



ZEITSCHRIFT FÜR
PASTORALTHEOLOGIE

Krieg und Frieden



Reiner Anselm

Öffentlicher Protestantismus in polarisierten Zeiten

Zur praktisch-theologischen Deutung
der neuen EKD-Friedensdenkschrift

Öffentlicher Protestantismus in polarisierten Zeiten Zur praktisch-theologischen Deutung der neuen EKD-Friedensdenkschrift

Abstract

Die EKD-Friedensdenkschrift lässt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man sie als Dokument liest, das die drei Dimensionen evangelischen Christseins als individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus in ihrem Zusammenhang, aber auch in ihrer Unterschiedenheit adressiert. Das Programm des Öffentlichen Protestantismus versucht dieser Mehrdimensionalität des evangelischen Christentums Rechnung zu tragen. Es eröffnet damit zugleich eine Perspektive, in der deutlich wird, dass die Denkschrift nicht zuerst die Kirche als monologische Vertreterin eines politischen Evangeliums in Stellung bringen will, sondern die Voraussetzungen jener öffentlichen Urteilskultur zu stärken intendiert, in der Protestantinnen und Protestanten als Bürgerinnen und Bürger, als Entscheidungsträger:innen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik und als Mitglieder einer Kirche Verantwortung wahrnehmen. Dazu wird zunächst die Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus als Interpretationsschlüssel für die Friedensdenkschrift ausgearbeitet. Anschließend wird aufgezeigt, welche Bedeutung der ethischen Fassung des trinitarischen Gottesgedankens als dem Proprium des Christentums für eine Ethik des Politischen zukommt. Sie ermöglicht eine Klugheitsethik, die sich den Herausforderungen der Güterabwägung stellt und das Verbindende in den Vordergrund rückt. In einem letzten Schritt wird danach gefragt, welche Folgen sich daraus für den besonderen Beitrag der Kirche als Organisation in den Diskursen über den richtigen Weg zur Sicherung des Friedens ergeben. Praktisch-theologisch sind vor allem Bildung, Diskurs, Resilienz und die Bearbeitung von Polarisierung als Aufgaben im Sinne der Friedensdenkschrift zur Geltung zu bringen.

The EKD Peace Memorandum can only be properly understood if it is read as a document that addresses the three dimensions of Protestant Christianity—individual, ecclesial and public Protestantism—in their interconnectedness, but also in their distinctiveness. The programme of Public Protestantism seeks to take account of this multidimensionality of Protestant Christianity. In doing so, it simultaneously opens up a perspective in which it becomes clear that the memorandum does not primarily seek to position the Church as a monological representative of a political gospel, but rather aims to strengthen the foundations of a specific public culture of discernment in which Protestants assume responsibility as citizens, decision-makers in society, economy and politics, and church members. To this end, the distinction between individual, ecclesiastical and public Protestantism is first elaborated as a key to interpreting the peace memorandum. Subsequently, the significance of the ethical formulation of the Trinitarian concept of God—as the distinctive feature of Christianity—for an ethics of the political is demonstrated. It enables an ethics of prudence that confronts the challenges of weighing interests and brings what unites us to the fore. In a final step, the question is raised as to what consequences this has for the Church's unique contribution as an organisation to the debates on the right path to securing peace. From a practical-theological perspective, education, dialogue, resilience and addressing polarisation should be highlighted as key tasks in line with the peace memorandum.

Die Rezeption der im November 2025 veröffentlichten Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland *Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick* ist durch ein auffallendes Spannungsverhältnis gekennzeichnet: Entgegen ihrem explizit formulierten Anliegen, auf die Schärfung des eigenen ethischen Urteilsvermögens zu zielen (Welt in Unordnung 2025, 23 [Ziff. 1]), wird sie vor allem bei ihren Kritiker:innen im Horizont einer politischen Ekklesiologie rezipiert, die eher etwas über die eigene Programmatik denn über die Zielsetzung einer Denkschrift aussagt. Sie erwarten ein theologisch begründetes und damit mit einer besonderen Autorität ausgestattetes Manifest, das die Politik zur Besinnung oder zumindest Gleichgesinnte zur Sammlung einer eigenen politischen Bewegung aufrufen soll.

