

Frieden angesichts des drohenden nuklearen Infernos

Rosemary Radford Ruether

Krieg und Frieden in der christlichen Tradition

Die Verheißung des Friedens ist in der biblischen und christlichen Tradition zentral. «Frieden auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens», lautet der Gesang der Engel bei der Geburt Jesu. Von der Gegenwart Christi in unserer Mitte heißt es, daß sie «Frieden, der jedes Begreifen übersteigt» (Phil 4,7) bringt. Nichtsdestoweniger kennt die christliche Tradition eine ganze Reihe von Auffassungen über den Frieden. Der Bruch zwischen dem Spirituellen und dem Historischen, der auf der christlichen Spiritualität lastet, spiegelt sich wider in Kontroversen darüber, ob der Friede in erster Linie innerlich sei oder ob das Suchen nach Frieden ein Bemühen um die Erneuerung der sozialen Ordnung erfordere mit dem Ziel, die Gegebenheiten zu überwinden, die Gewalttat zwischen politischen Gruppen schaffen.

Diskussion über den Frieden bedeutet zugleich Diskussion über sein Gegenteil, den Krieg. Wann ist es dem Christen erlaubt, an einem Krieg teilzunehmen? In diesem Überblick will ich annehmen, daß Frieden eine Wechselbeziehung zwischen innerem Frieden und Engagement für die Beendigung von Krieg und Gewalttat in der Gesellschaft impliziert. Daher möchte ich auch über die Auffassungen von Krieg, von den Grenzen des Krieges und von den Mitteln, den Krieg zu überwinden, wie sie uns in der

christlichen Tradition entgegnetreten, meine Gedanken darlegen.

Die zentrale Auffassung in der Christenheit, sowohl bei katholischen wie evangelischen Christen, besagt, daß unter gewissen Voraussetzungen und mit bestimmten Begrenzungen der Mittel im Hinblick auf eine Wiedergewinnung des Friedens ein Krieg gerechtfertigt ist. Doch um diesen zentralen Grundsatz herum gibt es zwei abweichende Auffassungen über Krieg und Frieden, die in diametralem Gegensatz zueinander stehen und die auf Theorie wie Praxis der Christenheit großen Einfluß ausgeübt haben. Die eine ist die des Pazifismus. Obwohl nur eine kleine Minderheit christlicher Kirchen den Pazifismus als verbindliche Norm ansieht, wird seine Auffassung häufig als das eigentliche christliche Ideal betrachtet. Der Gegensatz zum Pazifismus ist die Idee vom Heiligen Krieg. Obwohl keine Kirche offiziell die Idee vom Heiligen Krieg vertritt, hat dieses Verständnis auf christliche Rhetorik wie Praxis in akuten Kriegssituationen einen enormen Einfluß ausgeübt.

Alle drei angeführten Auffassungen haben ihre Wurzeln in der Bibel. Die Idee vom Heiligen Krieg ist tief verwurzelt in den alttestamentlichen Schriften. Die Eroberungsgeschichten im Buch Josua stellen Gott als Auftraggeber des Heiligen Krieges gegen das ganze kanaanäische Volk dar, einzig weil es Israels Eroberung des ihm von Gott verheißenen Landes behindert. Hier bedeutet «Frieden schließen», vor Josuas Ansprüchen auf Israels Oberherrschaft und Souveränität kapitulieren. Diejenigen Städte, die nicht kapitulieren, werden so charakterisiert, als hätte jeder Mann, jede Frau, jedes Kind, ja sogar jedes Haustier zum Schwert gegriffen, und daher von Grund auf zerstört und niedergebrannt: «Denn es war vom Herrn beschlossen worden, ihr Herz angesichts des Kampfes mit Israel zu verhärten, um sie dem Untergang zu weihen; Israel sollte keine Gnade bei ihnen walten lassen, sondern sie ausrotten, wie es der Herr dem Mose befohlen hatte» (Jos 11,20).

