die Auferstehung Jesu – von seinem Sterben am Kreuz ist überraschender Weise keine Rede – wird als Grund der Überzeugung ausgewiesen, dass keine Macht dieser Welt und nicht einmal der Tod Christen von ihrem Herrn trennen kann, und allein darin finden Christen Sicherheit. Nicht ausgeblendet wird auch der biblische und frühmethodistische Topos des geistlichen Kampfes, dessen Pointe darin bestehe, dass Christen ausschließlich mit geistlichen Waffen kämpften und ansonsten Gott das Auftreten gegen seine Feinde überlassen sollten, was insbesondere die Johannes-Apokalypse veranschaulicht. Das Fazit dieser Ausführungen ist theologisch stark:

„Nach dem Zeugnis der Bibel ist wahre Sicherheit ein Geschenk Gottes. Diejenigen werden in Frieden und Sicherheit leben, die auf Gott vertrauen und sich ihrem Nächsten gegenüber recht verhalten.“⁸⁸

Als Weg zum Frieden und zu Sicherheit wird die Versöhnung bezeichnet, die von verschiedenen Seiten aus umrissen wird, ohne dass dabei die Ebenen von Letztem und Vorletztem eingeebnet werden, wenn es abschließend heißt:

„Der Weg zu wirklichem Frieden und echter Sicherheit ist Versöhnung. Wir werden volle Versöhnung zwischen allen Menschen nicht vor Gottes endgültiger Vollendung erreichen, da die Kräfte des Bösen und der Zerstörung immer noch in den Herzen der Menschen und in ihren Beziehungen am Werk sind. Aber wir sind dazu berufen, Friedensstifter und Diener der Versöhnung zu sein, bis unser Herr kommt.“⁸⁹

Damit dürfte hier ein Weg beschritten sein, der weder die Menschen und in besonderer Weise die Christen – geschichtsfatalistisch – von ihrer Berufung entlastet, Friedensstifter zu sein, noch – gnadenenthusiastisch – Gottes Reich mit dem verschmilzt, was Menschen zu erreichen vermögen.

⁸⁷ In der Sache deutlich kritischer sehe ich den Text: Gottes erneuerte Schöpfung. Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln. Ein Brief des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt am Main 2010. Hier verschmelzen erneut Gottes und der Menschen Handeln im Horizont eines nicht sauber theologisch durchgearbeiteten Reich-Gottes-Verständnisses.

⁸⁸ *Auf der Suche nach Sicherheit*, 7. Der Text ist abrufbar unter <http://www.emk-gfs.de/files/Bischofsbrief%202004.pdf>.

⁸⁹ Ebd., 21.

Methodistische Friedensethik braucht eine biblisch-theologische Basis, und sie ist auf dem Weg dahin, sich diesen Grund neu und verantwortlich zu erschließen. Soll die EmK eine Friedenskirche sein, dann wird sie das überzeugend nur in dem Maße sein können, wie sie sich von der Heiligen Schrift her Rechenschaft darüber gibt, was es heißt, Friedensstifter in dieser Welt zu sein. Sie wird dann meines Erachtens sehr schnell entdecken, dass sie *Friedenskirche* nur als *Heiligungskirche* sein kann, dass Christen also nur dann überzeugend für Frieden und Versöhnung in der Welt eintreten können, wenn in den eigenen Gemeinden versöhnte Beziehungen gelebt werden und in ihnen erfahrbar wird, was es heißt, dass Jesus Christus wirklich unser Friede ist. Das christliche, mithin methodistische Friedenszeugnis ist bleibend angewiesen auf die Einsicht in die rechte *Unterscheidung* sowie die notwendige *Verbundenheit* zwischen dem Frieden, den allein Gott schenken kann und schenken muss, damit wir zum Frieden fähig werden, und eben diesem Frieden zwischen Menschen, Völkern und Staaten, der eine Frucht des Wirkens derer ist, die, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens, aus der Versöhnung Jesu und der Sendung seines Geistes dem Frieden und der Gerechtigkeit dienen.

„Jagt dem Frieden nach mit jedermann und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird“ (Hebr 12,14).