

# „Si vis pacem, para pacem.“ Versöhnungs- und rechtsethische Impulse der Friedensethik Karl Barths im Blick auf die Legitimität humanitärer Interventionen

Dennis Schönberger

Institut für Theologie und Religionswissenschaft  
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover, Germany

[dennis\\_schoenberger@web](mailto:dennis_schoenberger@web)

## Abstract

Der vorliegende Text (leicht verändert u. erweitert) wurde erstmals am 22.8.2014 auf der 51. Jahrestagung der Societas Ethica in Maribor (“The Ethics of War and Peace”) vorgetragen und setzt sich mit der Friedensethik Karl Barths auseinander. Diese liefert nach Ansicht des Autors eine theologisch verantwortliche Grundlage zur Bewertung der Frage der Legitimität humanitärer Interventionen, die rechtlich wie ethisch umstritten ist.

Barths Friedensethik findet zu dieser heiklen Frage insofern eine Antwort, als dass sie die Friedens- der Kriegsfrage vorordnet, und also den Begriff der humanitären Intervention transparent werden lässt. Barth kommt es auf die versöhnungs- und rechtsethischen Perspektiven des in Christus verbürgten Gottesfriedens an, womit er sich nicht nur gegen diverse friedensethische Prinzipialismen abgrenzt, sondern seinen Fokus auch ganz auf die wirklichkeitserschließende Kraft der Versöhnung legt – mitsamt ihren ethischen Implikationen und Konkretionen.

**Keywords:** Krieg, Frieden; Friedensethik; Humanitäre Intervention; Karl Barth; Versöhnung; Christologie; Naturrecht; Nothilfe; bellum iustum; pax iusta; Menschenrechte, Rechtsethik; „Islamischer Staat“; Rüstungsexporte

## Zur Versachlichung der Kriegsfrage im Anschluss an Karl Barth

Der Blick nach Israel-Palästina, in die Ost-Ukraine oder in den Nord-Irak zeigt, dass wir in kriegerischen Zeiten leben. Die Kriegsfrage hat nach dem Ende des Kalten Krieges nicht an Relevanz eingebüßt, im Gegenteil: Wir sind „mehr als je genötigt“, den Krieg als „praktisch und theoretisch brennende Frage ernst zu nehmen“<sup>1</sup>. Doch wie weit darf dieses Ernstnehmen gehen? Soweit, dass wir angesichts massiver Menschenrechtsverletzungen – etwa den Terror des „Islamischen Staates“ (IS) – Militärinterventionen (vorbehaltlos) bejahen? Dieser Frage wenden wir uns später zu. Zuerst ist Barths Friedensethik an der Reihe.

Barths Ernstnehmen der Kriegsfrage bedeutet für ihn vor allem ein Ernstmachen mit dem *Frieden*, denn der Frieden ist der „Ernstfall“. Deshalb lässt sich die Frage nach der Legitimität humanitär begründeter Militärinterventionen nicht an der Frage entscheiden, unter welchen Bedingungen Krieg legitim ist, sondern unter welchen Bedingungen Frieden möglich wird. Im Anschluss an Karl Barth geht es uns um eine theologische Versachlichung der Kriegsfrage im Sinne einer Gewissenschärfung.

Barths Friedensethik läuft auf eine radikale Desillusionierung des Krieges hinaus. Dass er de facto zur Wurzel der Kriegsfrage vordringt, ist daran zu erkennen, dass er den theologisch tieferliegenden Grund der Kriegsbejahung in einer „Entartung der kirchlichen Eschatologie“ erblickt, die die „Gegebenheiten dieser Welt überschätzt und missdeutet“<sup>2</sup>. Kriegshetze und Kriegshysterie sind für Barth mit der neutestamentlichen Lebenserkenntnis der Parusie Christi unvereinbar<sup>3</sup>, schließlich bedeutet der Anbruch der Gottesherrschaft das „Ende der widerstandslos ausgeübten und widerspruchslos hingenommenen Herrschaft der Gegebenheiten, der Lebensordnungen und der Geschichtsmächte“ und damit auch das Ende der „fixen Idee von der Notwendigkeit und Heilsamkeit der Gewalt“<sup>4</sup>. In *Friedenszeiten* stellt sich die Kriegsfrage als Frage danach, wer der Herr über unser Leben ist: (irgend)ein Allvater πόλεμος oder der Vater Jesu Christi, der „Gott des Friedens“ (1Kor 14,33)?

Da Barth den Frieden als das Normale bzw. Normierende betrachtet, wird der Schwerpunkt der folgenden Ausführungen auf der Exegese der „banal anmutenden, aber doch unerhört schwierig umzusetzenden Maxime“<sup>5</sup>: „Si vis pacem, para pacem“: Wenn du Frieden willst, so bereite Frieden vor, liegen<sup>6</sup>. Indem Barth begründungstheoretisch mit dem Frieden und nicht, wie in der Tradition weithin üblich, mit dem Krieg einsetzt, stellt er die versöhnungs- und die rechtsethischen Perspektiven theologischer Friedensethik ins Zentrum seiner Argumentation. Diese gilt es nachzuzeichnen, um danach zum Grenzfall, dem Krieg, überzugehen und in dem Zusammenhang auf das ethische Dilemma der humanitären Interventionen.

### Ernstfall Frieden

Barths Friedensethik ist christologisch grundgelegt und erwehrt sich damit jeder politischen oder philosophischen Vereinnahmung. Ihre Aktualität besteht aber gerade darin, dass sie über Prinzipialismen wie den Positivismus und das Naturrechtsdenken auf der einen und über den Bellizismus und Pazifismus auf der anderen Seite hinausgelangt und somit einen theologisch wegweisenden, ja innovativen Ansatz in den gegenwärtigen Friedensdiskurs einbringt.

---

<sup>1</sup> K. BARTH: KD III/4, 515.

<sup>2</sup> A.a.O., 520.

<sup>3</sup> A.a.O., 521.

<sup>4</sup> Ders.: KD IV/2, 618.621.

<sup>5</sup> M. HOFHEINZ: „Ernstfall Frieden“, 11.

<sup>6</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 525.