In der apokalyptischen Tradition ist der Heilige Krieg auf eine kosmische Ebene emporgehoben. Israels Feinde werden als Feinde Gottes angesehen, die den Satan und die Kraft des kosmischen Bösen verkörpern. Dieser Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Satan, kulminiert in einer apokalyptischen Entscheidungsschlacht. Satans Geisterlegionen und ebenso ihre irdischen Repräsentanten in den

Heeren der Feindstaaten werden vernichtet und ein tausendjähriger Frieden in dem erneuerten Himmel und der erneuerten Erde hergestellt. Diese apokalyptische Darstellungsform findet sich auch im Neuen Testament, speziell in der Offenbarung. Hier singen die Heiligen Halleluja, als der mächtige Engel des Herrn die große Stadt Babylon mit Gewalt niederwirft und von der Erde vertilgt. Der Messias erscheint als ein Krieger auf weißem Roß in blutgetränktem Gewand. Umgeben von den kriegerischen himmlischen Heerscharen vernichtet er die Heere der Völker. Nach dem tausendjährigen Reich werden alle kosmischen Kräfte des Bösen in einem See von Feuer zerstört, und Friede wird hergestellt in einem erneuerten Kosmos, und «alle Tränen werden weggewischt».

Diese Darstellungsform des Heiligen Krieges hat großen Einfluß auf die Rhetorik und Vorstellungswelt christlicher Kriegsführung ausgeübt. Diese Darstellungsform steigert sich selbst zum Fanatismus, da sie uns auffordert, die «Feinde» als Feinde Gottes zu sehen, ja als Teufel, die alle menschliche Gemeinsamkeit verloren haben. Sie steigert sich auch zu äußerster Heftigkeit, indem sie den Gedanken eingibt, die völlige Austilgung der anderen werde das Böse selbst austilgen.

Diese Darstellungsformen begegnen uns in den Kreuzzügen gegen die Muslime im Mittelalter, in den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts und in den modernen internationalen Kriegen. Koloniale Eroberungskriege gegen Eingeborenenbevölkerungen wie in Indien, in Nord- und Südamerika oder in Südafrika die Kriege der Kapholländer, der «Buren», wurden dadurch gerechtfertigt, daß man diese vorgefundenen Völker in der Darstellungsweise des Buches Josua schilderte, als die Feinde derjenigen, denen Gott das Land verheißen habe¹.

Dieselbe Darstellungsform hat auch den modernen Staat Israel stark beeinflusst bei seiner Eroberung des Landes der Palästinenser. Christliche Parteinahme für den Staat Israel hatte ihren Ursprung nicht selten in einer Verbindung von wortwörtlichem Verständnis solch alttestamentlicher Landansprüche als bleibenden Gottesgeschenks an Israel mit der apokalyptischen Vorstellungswelt von dem kosmischen Endkampf zwischen Gott und Satan, der kommen wird, wenn die Rückkehr der Juden in ihr verheißenes Land abgeschlossen ist.

Moderne protestantische Fundamentalisten setzen diese endzeitliche Entscheidungsschlacht

gleich mit dem nuklearen Krieg zwischen der «Christlichen Welt» (die USA und ein bekehrtes Israel) und den Kommunisten. Gott wird dargestellt als der, der die Auserwählten in wunderbarer Weise erhält, während er die «Bösen» vernichtet und die Erde mit Feuer reinigt².

Auf der entgegengesetzten Seite steht die christlich-pazifistische Tradition, die jeder Teilnahme an einem Krieg abschwört. Doch teilen die «Friedenskirchen» auf dem linken Flügel der Reformation, wie z. B. die Mennoniten und die Quäker, ebenfalls die millenaristische Tradition. Auch sie erwarten einen Heiligen Krieg, in dem Gott und seine himmlischen Heerscharen das Böse ausrotten. Doch sie glauben, daß Gott allein dies könne. Menschen können nach ihrer Meinung nur sündigen, wenn sie das Schwert gegen andere erheben, und sei es zur Verteidigung des eigenen Lebens³.