Doch genau dieses entspricht nicht der Zielsetzung einer Denkschrift. Denn mit der Etablierung dieser Textgattung zu Beginn der 1960er-Jahre sollte die problematische Anmutung solcher mit besonderer Autorität auftretender „Kundgebungen“ überwunden, „die Aufforderung zu Diskussion an die Stelle bekenntnishaft-autoritärer Bevormundung“ (so bereits früh Huber 1974, 192) gesetzt werden. An diese Tradition knüpft die Denkschrift bewusst an. Sie will weder ein politisches Aktionsprogramm vorlegen noch innerkirchliche Selbstbespiegelung sein, weder ein expertokratisches Gutachten noch prophetische Verlautbarung. Sie versteht sich vielmehr als ein Text mittlerer normativer Reichweite, der theologische Grundüberzeugungen reflektiert, friedensethische Problemhorizonte ordnet, Aufgaben kirchlicher Praxis benennt und sich zugleich an all diejenigen richtet, die sich in ihren jeweiligen beruflichen Kontexten für den Frieden einsetzen (Welt in Unordnung 2025, Ziff. 1).

Die – häufig erst im Rückblick erkennbare – Prägekraft von Dokumenten dieser Art, wie etwa die sog. Ostdenkschrift von 1965, die Demokratiedenkschrift von 1985 sowie auch die Friedensdenkschrift von 2007 zeigt die Leistungskraft dieses Zugangs. Gleichzeitig aber dürfte hier auch die Grundlage für manche Missverständnisse in Rezeptionsprozessen zu suchen sein, auch im Blick auf die Diskussion um die neue Friedensdenkschrift. Denn diese wird – zumindest bislang – weithin so geführt, als müsse sich an ihr nur eine einzige Frage entscheiden, nämlich ob die Kirche nun endlich klar genug sage, was politisch zu tun sei. Von dieser Engführung aus erscheint das Dokument entweder als willkommener Realismuserfolg, weil es staatliche Schutzverantwortung deutlicher benenne, oder als Verrat an pazifistischen Traditionen, weil es dem Schutz vor Gewalt eine besondere Stellung einräume und den Prinzipien von Abschreckung, Verteidigung und Gegengewalt nicht entschieden und eindeutig entgegenstehe. In beiden Varianten wird jedoch übersehen, dass die individuelle, kirchliche und öffentliche Dimension evangelischen Christentums unterschieden werden müssen. Diese Unterscheidung meint keine Trennung und erst recht kein Auseinanderfallen in verschiedene Sozialformen, sondern dient dazu, unterschiedliche Verantwortungsbereiche sachgemäß aufeinander zu beziehen. Denn aus dem Umstand, dass ein Mensch sich vor Gott verantwortlich weiß, ergibt sich nicht unmittelbar eine einzige, religiös eindeutig festgelegte politische Lösung. Gerade deshalb schützt die Unterscheidung der Ebenen davor,

Glaubensgewissheit vorschnell in moralische Überlegenheit oder in kirchliche Autorität im politischen Streit zu übersetzen und so das Verhältnis von Gott und Mensch mit dem Verhältnis der Menschen untereinander unzulässig zu vermischen (vgl. dazu ausführlicher Albrecht & Anselm 2017).

Daraus ergibt sich die leitende These dieses Beitrags: Die EKD-Friedensdenkschrift lässt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man sie als Dokument liest, das die drei Dimensionen evangelischen Christseins in ihrem Zusammenhang, aber auch in ihrer Unterschiedenheit adressiert. Protestantische Frömmigkeit erschöpft sich weder in privater Gewissenshaltung noch in institutions- und organisationsbezogener Kirchlichkeit oder politischer Intervention. Das Programm des Öffentlichen Protestantismus versucht dieser Mehrdimensionalität des evangelischen Christentums Rechnung zu tragen. Es eröffnet damit zugleich eine Perspektive, in der deutlich wird, dass die Denkschrift nicht zuerst die Kirche als monologische Vertreterin eines politischen Evangeliums in Stellung bringen will, sondern die Voraussetzungen jener öffentlichen Urteilskultur zu stärken intendiert, in der Protestantinnen und Protestanten als Bürgerinnen und Bürger, als Entscheidungsträger:innen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik und als Mitglieder einer Kirche Verantwortung wahrnehmen.