## ***Frieden und Versöhnung – die ekklesiale Perspektive: die Wirklichkeit der in Christus geschehenen Versöhnung als Fundament friedensethischer Aussagen***

Friedenserkenntnis ist für Barth zuallererst Christuserkenntnis. In Christus ereignet sich die Versöhnung der Welt mit Gott (2Kor 5,19) als die allen anderen Wirklichkeiten überlegene Wirklichkeit. Sie triumphiert auch über die ‚Realität‘ Krieg. Aufgrund der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi greift die Versöhnung auf das menschliche Leben über, das heißt, dass Christus „unser Friede“ (Eph 2,14) wird. Am personifizierten Gottesfrieden scheiden sich die Geister und darum ist Barths Friedensethik eminent ideologiekritisch.

Gottes Ja zum Menschen in Christus gebietet den Schutz menschlichen Lebens.<sup>7</sup> Das zeigt: Christologie ist für Barth kein abstraktes Prinzip, sondern in ihr erweist sich Christus als der in seinem Geist gegenwärtig wirksame Herr. Er ist kein historisch erledigtes Faktum, sondern als Auferstandener und Erhöhter Christus praesens.<sup>8</sup> Sein Herrsein erstreckt sich ausnahmslos auf alle Lebensbereiche und deswegen hat der Christusglaube eine „wirklichkeitserschließende Bedeutung“<sup>9</sup>: als wahrer Mensch ist Christus „aller Menschen Mitmensch“<sup>10</sup>, als wahrer Gott verkörpert er den Frieden Gottes und beruft Menschen zu Friedensstiftern (Mt 5,9).

Barth liegt daran, Frieden nicht als fromme Utopie, sondern als neuschöpferische Realität zu begreifen<sup>11</sup>, die Freund-Feind-Dichotomien (Carl Schmitt) entgegentritt<sup>12</sup>. Hier kommt die kirchliche Verkündigung ins Spiel. Als Subjekt ethischer Urteilsbildung richtet sie an Staat und Gesellschaft ein eindeutiges Friedenszeugnis aus<sup>13</sup>, schließlich bezeugt sie die in Christus geschehene Versöhnung der Welt mit Gott. Barths christologisch grundgelegte Friedensethik ist im Rahmen einer kirchlichen Ethik expliziert, schließt sich aber nicht ins Ghetto ekklesialer Selbstbetrachtung ein, sondern ist der Welt zugewandt. Die Friedensethik als kirchliche Ethik spricht sich *für* Friedenserziehung, *gegen* „hetzerische Hysterie“<sup>14</sup> aus: dem Frieden „dient sie da, wo sie die Wirklichkeit der Versöhnung benennt und bezeugt, dass Frieden da verstanden ist, wo verstanden ist, dass Gott als Versöhner handeln darf“<sup>15</sup>. Dass Barths Friedensethik nun nicht am Reißbrett entworfen wurde, sondern lebensnah ist, illustriert das folgende Beispiel:

In seinem 1945 kurz vor Kriegsende gehaltenen Vortrag „Die Deutschen und wir“ weigert Barth sich, die von Carl Schmitt propagierte Freund-Feind-Unterscheidung<sup>16</sup> als grundsätzlich notwendig anzuerkennen<sup>17</sup>. Als entschiedener Gegner des NS-Regimes geht es Barth im Vortrag um das „erste neue Wort“ gegenüber dem geschlagenen Deutschland und dies erste

<sup>7</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 453-538.

<sup>8</sup> Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 86.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> W. KRECK: Grundfragen der Ekklesiologie, 131f.

<sup>11</sup> Vgl. D. SCHÖNBERGER: Gemeinschaft mit Christus, 54f.

<sup>12</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 521.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., 522.

<sup>14</sup> M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 632-642.

<sup>15</sup> Ders.: „Ernstfall Frieden“, 22f.

<sup>16</sup> C. SCHMITTS ontologische Freund-Feind-Dichotomie (vgl. Ders., Der Begriff des Politischen, 28-32), die den Feind bewusst verschleiert (R. SOBEHART, Die Begriffe „Freund“ und „Feind“ im Werk von Carl Schmitt, a.a.O., 315 weist nach, dass SCHMITTS Feinde Juden und Liberale sind), besitzt insofern Aktualität, als dass der ehemalige amerikanische Präsident George W. Bush bei seiner 2002 gehaltenen Rede zur Lage der Nation die Länder Iran, Irak und Nordkorea als „Axis of Evil“ bezeichnete und damit nicht nur den islamistischen Terrorismus, sondern auch den Islam als Feind der Demokratie bezeichnete (vgl. dazu besonders [georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html](http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html), Stand: 02.11.2014).

<sup>17</sup> Vgl. M. HOFHEINZ: Gottesfreund – Menschenfreund, 412.

Wort ist ein Wort des Evangeliums und nicht des Gesetzes und lautet: „Ihr seid unsere Freunde.“<sup>18</sup>

Barth weiß sehr wohl um die offenen Schweizerischen Feindseligkeiten gegenüber den Deutschen.<sup>19</sup> Er fordert die Schweizer darum auch nicht auf, ihre deutschen Feinde zu lieben, sondern deren Freunde zu sein<sup>20</sup>, denn Freundschaft ist mehr als Feindesliebe: Freundschaft wurzelt in der Versöhnung<sup>21</sup>. Barth liegt daran, Menschen als mit Gott *versöhnte* Menschen anzusprechen. Bezogen auf die damalige Situation bedeutet das: es geht um eine „Anrede, die die Angeredeten als Partizipanten an dieser Wirklichkeit, spricht: als Freunde, anspricht“<sup>22</sup>.