Diese Friedenskirchen betonen den Verzicht auf Widerstand gegen das Böse und die Ethik des erlösenden Leidens. Der Christ ist berufen, Christus zu folgen auf dem Pfad des Verzichts auf Widerstand gegen das Böse. Anstatt anderen Leiden zuzufügen, die ihn bedrohen, nimmt der Christ das Leiden von den anderen an, bewahrt eine Haltung der Liebe und des Verzeihens denen gegenüber, die ihn hassen, und nimmt so an Christi Sühne für die Sünde teil, in der Hoffnung, daß diese Haltung der Liebe und inneren Friedfertigkeit das Herz der Gewalttäter erweichen und ihre Abwendung von Haß und Gewalttat auslösen wird. Diese pazifistische Haltung findet ihre Wurzeln im Neuen Testament, vor allem in den Evangelien⁴.

Generelle Ablehnung des Krieges findet sich auch bei manchen vornizänischen Kirchenvätern. Krieg wird betrachtet als Charaktermerkmal der sündigen Welt, während Frieden das Wesen des Christentums ist. Dieser Friede ist zu allererst der Frieden, der durch Christus zwischen den Menschen und Gott hergestellt worden ist. Diese Versöhnung findet ihren Ausdruck in der Liebe der Christen untereinander. «Gnade sei euch und Friede von Gott eurem Vater und dem Herrn Jesus Christus», lautet der typische Gruß des hl. Paulus an seine christlichen Gemeinden (1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; Kol 1,2; 1 Thess 1,2; Titus 1,4; Philemon 1,3). Christliche Friedfertigkeit wird als Vorwegnahme des Erlösungsreiches Gottes betrachtet, das kommt, wenn alle Zwietracht überwunden ist. So sagt Origenes über die christliche

Lebensweise: «Denen, die uns fragen, woher wir gekommen sind oder wen wir zum Führer haben, sagen wir, daß wir gekommen sind aus der Übereinstimmung mit den Weisungen Jesu, unsere kriegerischen und anmaßenden Schwerter des Arguments in Pflugscharen umzuformen und die Speere, die wir einst zum Kampf brachten, in Sicheln. Denn wir erheben nicht weiter das Schwert gegen ein Volk, noch lernen wir je wieder Krieg führen, da wir Söhne des Friedens geworden sind um Jesu willen, der unser Führer ist...» (Celsus 5,33).

Diese Friedfertigkeit sollte auch auf die heidnische Welt ausstrahlen. Die Kirchenväter warnen vor gewaltsamem Widerstand gegen die, welche den Christen Gewalt antun, einschließlich der Verfolger des heidnischen Staates. Haltung des Christen ist es, denen die sie hassen, Gutes für Böses zu geben. Nach Auffassung mancher früher Kirchenväter bedeutet dies, daß Christen an keinem Krieg teilnehmen sollten. Manche Christen wurden im späten zweiten Jahrhundert dennoch Soldaten in der römischen Armee. Kritik an der Erlaubtheit des Militärdienstes für Christen, wie wir sie bei Tertullian und Origenes finden, vermischt generelle Einwände gegen den Krieg mit der Überzeugung, daß die Zugehörigkeit zum Heer des heidnischen Staates für Christen nicht erlaubt sei, da diese bedeute, daß sie unter den Feldzeichen heidnischer Götter kämpfen müßten⁵.

Diese Kritik daran, daß Christen als Soldatendienten, hörte auf mit der Bekehrung Konstantins und seinem Brauch, das christliche Kreuzesymbol als Feldzeichen zu benutzen. Ja, kämpfen «unter dem Kreuz» war eine Idee, die schnell zum Gegenteil führte, nämlich zur Kreuzzugsmentalität, welche die Feldzüge eines christlichen Kaisers als heilige Kriege ansah, als Kriege der frommen Gesinnung gegen das Böse. Das wird unschwer in dem Loblied des Bischofs Eusebius von Caesarea auf den Kaiser Konstantin sichtbar⁶.

Es war Augustinus, der das Verständnis des Krieges in «christlichen Zeiten» fixierte, das für die westliche Christenheit zur Norm werden sollte. Augustinus jedoch folgt nicht der Tendenz des Eusebius, den christlichen Staat zum Werkzeug des Reiches Gottes zu machen. Vielmehr bleibt für Augustin das Reich, selbst unter christlichen Herrschern, von der Stadt Gottes verschieden. Sein Prinzip der Befriedung durch Gewalt und Herrschaft über andere bleibt dem

Prinzip des auf Liebe und Versöhnung aufbauenden Gottesreiches fremd. Nichtsdestoweniger hat der Staat innerhalb der Geschichte der gefallenen Welt einen legitimen Zweck. Seine Rolle besteht darin, die Gewalttat des Bösen, der durch Rebellion gegen seine Gesetze die für die Gesellschaft erforderliche bürgerliche Eintracht angreift, in die Schranken zu weisen. Auch die Christen brauchen bürgerlichen Frieden. Augustin formuliert das mit den Worten: «Solange die beiden Städte miteinander vermischt sind, genießen auch wir den Frieden Babylons.»⁷

Der Christ soll nicht allein diese grundsätzliche Gewaltausübung des Staates zur Erhaltung des bürgerlichen Friedens akzeptieren, indem er Steuern zahlt und sich den Trägern der Autorität unterwirft, er soll außerdem aktiv an diesem negativen Werk der Wahrung der öffentlichen Sicherheit teilnehmen, als Regierungsmitglied, als General, als Soldat. Für Augustin war der römische Staat das von Gott gegebene Werkzeug zur Erhaltung dieses negativen Friedens, der in der Zurückweisung des Bösen besteht. Jede Rebellion gegen seine Autorität war damit von der Sache her sündhaft. So rechtfertigt er selbst die Sklaverei als gerechte Strafe für Sünden aufgrund der Annahme, daß die Sklaverei ihren Ursprung hat in der Unterwerfung derer, die gegen den Staat rebellieren⁸.

Die Kirche des Mittelalters übernahm Augustins Lehre von den zwei Reichen und von der staatlichen Gewaltausübung als Erbe. Als sie in einer Zeit lebte, in der die zentrale Autorität zusammengebrochen und jede staatliche Ordnung prekär geworden war, suchte die Kirche den Kriegen und Fehden Grenzen zu setzen, indem sie für den «Gottesfrieden», die «Treuga Dei» eintrat. Der Gottesfrieden begrenzte den Kreis derer, die in einen Krieg verwickelt werden konnten, die Treuga Dei die Zeiten, während deren Krieg geführt werden durfte. So bestimmte z. B. das Konzil von Narbonne (1054), daß Kleriker, Mönche, Nonnen, Frauen, Pilger, Kaufleute, Bauern, Konzilsteilnehmer, Kirchen, Friedhöfe und Klöster, Hirten und ihre Herden, Vieh, Wagen und Obstgärten nicht angegriffen werden durften. Die Treuga Dei bestimmte, daß von Advent bis über Epiphanie, von Septuagesima bis zum achten Tag nach Pfingsten, an Sonntagen, Freitagen und Festtagen keine Kämpfe stattfinden durften⁹. Der Bruch solcher Vorschriften wurde zweifellos in den meisten Fällen geahndet. Auch die Kirche besaß eine begrenzte

Macht, sie durchzusetzen. Jedenfalls setzten sie eine Norm, nach der der gläubige Ritter leben sollten.

Thomas von Aquin formulierte die klassische katholische Auffassung vom gerechten Krieg, indem er sich ebenso auf die Naturrechtslehre des Aristoteles wie auf Augustin stützte. Nach dieser Auffassung kann ein Krieg nur durch eine ordentlich errichtete politische Autorität begonnen und geführt werden. Private Heere werden ausgeschlossen. Der Grund für den Krieg muß gerecht sein und die Absicht derer, die ihn beginnen, muß darin bestehen, Übeltäter zu bestrafen, das Recht zu verteidigen und Frieden wiederherzustellen¹⁰. Innerhalb dieser breiten Leitlinien wurden noch spezielle Maßstäbe für den gerechten Krieg aufgestellt. Zuerst einmal mußte der Kriegsgrund gerecht sein. Es sollte das Bestreben herrschen, Unrecht gutzumachen und sein Land vor ungerechtfertigten Angriffen zu verteidigen. Angriffskriege zur Eroberung fremden Territoriums scheiden aus. Weiterhin sollte ein Krieg nur als letztes Mittel angewendet werden. Man sollte jede mögliche Anstrengung machen, Streitfälle durch Schiedsspruch zu schlichten.