Die Bezeugung der Universalität der Versöhnung destruiert Freund-Feind-Dichotomien. Politisch gesehen geht es darum, dass Freundschaft das Resultat ehemaliger Feindschaft ist.<sup>23</sup> „Vergebung“ ist für Barth ein politischer Begriff, wobei er einige Verstehenshürden aus dem Wege räumt. Im deutschen Politikverständnis tritt Vergebung bloß als zwischenmenschliches Phänomen in den Blick, denn in Deutschland ist Politik traditionell Machtpolitik. Barth weist an dieser Stelle auf Max Webers Verständnis der Politik als „Kampf um Macht“ und „agonale Selbstbehauptung“<sup>24</sup> hin. Im Gegensatz dazu stellt die Politik für Barth ein „notwendiges und unausweichliches Implikat einer grundstürzenden Theologie“<sup>25</sup> dar, in deren Mittelpunkt die Versöhnung der Welt mit Gott steht. Der Staat hat sich nicht als ein souveräner Machtstaat zu gerieren, sondern ist von der Kirche daran zu erinnern, dass seine Aufgabe darin besteht, den Frieden so zu gestalten, dass er dem Leben (der Menschen) dient, spricht: Krieg fernhält.<sup>26</sup> Die Freundschaftskategorie ist darum die versöhnungsethische Pointe der Friedensmaxime „Si vis pacem, para pacem“. Dies ist für die Frage nach der Legitimität humanitärer Interventionen insofern relevant, als dass „freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen zu den zentralen Prinzipien“ der UN-Charta gehören.<sup>27</sup> Wir werden noch einmal darauf zu sprechen kommen.

### ***Frieden und Gerechtigkeit – die rechtsethische Perspektive: Gottes Gebot als „Jen-seits“ von Naturrecht und Positivismus***

Für Barths Friedensethik ist es charakteristisch, dass die Wirklichkeit der Versöhnung Gottes Gerechtigkeit in sich schließt. In einer gerechten Lebensordnung für alle findet sie rechtsstaatlich ihren Niederschlag. Was aber bedeutet gerechter Frieden?

Die Frage nach Recht und Gerechtigkeit hängt bei Barth mit der Frage nach *Gottes Gebot* zusammen. Gerecht ist, was gebotskonform ist. Das Gebot Gottes ist weder eine abstrakte Vorschrift oder ein weltfremdes Prinzip noch irgendeine theonome Bevormundung, sondern Offenbarung der guten Weisung Gottes. Aufgrund der Gnadenwahl Gottes, dem Evangelium in nuce, ist Christus sowohl Gebot gebender Gott, als auch der Erfüller des Gebotes Gottes, er ist der „Seins- und Erkenntnisgrund“ der Willens und Wortes Gottes.<sup>28</sup> Was folgt nun daraus für die Friedensethik?

Gottes Gebieten meint nicht Zwang, sondern Freiheit: Freiheit für Gott und Freiheit für den Nächsten, *geBundene*, *verAntwortliche* Freiheit.<sup>29</sup> Sie entspricht der Freiheit Gottes (analogia

---

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Vgl. a.a.O., 413f.

<sup>21</sup> Vgl. a.a.O., 414.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. a.a.O., 415.

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 415f.

<sup>25</sup> A.a.O., 416.

<sup>26</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 524.

<sup>27</sup> M. HOFHEINZ: Gottesfreund – Menschenfreund, 405.

<sup>28</sup> Ders.: Er ist unser Friede“, 428-430.

<sup>29</sup> Vgl. D. SCHÖNBERHER: Gemeinschaft mit Christus, 370f.

fidei), woraus für die Friedensethik folgt, dass das Friedenstiften die menschliche Antwort auf Gottes Friedenshandeln ist; weder die Kirche noch der Einzelne kann dieses Handeln verwirklichen. Das ist allein Gottes Sache. Beide dürfen und sollen den Gottesfrieden aber bezeugen. Das Friedenszeugnis der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft bleibt nun nicht bei Worten stehen, sondern schreitet zur Tat. Das heißt dann vor allem, dass sich Kirche für eine „soziale, rechtsstaatliche Demokratie“ einsetzt, die eine Rechts-, Freiheits- und Friedensordnung einschließt.<sup>30</sup> Frieden ist die „Frucht der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17).

Barths Friedensethik steht ganz unter dem Eindruck nicht vorletzter, sondern letzter Dinge, nämlich der Zukunft Gottes. Sie gestaltet sich gebotsethisch und nicht prinzipienethisch. Gegenüber einem abstrakten ‚Müssen‘ in Sachen Krieg und Frieden grenzt er sich ab. Gottes Gebot befreit Menschen zu Friedensstiftern. Sie dürfen (!) sich am Prozess des Friedens – für Barth vor allem des Völkerfriedens<sup>31</sup> – beteiligen. Barths Ja zum Frieden ist Ausdruck der *libertas christiana*. Sie bewährt er in der Auseinandersetzung um eine entweder naturrechtliche oder positivistische Begründung des Friedens.

Laut Barth vermag ein Naturrecht die theologische Ethik genausowenig zu begründen wie ein Recht, das jedwede Ethik substituiert.<sup>32</sup> Frieden, der das Prädikat „gerecht“ verdient, ebnet das Gebot Gottes nicht naturrechtlich ein. Das hieße Jesus Christus einebnen. Geriert sich das Naturrecht als überpositives Recht, so konkurriert es mit dem in Christus verwirklichten und verbürgten Recht Gottes. Deshalb relativiert Barth das Naturecht, er setzt es in Beziehung zu Christus, um es im gebotsethischen Rahmen neu zu formulieren. Die *ius ad bellum*-Kriterien der klassischen *bellum iustum*-Lehre rezipiert Barth eklektisch und deutet sie als heuristische Hilfsmittel zur Erkenntnis des Willens Gottes. Obgleich die Kriterien vernünftig sind, sind sie mit Gottes Gebot nicht identisch. Eine Identität zwischen Gottes Gebot und Vernunftgründen kann zu einer „Nostrifikation“ Gottes führen.<sup>33</sup> Die Kreuzzugsdoktrin „*Deus vult!*“ stellt dies anschaulich unter Beweis.<sup>34</sup>

Die rechtsethische Pointe der Barthschen Friedensethik ist, dass der Positivismus und das Naturrecht den Blick auf Jesus Christus nicht zu trüben vermögen. Gewiss sucht der Frieden das Recht. Barth würdigt das Naturrecht denn auch als ein dem ‚gesunden Menschenverstand‘ einleuchtendes Vernunftrecht. Doch Recht ist seines Erachtens nicht außerhalb des Gebotes Gottes (*extra Christum*) zu suchen, sondern ausschließlich in *Christum*. Genausowenig ist es eigenmächtig zu setzen. In Christus ist Gottes Recht auf den Menschen gesetzt. Wenn aber Recht nicht ohne Ethik auskommt, wie ist es dann zu erklären, dass Barths Friedensethik kein prinzipielles Nein zum Krieg inkludiert?