Und schließlich müssen realistische Kriegsziele und zu ihrer Erreichung geeignete Mittel vorhanden sein. Kriege, die sich endlos hinziehen und mehr Schaden anrichten als das ursprüngliche Übel, das sie überwinden sollten, sind zu vermeiden. Das Ziel muß darin bestehen, den Frieden wiederherzustellen durch Wiederherstellung des status quo vor der ersten Rechtsverletzung.

Das alles klingt weit rationaler als die aktuellen Gegebenheiten, die Kriege unter Menschen hervorrufen, wobei jede Seite Recht und Gerechtigkeit nach eigener Vorstellung definiert und üblicherweise eher Macht als Recht die Oberhand gewinnt. Doch können diese klassischen Prinzipien Richtlinien nahelegen, anhand deren eine internationale Völkergemeinschaft versuchen kann, über den Kriegsgrund ein gerechtes Urteil zu bilden und die Kriegsmittel zu begrenzen. Angesichts der derzeitigen Diskussion über die Berechtigung eines Atomkrieges ist es interessant, sich daran zu erinnern, daß das Zweite Laterankonzil von 1139 den Gebrauch der Armbrust und der Belagerungsmaschinen für ungesetzlich erklärte, weil es sich bei beiden um der Regel der Verhältnismäßigkeit der Mittel widersprechende Techniken handelte¹¹.

Ein christlicher Pazifismus kam im späten Mittelalter wieder auf, namentlich als Reaktion gegen die Gewalttätigkeit der Kreuzzüge. Die Waldenser, einige Franziskaner, die Anhänger Wycliffs und ein Zweig der Hussiten verwarfen den Krieg als unvereinbar mit der christlichen Berufung. Diese mittelalterliche Sektentradition fand ihre Fortsetzung unter den pazifistischen Sekten der Reformation: den Mennoniten, den Hutterern, den Quäkern und der «Kirche der Brüder» (Church of the Brethren). Diese Pazifisten aus der Reformation haben ihr Zeugnis bis ins 20. Jahrhundert fortgesetzt. Ihre Mitglieder verweigern normalerweise die Teilnahme an Kriegen der Staaten, in denen sie leben, und machen eher andere Dienste oder gehen ins Gefängnis, als einen Militärdienst zu akzeptieren. Diese historischen Friedenskirchen waren gleichzeitig die Hauptgründer moderner Friedensorganisationen, wie des «Versöhnungsbundes», der *Fellowship of Reconciliation*¹².

Doch ist auch der gerechte Krieg in der modernen Zeit nicht ohne zeitgenössische Verteidiger geblieben, selbst unter Theologen und Vertretern christlicher Ethik. Einer der wichtigsten Verfechter der Tradition des gerechten Krieges gegen den Pazifismus war Reinhold Niebuhr. Niebuhr war Mitglied der *Fellowship of Reconciliation* gewesen, doch in den frühen dreißiger Jahren brach er mit dieser Organisation. Er griff das, was er sah, als utopisches Bild der Gesellschaft an, das die Pazifisten sich machten und das auf einem falschen optimistischen Bild von der menschlichen Natur beruhe. Entgegen den Auffassungen der Aufklärung von der natürlichen Güte des Menschen griff Niebuhr die augustiniisch-kalvinische Lehre von der totalen Verderbtheit der menschlichen Natur wieder auf. Von dieser Lehre aus zog er den Schluß, daß altruistisches Verhalten nur in privaten, zwischenmenschlichen Beziehungen zu erwarten sei. Öffentliche soziale Beziehungen werden durch die Gesetze egoistischen Eigeninteresses und gewalttätigen Verhaltens regiert. Das Beste, was man hier erwarten kann für soziale Beziehungen, ist «kalte Gerechtigkeit», nicht Liebe¹³.