## Grenzfall Krieg: Zur Nohilfe und zur ethischen Beurteilung humanitärer Interventionen am Beispiel der Debatte um Waffenlieferungen an Kurden

Der Grenzfall bedeutet für Barth kein Zurückgehen hinter seinen Grundsatz „*Si vis pacem, para pacem*“. Die Kirche hat den Frieden zu bezeugen. Sie lebt aber, so Barth unmissverständlich, „in diesem Äon, sie hat also nicht den Auftrag, zu verkündigen, daß der Krieg prinzipiell vermeidlich ist, wohl aber hat sie auch in diesem Äon den Auftrag, sich der satanischen Lehre entgegenzustellen, daß der Krieg prinzipiell unvermeidlich und also prinzipiell gerechtfertigt sei, daß es in diesem Äon nicht anders sein könne und also in Ordnung gehe, wenn es immer

<sup>30</sup> M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 455.

<sup>31</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 526.

<sup>32</sup> Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 592f.

<sup>33</sup> Vgl. dazu insgesamt a.a.O., 475-490.

<sup>34</sup> Während in vorkonstantinischer Zeit „Fremdheit der Gemeinde gegenüber der Welt des Krieges und der Kriegführung“ geherrscht hat, hat seit Konstantin ein „Umschwenken zur Bejahung“ des Krieges eingesetzt, das nicht nur zur theologischen Begründung des gerechten Krieges (Augustin) geführt hat (K. BARTH: KD III/4, 521), sondern auch zum Wegbereiter der Kreuzzüge geworden ist.

wieder Krieg gebe“<sup>35</sup>. Barths prinzipielles Ja zum Frieden widerspricht dem nichtprinzipiellen Nein zum Krieg nicht, denn bellizistische und pazifistische Prinzipialismen erhalten eine klare Absage. Barth spricht von der ruhigen Vernunft, die Krieg zwar nicht prinzipiell, jedoch praktisch für weithin vermeidbar hält.<sup>36</sup> Die ruhige Vernunft weiß, dass Gottes Friede höher ist als menschliche Vernunft (Phil 4,7) und sie sieht deshalb den Krieg „nicht einfach außerhalb aller Möglichkeit“<sup>37</sup>.

Man darf nicht vergessen, dass Barths Friedensethik im Kontext seiner Auslegung des 6. Gebots steht, also für den Schutz des Lebens optiert<sup>38</sup>: „Die Möglichkeit, dass Gott (...) Töten gebietet, wird nicht einfach vorausgesetzt, sondern es muss (...) für jedes ethische Problem (...) neu theologisch exploriert werden, ob es sich bei der Möglichkeit eines solchen Gebietens um eine mögliche oder unmögliche Möglichkeit handelt.“<sup>39</sup> Während für Barth die Euthanasie eine unmögliche Möglichkeit ist, kann Krieg als ein „gebotener Notstand“ eine mögliche Möglichkeit sein.<sup>40</sup> Er muss jedoch immer auf die Inkarnation bezogen bleiben. Durch Gottes Menschwerdung in Christus ist jedes menschliche Leben in besonderer Weise ausgezeichnet, ja gewürdigt, das heißt: schutzbedürftig. Die Inkarnation verschärft den ultima ratio-Charakter des „Grenzfalls“<sup>41</sup> Krieg.

Barths Friedensethik kennt zwei Fälle eines gebotenen Kriegseinsatzes: Selbstverteidigung und Nothilfe.<sup>42</sup> Beide sind „abnormale Notstände“<sup>43</sup>, doch wo der integrative Zusammenhang von Frieden, Recht und Freiheit auf diese Notstände angewendet wird, da erscheint bspw. die Verteidigung der Tschechoslowakei (1938) als ein erzwungener Notfall, der zum Widerstand berechtigt<sup>44</sup> und da wird die Invasion der Alliierten in der Normandie (1944) zu einer faktisch erforderlichen Polizeimaßnahme. Beiden Notfällen liegt ein recht eng gefasstes Notwehrrecht zugrunde.<sup>45</sup> Barth ist jedoch kein bellum iustum-Apologet, im Gegenteil: der Wille zu einem gerechten Krieg ist für ihn nur als „Akt des Gehorsams gegen Gottes Gebot gerecht“ und also nur als Akt des Glaubens kräftig, beinhaltet jeder Krieg doch immer das Schuldigwerden aller Beteiligten.<sup>46</sup> Wird die Dimension der Schuld in der aktuellen Interventionsdebatte gesehen?

Der Blick in die neuere Interventionsliteratur zeigt, dass humanitäre Intervention rechtlich wie ethisch sehr kritisiert wird.<sup>47</sup> Selbst da, wo sie nicht als aussichtslos angesehen wird, wird sie als Notfall<sup>48</sup> betrachtet, was daran liegt, dass sie ideologieanfällig, ja missbrauchsgefährdet ist. Die „Berufung auf das Humanitäre einer Intervention“ kann (!) die Legitimität von Gewalt erleichtern.<sup>49</sup> Die argumentative Stärke der Barthschen Friedensethik besteht ja darin, dass sie nicht in irgendeinem abstrakten Humanitätsideal gründet, sondern ihren Ausgangspunkt in der Christologie hat. Das ist der Grund, weshalb Barth der Kriegsprävention den Vorzug vor der Militärintervention gibt. Er votiert damit für einen neuen Realismus, der derart beschaffen ist, dass er das Recht der Gnade als Kampf gegen alle Chaosmächte deutet, Krieg eingeschlossen.

---

<sup>35</sup> K. BARTH: KD III/4, 526.

<sup>36</sup> Ebd,

<sup>37</sup> A.a.O., 527.

<sup>38</sup> Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 431-433.

<sup>39</sup> A.a.O., 434.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> A.a.O., 437.

<sup>42</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 527-530.

<sup>43</sup> A.a.O., 527.

<sup>44</sup> Vgl. M. HOFHEINZ: „Er ist unser Friede“, 442.

<sup>45</sup> Vgl. a.a.O., 464.

<sup>46</sup> O. WEBER: Karl Barths Kirchliche Dogmatik, 178f.

<sup>47</sup> Vgl. dazu P. RUDOLF: Schutzverantwortung und humanitäre Intervention, 13-17; H.-J. HEINTZE: Gewalt im Dienste der Menschenrechte?, 47-49 sowie S. CHESTERMAN: Just War or Just Peace?, 235f.

<sup>48</sup> Vgl. H.-J. HEINTZE: Gewalt im Dienste der Menschenrechte?, 47f.

<sup>49</sup> L. BROCK: Das Leitbild des gerechten Friedens im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Frieden, 32.

In der Interventionsdebatte fällt zudem auf, dass humanitäre Interventionen kriteriologisch äußerst restriktiv ausgelegt werden, egal ob sie dem Paradigma gerechter Krieg oder gerechter Frieden zuzuordnen sind. Eine derart restriktive Auslegung legt bspw. Otfried Höffe vor.<sup>50</sup> In seiner Anwendung und Deutung der bellum iustum-Kriterien auf den Kosovokrieg arbeitet er mit einer deontologischen Begründungsfigur, die die naturrechtliche Basis der bellum iustum-Lehre unangetastet lässt. Humanitäre Intervention könne da zur moralischen „Pflicht“ werden, wo Opfern ungerechter Gewalt zur Hilfe geeilt werde, so Höffe.<sup>51</sup> Humanitäre Interventionen seien Nothilfen, da der im Recht gründende Frieden rechtserhaltende Gewalt einschließe.<sup>52</sup> Es stimmt: Gewalt, „die nicht im Dienst des Rechts steht (...), raubt sich selbst die Legitimation, mag sie formal noch so legal sein.“<sup>53</sup> Doch entscheidet sich die Rechtmäßigkeit humanitärer Interventionen an einer rationalen Kriteriologie? Die bellum iustum-Kriterien mögen sachlich überzeugend sein – Höffe wendet sie differenziert an<sup>54</sup> –, sie können dem Ethiker, zumal dem theologischen Ethiker aber die wichtige Frage nach der Verantwortlichkeit des Einzelnen nicht abnehmen, denn als Angelegenheit des Staates ist jeder Krieg immer auch Angelegenheit des Einzelnen, so Barth.<sup>55</sup>

Der Staat ist für Barth keine Hypostase, sondern eine gute Ordnung Gottes. Jeder Bürger ist der Staat<sup>56</sup> und es ist nicht Aufgabe des Staates, den Bürgern Verantwortung abzunehmen. Erst recht nicht bei der Kriegsfrage, denn der Staat führt auch in der Person des Einzelnen Krieg. Er wird laut Barth das „Werk des Tötens vorzubereiten, zu fördern und zu unterstützen [...], schließlich persönlich zu vollziehen haben“<sup>57</sup>. Den Einzelnen auf den Staat zu verweisen und zu behaupten, dass Krieg aufgrund der Sünde der Menschheit sein müsse, sieht Barth als Sünde an und daher fordert er Umkehr (!): Was der Staat bedenkt, hat man als Staatsbürger in Verantwortung mitzubedenken. Der entscheidende Beitrag des Ethikers besteht nun darin, die Kriegsfrage persönlich zuzuspitzen und nicht, wie in der Politik oder Moral, unverbindlich zu sein.<sup>58</sup> Höffe trifft dieser Vorwurf nicht. Er kommt in seiner Beantwortung der Frage, ob der Kosovokrieg ‚gerecht‘ war, zu dem Ergebnis, dass er illegal und illegitim war und somit zieht er fünf Lehren daraus, nämlich dass humanitäre Interventionen eine bessere „Vorfeld-Politik“ benötigen, einer internationalen Rechts- und Friedensordnung bedürfen, verbindliche und v.a. einzuhaltende Grundsätze, zudem vormilitäre Mittel brauchen (Waffengewalt wird zur ultima ratio) und schließlich auch an die Zeit nach der Intervention zu denken haben.<sup>59</sup> Die „Lehren“ bleiben freilich an Höffes kriteriologisch-deontologischen Argumentationsansatz gebunden.

Problematisch wird es, wenn sich nun auch theologische Ethiker auf einen solchen Ansatz beschränken, wie dies etwa in der EKD-Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben, für gerechten Frieden sorgen“ (2007) der Fall ist – im Unterschied zu Höffe könnte die Denkschrift in ihren Ausführungen zur Rechtmäßigkeit von humanitären Interventionen durchaus über einen bloß kriteriologisch-deontologischen Ansatz hinauskommen, doch schon im Vorwort heißt es, dass sie sich von der Idee des gerechten Friedens geleitet weiß.<sup>60</sup>

Es macht schon einen Unterschied, ob man sich theologisch von einem normativen Prinzip oder vom (biblischen) Christuszeugnis (s.o.) leiten lässt. Das Thema Humanitäre Intervention wird in der Denkschrift vornehmlich kriteriologisch angegangen und da unter der Überschrift

<sup>50</sup> Vgl. O. HÖFFE: Humanitäre Intervention, 14-26.

<sup>51</sup> Vgl. a.a.O., 13.

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O., 13f.

<sup>53</sup> W. KRECK: Grundfragen der Ekklesiologie, 41. Legitimation meint hier Legitimität.

<sup>54</sup> Vgl. O. HÖFFE: Humanitäre Intervention, 13-22.

<sup>55</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 530.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> A.a.O., 532.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Vgl. HÖFFE: Humanitäre Intervention, 26-28.

<sup>60</sup> Vgl. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 9.