Niebuhr pries Ghandis Bewegung für den passiven Widerstand. Doch betonte er, daß diese nicht auf der klassischen pazifistischen Ablehnung jeden Widerstands beruhe, sondern vielmehr eine alternative Methode der Ausübung von Zwang sei, wie sie sich nonkonformistischen Bewegungen anbiete. Er vertrat den Standpunkt,

daß der Erfolg solcher Bewegungen von einer bestimmten kultivierten Regierungstradition abhängig sei. Da diese in der britischen Regierung Indiens vorhanden, aber bei den Nazis nicht vorhanden war, sprach er sich gegen Dietrich Bonhoeffers anfängliche Hoffnungen aus, derartige Widerstandsmethoden gegen die Nazis anzuwenden. So wurde Niebuhr mit der Idee des gerechten Krieges einer der Hauptvertreter der Argumentation für den Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg¹⁴, gegen die christlichen Pazifisten, die nach dem Ersten Weltkrieg geglaubt hatten, kein moderner Krieg könne mehr gerecht sein wegen der Unverhältnismäßigkeit der eingesetzten Mittel.

Neuerdings hat die Befreiungstheologie die Theorie vom gerechten Krieg als Argument für revolutionäre Kriege wieder aufgenommen. Dabei sind die Vertreter der Befreiungstheologie keineswegs unkritische Verfechter von Gewaltmethoden zur Erreichung eines sozialen Wandels. Alle Mittel für einen friedlichen Wandel durch politische und wirtschaftliche Organisationen müssen nach ihrer Meinung versucht werden. Erst wenn eine repressive Regierung alle Wege zu einem legalen Wandel blockiert hat und ihre Macht durch zügellose institutionelle Gewaltanwendung erhält, dann ist nach ihrer Meinung das Opfer eines bewaffneten Aufstandes zur Schaffung eines gerechteren sozialen Systems das geringere Übel¹⁵.

Gemäß der traditionellen Theorie vom gerechten Krieg kann ein gerechter Krieg nur durch eine rechtmäßig eingesetzte politische Autorität begonnen werden. Obwohl in der klassischen Theorie vom gerechten Krieg die berechtigte Rebellion gegen Tyrannen akzeptiert war¹⁶, machen es moderne Guerilla-Armeen und Gegen-Armeen zunehmend schwieriger zu entscheiden, wann das tyrannische Verhalten einer Regierung den Verlust ihrer Legitimität verursacht hat. Wie soll man entscheiden, welche revolutionäre Bewegung die legitime Führung eines politischen Gemeinwesens in einem Bürgerkrieg verkörpert? Wenn Präsident Reagan mit dem Begriff «Freiheitskämpfer» für die von den USA finan-

zierten gegen die revolutionäre Sandinistenregierung in Nicaragua kämpfenden Guerillas hantiert, während er die Regierung selbst als «Terroristen» etikettiert, so zeigt dies die Schwierigkeiten einer echten öffentlichen Stellungnahme zum Problem der Gerechtigkeit in revolutionären Konfliktsituationen.

Das Aufkommen der nuklearen Kriegsführung hat überdies das nach dem Ersten Weltkrieg gebrauchte Argument wieder ins Leben gerufen, daß moderne Kriege nie gerecht sein können wegen der Unverhältnismäßigkeit der eingesetzten modernen Waffen. Die nuklearen Waffen verändern dabei den Zusammenhang für die Diskussion, da selbst die Frage nach einem «Gewinner» und einem «Verlierer» unbeantwortbar wird, wenn die Waffensysteme das Überleben der irdischen Biosphäre selbst bedrohen. Verschiedene amerikanische Kirchen haben Hirtenbriefe geschrieben, die erklären, daß es keine Möglichkeit eines gerechten Krieges mit Atomwaffen gebe¹⁷.