„Grenzen kollektiver Schutzverantwortung bei innerstaatlichen Bedrohungen“ behandelt.<sup>61</sup> Ja, auch die Denkschrift legt ‚Kriterienmesslatte‘ hoch an: *causae iustae* bspw. einer humanitären Intervention sind „Genozid, Massenmord an Minderheiten, Massakern an ethnischen Gruppen und ethnischer Vertreibung, kollektiver Folter und Versklavung“<sup>62</sup>; gegen eine extralegale als Nothilfe gerechtfertigte Intervention durch einzelne Staaten oder Staatenbündnisse bestehen „stärkste Bedenken“<sup>63</sup>, denn als Autoritäts-/Autorisierungsinstanz gilt der Sicherheitsrat – und zwar nur er (*legitima potestas*).<sup>64</sup> *Recta intentio* ist, „Opfer vor lebensbedrohlichem schwerem Unrecht zu schützen“, „die Grundlagen staatlicher Existenz zu sichern und die Bedingungen politischer Selbstbestimmung der einheimischen Bevölkerung wiederherzustellen“.<sup>65</sup> Zuletzt heißt es, dass der Einsatz militärischer Gewalt *ultima ratio* sei, denn Prävention im „Sinne des Einwirkens im Vorfeld“, sei das höchste Gebot. Dazu gehören: Maßnahmen der Frühwarnung und deren Vernetzung, die Verhängung von Wirtschaftssanktionen“ uvm.<sup>66</sup> Von einer klugen „Vorfeld-Politik“ sprach schon Höffe, Höffe unterlaufen folgende Fehleinschätzungen jedoch nicht: Er ordnet sich *erstens* nicht sklavisch einem Paradigma, gerechter Friede oder gerechter Krieg, zu, er übersieht *zweitens* die Problematik nicht, dass politische und/oder wirtschaftliche Interessen „menschenrechtliche Erwägungen kaschieren“<sup>67</sup> und pocht *drittens* sowohl in der Theorie, als auch in der Praxis (Kosovokrieg) auf die Einhaltung der *ius ad bellum*-Kriterien.

Hier ist nicht die Denkschrift in ihrer restriktiven Lesart der humanitären Intervention, sehr wohl aber sind die aktuellen Äußerungen Nikolaus Schneiders kritisch zu sehen, der als EKD-Ratsvorsitzender Waffenlieferungen an kurdische Peschmerga-Kämpfer befürwortet und zwar mit dem Argument, dass, obwohl das Evangelium Gewaltverzicht gebiete, man nicht tatenlos zusehen könne, wie andere „gequält, geköpft, versklavt“ würden, sodass die rechtliche Pflicht bestehe, gegen den Völkermord der IS vorzugehen.<sup>68</sup> Wozu, so fragt sich, entwickelt die EKD 2007 hohe Schwellenkriterien in Sachen humanitäre Intervention, wenn ihr Vorsitzender 2014 angesichts der schweren Menschenrechtsverletzungen des IS genau diese Kriterien ‚über Bord wirft‘, um Rüstungsexporte zu befürworten? Ja, wozu hat man diese Kriterien, wenn sie nicht angewendet werden? Es drängt sich nicht erst in Schneiders Statement, sondern auch schon in der Argumentation der EKD-Denkschrift der Eindruck auf, dass mitunter abstrakt nicht nur von Krieg, sondern vor allem von Frieden (*pax iusta*-Paradigma) gesprochen wird.

Wolfgang Huber erklärt, dass das Gewaltverbot des Völkerrechts die *bellum iustum*-Lehre aufhebe und der Terminus „rechtserhaltende Gewalt“ geeigneter sei als der antiquierte Begriff „*bellum iustum*“.<sup>69</sup> Dem widerspricht zurecht Michael Haspel. Den Verfechtern des *pax iusta*-Paradigmas hält er vor, dass sie die kriegslimitierende Funktion der *bellum iustum*-Lehre verkennen<sup>70</sup> und das Verhältnis von Frieden und Gerechtigkeit unterbestimmen.<sup>71</sup> In Wahrheit ist das *pax iusta*-Paradigma nur ein neuer Referenzrahmen der *bellum iustum*-Kriterien.<sup>72</sup> Vor diesem Hintergrund erkennt man, warum Barths Friedensethik aktuell ist. Es ist argumentativ unzureichend und ethisch höchst problematisch, sich an einer rational(istisch)en Krieriologie abzarbeiten, dabei den personifizierten Gottesfrieden aber nicht ins Zentrum zu stellen. Dann kann es, wie in der Frage der Bewaffung der kurdischen Peschmerga-Kämpfer, durchaus dazu

<sup>61</sup> A.a.O., 74(-77).

<sup>62</sup> A.a.O., 75f.

<sup>63</sup> A.a.O., 76.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> A.a.O., 77.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> T. HOPPE: Der gerechte Friede, 67f.

<sup>68</sup> Vgl. die Pressemitteilung vom 29.08.2014 auf [www.kath.net](http://www.kath.net), Stand: 13.11.2014.

<sup>69</sup> Vgl. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 53.

<sup>70</sup> Vgl. M. HASPEL: Die Theorie des „gerechten Friedens“ als normative Theorie internationaler Beziehungen?, 212.

<sup>71</sup> Vgl. Ders.: Zwischen internationalem Recht und partikularer Moral?, 71

<sup>72</sup> Ders.: Die Theorie des „gerechten Friedens“ als normative Theorie internationaler Beziehungen?, 211.



kommen, dass aus einer kriegsverhütenden eine kriegsbejahende Haltung wird. Sicher: wo ein Staat den „Lebensschutz der Bevölkerung und die Aufrechterhaltung minimaler Rechte“ nicht mehr erfüllt, da kann Gottes Gebot dahin lauten, dass Töten nicht Morden ist<sup>73</sup> – Barth jedoch sieht dies ultima ratio-Kriterium nur im Kampf der Alliierten gegen Nazi-Deutschland erfüllt. Die menschenverachtend-diabolische Politik der Nationalsozialisten provozierte die alliierte Gegenoffensive zurecht; hier handelt es sich um einen gerechten Krieg. Doch massive, schwere Menschenrechtsverletzungen rechtfertigen nicht zwangsläufig humanitäre Interventionen. Die Hilfe von außen kann das Ringen um Frieden im Inneren nicht ersetzen<sup>74</sup>, so die Denkschrift.

Hinzu kommt, dass die sehr divergierenden Menschenrechtsdeutungen die Menschenrechte ideologisch zu vereinnahmen drohen, reden sie doch in vielen Fällen, so Simon Chestermann, einem rechtsaushöhlenden Interventionismus das Wort.<sup>75</sup> Humanität wird zu oft als Vorwand für Krieg missbraucht. Gilt dies auch für die Bewaffnung der Kurden?