Nukleare Waffen fordern eine neue Friedensethik, in der die traditionellen Unterscheidungen zwischen Pazifismus und Verteidigung des gerechten Krieges gegenstandslos werden. Eine grundsätzliche Gegnerschaft gegen jeglichen Krieg wird nun zur einzig möglichen christlichen und humanen Ethik. Die Herstellung und Erhaltung des Friedens kann nicht mehr allein auf der Ebene der Abrüstung und der Bemühungen um eine internationale Schlichtung erfolgen. Sie muß die Ursachen des Krieges in den ungerechten Kräfteverhältnissen zwischen arm und reich suchen. Sie muß nach gerechten Beziehungen zwischen allen Menschen des Planeten suchen und einer tragfähigen Ethik des Verhältnisses der Menschen zur Biosphäre. Die Friedenssicherung ist im 20. Jahrhundert zur ersten Voraussetzung für die Sicherung jedes künftigen Lebens auf der Erde geworden. Wie der Hirtenbrief der Vereinigten methodistischen Bischöfe Amerikas über die nukleare Krise und den gerechten Frieden sagt, bedeutet Friedenssicherung «Verteidigung der Schöpfung»¹⁸.

¹ In Cotton Mathers «Soldiers Counseled» (1689) werden die amerikanischen Indianer mit den Amalektern des Alten Testaments identifiziert, die zu schlagen die Israeliten von Gott beauftragt sind. Bei dem holländischen Südafrika-Trek in das Hinterland findet sich eine ähnliche Identifizierung mit

den Israeliten. Siehe John de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa* (W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1986).

² Grace Halsell, *Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War* (Lawrence Hill & Co., Westport 1986).

³ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1972) 78–89.

⁴ Roland Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace, A Historical Survey Re-evaluation* (Abingdon 1960) 61–65.

⁵ Tertullian, *De Corona Militis*. Siehe C. John Cadoux, *The Christian Attitudes to War* (Seabury, New York 1982, Nachdruck der Auflage von 1919).

⁶ Eusebius von Caesarea, *Rede an Konstantin*, XVI, 8.

⁷ Augustinus, *Civitas Dei*, XIX, 26.

⁸ Augustinus, *Civitas Dei*, XIX, 15.

⁹ AaO., Bainton, 110.

¹⁰ Thomas v. Aquin, *S. Theol.* II, ii, q.40, de bello.

¹¹ II. Lateran-Konzil, canon 29; siehe auch Frederick Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1975) 70–71.

¹² Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914* (Princeton University Press, 1972).

¹³ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (Scribner's, New York, 1932).

¹⁴ Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics* (Scribner's, New York, 1940).

¹⁵ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Orbis, New York, 1973) 108–9; vgl. Robert McAfee Brown, *Religion and Violence*, Westminster Press, Philadelphia, 1973).

¹⁶ Thomas von Aquin äußert sich nicht eindeutig über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes: de Regno; siehe Bainton, aaO., 108–9; Franciscus Suarez gesteht ihm eine größere Berechtigung zu: Verteidigung des katholischen und apostolischen Glaubens, VI,4. Calvin erklärt, daß ein Untertan

einem König nicht in einer Sache gehorchen muß, die gegen Gottes Gesetz geht. Über Gott und die politischen Pflichten, XXXI-XXXII. Das ausdrückliche Argument für das Recht des Christen zum Tyrannenmord wurde während des puritanischen Aufstandes und der Hinrichtung von Karl I. formuliert: John Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649) und *The Defense of English People* (1651).

¹⁷ Die Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, 3. Mai, 1983, Washington, D. C.: United States Catholic Conference (1983); Der Vereinigte Rat der methodistischen Bischöfe, *In Defense of Creation: The Nuclear Crisis and a Just Peace* (Graded Press, Nashville 1986).

¹⁸ *In Defense of Creation*, 6.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Inhaberin des Georgia-Harkness-Lehrstuhls für Angewandte Theologie am Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston, Illinois (USA). Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher und Aufsätze zur feministischen und Befreiungstheologie. Namentlich seien genannt: *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Beacon Press 1983); *Woman-guides: Texts for Feminist Theology* (Beacon Press 1985); *Women-Church: The Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (Harper and Row 1986). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston, Illinois 60201, USA.