Die Befürworter der Militärintervention im Nord-Irak stützen sich auf das Argument, dass die Weltgemeinschaft Verantwortung für den Schutz der Menschenrechte habe. Diese werden von den IS-Milizen in der Tat mit Füßen getreten. Bedeutet Menschenrechtsverletzung aber automatisch eine Beschränkung staatlicher Souveränität? Art. 2(4) der UN-Charta ist hier sehr klar: er spricht von einem Gewaltverbot – ohne Ausnahme! (?) Der Ausnahmetatbestand wäre erfüllt, wenn ein Bündnispartner in Gefahr gerät, was Nothilfe gebietet. Aber die kurdische PKK ist kein Bündnispartner, sondern laut EU eine terroristische Vereinigung. Ein weiteres, gewichtiges Argument der Bewürworter von Militärinterventionen zum Zweck des Schutzes der Zivilbevölkerung ist die Schwere von Menschenrechtsverletzungen: die Intervention dient hier der Abschreckung, um einen Genozid zu verhindern. IS-Milizen begehen zwar grausame Taten gegen die christlichen und muslimischen Volksgruppen des Irak<sup>76</sup>, aber diese sind nicht mit einem Genozid gleichzusetzen. In der Frage, ob die Kurden bewaffnet werden sollen oder nicht, überzeugen die Argumente der Gegner humanitärer Interventionen eher:

Zum einen stellt sich die berechnete Frage, warum im Irak eingegriffen werden soll, jedoch nicht in Israel-Palästina? Die Interventionsentscheidung erscheint im Fall der Waffenlieferung an Kurden als eine Kombination aus Politikinteressen (vor allem US-amerikanischen) und dem Druck der öffentlichen Meinung angesichts des IS-Terrors. Zum Kriteriendilemma tritt jedoch ein grundsätzliches ethisches Dilemma humanitärer Interventionen hinzu: Gewaltfreiheit vs. Nächstenschutz. Fernando Enns ist der Ansicht, dass Christen sich für ihre Nächsten, auch für Feinde verantwortlich wüssten und Verantwortung auch Handeln erfordere, sodass es bei den Interventionen nicht um die Frage der Legitimität gehe, sondern darum, ob Gewalt Frieden herstelle, was Enns klar verneint: „Gewalt trägt kein Konfliktlösungspotential in sich“.<sup>77</sup> Das Gegenteil ist der Fall, was die Waffenlieferungen an die Kurden beweisen, denn sie wirken ja nicht deeskalierend: Waffen, die an Kurden gehen sollten, fallen IS-Brigaden in die Hände.<sup>78</sup>

---

<sup>73</sup> Vgl. K. BARTH: KD III/4, 531.

<sup>74</sup> Vgl. Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 65-68.

<sup>75</sup> Vgl. S. CHESTERMAN: Just War or Just Peace?, 235f.

<sup>76</sup> J. BREMER schreibt in seinem Kommentar vom 19.8.2014 zur Forderung des Vatikans, dem IS militärisch Einhalt zu gebieten, dass die Liste der Verbrechen der IS-Milizen, „Massaker an Menschen wegen ihrer Religionszugehörigkeit, die grauenhafte Praxis der Enthauptung, der Kreuzigung und des Aufhängens von Leichen an öffentlichen Plätzen“ umfasse (Ders.: Den Christen im Irak helfen, aus: FAZ, Stand: 13.11.2014).

<sup>77</sup> F. ENNS: Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot, 100.104.

<sup>78</sup> In seinem Kommentar: „Ist es richtig, die Kurden zu bewaffnen“? aus der TAZ vom 12.8.2014 schreibt T. KELLERHOFF, dass die USA kurdische Kämpfer mit Waffen ausgestattet hätten, es in der Region aber „bereits sehr viele Waffen“ gäbe, die „schnell den Besitzer“ wechselten. Auch das Militär in Bagdad erhielt, so KELLERHOFF, „Hubschrauber, Panzer und Artilleriegeschütze“ und einiges davon sei „jetzt in den Händen der Islamisten“. Dass die Waffenlieferungen an die Peschmerga-Kämpfer

Wenn das genaue Gegenteil von dem eintrifft, was beabsichtigt war, so stellt sich die Frage nach der Angemessenheit und Wirksamkeit von humanitären Interventionen. Nicht bloß der Kosovokrieg, auch der Irakkrieg ist ein abschreckendes Beispiel dafür, was Rüstungsexporte in politisch instabilen Ländern anrichten können. Recht eindrücklich ist der ‚bissig-ironische‘ Kommentar „Argumente statt Lügen“ von Andreas Zumach, der deutlich zeigt, dass der von der Bundesregierung und allen Vorgängerregierungen aufgestellte Grundsatz, keine Waffen in Krisengebiete zu liefern, nicht der Wahrheit entspricht, denn Statistiken zeigten, so Zumach, dass es seit 1971 bundesrepublikanische Rüstungsexporte gibt, was gegen sie spricht, und das vor allem, wenn sie in den Irak gehen sollen: 1978 rüsteten Deutschland, NATO-Staaten und die UdSSR Saddam Hussein gegen den Iran auf, nach dem 1. Golfkrieg 1991 wurden die bis heute miteinander konkurrierenden Gruppen im Nordirak aufgerüstet, nach 2003 folgte dann die erste wechselseitige Aufrüstung sunnitischer und schiitischer Milizen durch US-Besatzer zwecks gegenseitiger Vernichtung als Terroristen und schließlich (also heute) die Aufrüstung der irakischen Armee, aus deren Arsenalen sich der IS bedient: „eine wahre Erfolgsgeschichte der Destabilisierung eines Landes und seiner Nachbarregion, der schon Millionen Menschen zum Opfer gefallen sind“<sup>79</sup>, so Zumach abschließend.

Das wichtigste Argument gegen Rüstungsexporte in Krisengebiete wie den Irak dürfte aber dieses sein, nämlich dass das Argument der humanitären Intervention als Ablenkungsmanöver benutzt wird, um drängende Fragen zu umgehen wie: Was geschieht nach der Beseitigung des IS? Wie kann im Irak eine Friedensordnung installiert werden? Wie kann Rechtsstaatlichkeit – ein für Barth zentrales Anliegen zum Erreichen des Friedens – durchgesetzt werden? Ja, wie kann eine bessere „Vorfeld-Politik“, um noch einmal Höffes Votum aufzunehmen, aussehen, die – statt auf militärische Intervention – auf zivile Prävention setzt? All diese Fragen spielen und spielen in der Frage der Waffenlieferungen für Kurden und in der Frage der Legitimation humanitärer Intervention eine sehr untergeordnete Rolle. Es ist wichtig, Barths Friedensethik zur Sprache zu bringen, denn sie zeichnet sich zum einen dadurch aus, dass sie stets an *Gottes* Gebot orientiert ist und zum anderen fragt sie, was den *Menschen* dient, verdeutlicht sie doch, dass Gott und Mensch in Christus untrennbar zusammengehören. Die Inkarnation ist nicht nur Maßstab der Humanität, sondern für Barth auch der Maßstab der Menschenrechte. Wenn nun sie durch den IS massivst bedroht sind, heißt das nicht zwangsläufig, dass Rüstungsexporte in Krisengebiete geboten sind. Dies käme einem ethischen Automatismus gleich, dessen tieferer Grund in Unüberlegtheit, Hektik und Furcht zu suchen sein dürfte.

Man wird sich ja in der schwierigen ethischen Frage, ob humanitäre Interventionen legitim sind, klar zu machen haben, dass diese Frage immer auch eine Ermessensfrage ist und also ein *Wagnis*. Die Kritik an der Denkschrift und am EKD-Ratsvorsitzenden richtet sich darum auch weniger gegen die Verabschiedung der *bellum iustum*-Lehre – sie richtet sich vielmehr gegen die Ignoranz gegenüber den eigenen Grundsätzen (*bellum iustum*-Kriterien), die im konkreten Fall dazu führt, dass man in der Frage nach der Legitimität von Rüstungsexporten vorschnell, ja überhastet urteilt. Dem nun wehrt Barths christologischer Grundansatz, der den Frieden zur obersten Maxime aller Politik erhebt. Wieso das? Weil diese Ethik weiß, dass Gottes „Friede-Fürst“ (Jes 9,5) die „Mächte“ und „Gewalten“ (Röm 8,38), welche Gestalt sie auch annehmen mögen, besiegt hat, besiegt und besiegen wird. Dies ist die *Wirklichkeit* der Versöhnung.

## Bibliographie

Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932ff.

---

eskalationsverschärfend, gewaltforcierend und kriegsverlängernd sind, steht für KELLERHOFF außer Frage.

<sup>79</sup> A. ZUMMACH: Argumente statt Lügen (TAZ v. 13.8.2014)

- Bremer, Jörg, Den Christen im Irak helfen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (19.08.2014)
- Brock, Lothar, Das Leitbild des gerechten Friedens im Spannungsfeld zwischen Gerechtigkeit und Frieden, in: Ines-Jacqueline Werkner, Dirk Rademacher (Hg.), Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroversen um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster 2013, 23-35
- Chesterman, Simon, Just War or Just Peace. Humanitarian Intervention and International Law, Oxford 2001
- Enns, Fernando, Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot. Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung, in: Ines-Jacqueline Werkner, Dirk Rademacher (Hg.), Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroversen um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster 2013, 95-109
- Haspel, Michael, Die „Theorie des gerechten Friedens“ als normative Theorie internationaler Beziehungen? Möglichkeiten und Grenzen, in: Jean Daniel Strub, Stefan Grotefeld (Hg.), Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs, Stuttgart 2007, 209-225
- Heintze, Hans-Joachim, Gewalt im Dienste der Menschenrechte? – Von der humanitären Intervention im Kosovo zur Responsibility to Protect, in: Ines-Jacqueline Werkner, Ulrike Kronfeld-Goharani (Hg.), Der ambivalente Frieden. Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen, Wiesbaden 2011, 37-55
- Höffe, Otfried, Humanitäre Intervention. Rechtsethische Überlegungen, in: Gerhard Beestermöller (Hg.), Die humanitäre Intervention – Imperativ der Menschenrechte? Rechtsethische Reflexionen am Beispiel des Kosovo-Krieges, Stuttgart 2003, 11-28
- Hofheinz, Marco, „Er ist unser Friede“. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder, Göttingen 2014
- Ders., Gottesfreund – Menschenfreund. Vom Richtungssinn theologischen Freundschaftsdenkens, in: Ders., Frank Mathwig, Matthias Zeindler (Hg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 399-430.
- Ders., „Ernstfall Frieden“. Einleitende Bemerkungen zur aktuellen friedensethischen Diskussion und zum vorliegenden Buchprojekt, in: Ders., Georg Plasger (Hg.), Ernstfall Frieden. Biblisch-theologische Perspektiven, Wuppertal 2002, 9-28
- Hoppe, Thomas, Der gerechte Friede – Ein Paradigmenwechsel in der christlichen Friedensethik?, in: Ines-Jacqueline Werkner, Ulrike Kronfeld-Goharani (Hg.), Der ambivalente Frieden. Die Friedensforschung vor neuen Herausforderungen, Wiesbaden 2011, 57-72
- Kellerhoff, Till, Ist es richtig, die Kurden zu bewaffnen?, in: Tageszeitung (12.08.2014)
- Kreck, Walter, Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981
- President George W. Bush President Delivers State of the Union Address (aus: [georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html](http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html), Stand: 02.11.2014)
- Rudolf, Peter, Schutzverantwortung und humanitäre Intervention, in: APuZ 37/2013, 12-17
- Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1932
- Schönberger, Dennis, Gemeinschaft mit Christus. Eine komparative Untersuchung der Heiligungskonzeptionen Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths
- Soběhart, Radek, Die Begriffe „Freund“ und „Feind“ im Werk von Carl Schmitt. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Weimarer Republik (aus: <http://usd.ff.cuni.cz/?q=system/files/sobehart%20begriffe.pdf>, Stand: 02.11.2014)

Weber, Otto, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht, Neukirchen-Vluyn  
<sup>12</sup>2002

Zumach, Andreas, Argumente statt Lügen, in: Die Tageszeitung (13.08.2014)