Zugleich macht diese Perspektive sichtbar, worin die Schwäche eines erheblichen Teils der Rezeption liegt. Sie reduziert Christentum auf Politik und Kirche auf prophetische Gegenmacht. Das Christliche erscheint dann fast ausschließlich als Ressource einer politisch-moralischen Zuspitzung, bei der die Kirche „der Welt“ den kritischen Spiegel vorhält und mit der Autorität des Evangeliums vorgibt, was zu tun sei. Eine solche Figur ist medial anschlussfähig, moralisch attraktiv und emotional mobilisierend. Im Licht theologischer Reflexion erscheint sie jedoch durchaus hochproblematisch. Denn sie unterschlägt die Differenz zwischen Verkündigung und politischer Programmatik, zwischen Gewissensschärfung und Gesinnungslenkung, zwischen kirchlicher Bildungsaufgabe und sakralisierter Gegenwartsintervention. Wo diese Unterscheidungen eingeebnet werden, besteht die Gefahr, dass Politik in Religion überführt wird, genauer: Politisches in religiöser Gestalt auftritt. Dann aber steht nicht mehr der Glaube an Gott im Mittelpunkt, der politische Selbstgewissheiten relativiert, indem er auf die Begrenztheit menschlichen Urteilsvermögens verweist, sondern der Glaube an die eigene politische Überzeugung, der gerade umgekehrt die Absolutsetzung des eigenen Standpunkts bewirken soll.

Im Folgenden soll diese Diagnose in drei Schritten entfaltet werden. Zunächst ist die Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus als Interpretationsschlüssel für die Friedensdenkschrift auszuarbeiten. Sodann ist zu zeigen, welche Bedeutung der ethischen Fassung des trinitarischen Gottesgedankens als dem Proprium des Christentums für eine Ethik des Politischen zukommt. Sie dämpft politische Absolutheitsansprüche und ermöglicht eine Klugheitsethik, die sich den Herausforderungen der Güterabwägung stellt und das Verbindende in den Vordergrund

rückt. In einem letzten Schritt soll danach gefragt werden, welche Folgen sich daraus für den besonderen Beitrag der Kirche als Organisation in den Diskursen über den richtigen Weg zur Sicherung des Friedens ergeben – für die Kirche als Organisation, nicht für die einzelnen Christinnen und Christen in den verschiedenen Verantwortungsbereichen der Gesellschaft. Dabei soll auch die Frage behandelt werden, wie mit den religiös codierten Politisierungsformen umzugehen ist, die in der Debatte über die Friedensdenkschrift sichtbar geworden sind und deren motivische Überschneidungen mit dem populistischen bis extremistischen Milieu zumindest diskursanalytisch ernst genommen werden müssen.

Öffentlicher Protestantismus als heuristischer Schlüssel

Es ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, aber es muss doch immer wieder betont werden: Protestantismus ist nicht einfach identisch mit Kirche, und Kirche wiederum ist nicht identisch mit dem individuellen Glauben ihrer Mitglieder. Ebenso wenig lässt sich die politische Verantwortung des Protestantismus auf kirchenleitende Stellungnahmen reduzieren. Vielmehr realisiert sich protestantische Existenz in einer Verschränkung verschiedener Ebenen, die sich wechselseitig tragen, korrigieren und begrenzen.

Das individuelle Christsein bezeichnet die eigene Aneignung des Glaubens, die Gewissensbildung, die je eigene Verantwortung vor Gott, gerade auch in individuellen ethischen Entscheidungen. Es ist der Ort, an dem das Evangelium als Zuspruch und Anspruch erfahren wird und an dem sich die Frage stellt, wie in konkreten Konfliktlagen gehandelt werden soll. Der kirchliche Protestantismus bezeichnet die institutionell und organisatorisch verfasste Gestalt evangelischer Gemeinschaft: Gottesdienst, Bildung, Seelsorge, Diakonie, Leitung, kirchliche Öffentlichkeit. Und der öffentliche Protestantismus schließlich meint jene Dimension, in der evangelische Überzeugungen in die kulturellen und politischen Voraussetzungen des Gemeinwesens eingehen, nicht als kirchlich monopolisiertes Lehramt, sondern als Beitrag zur diskursiven Verfassung einer pluralen Gesellschaft. Dessen unverzichtbarer Beitrag besteht weder darin, als das viel beschworene prophetische Wächteramt gegenüber dem Staat zu fungieren. Es ist auch mehr als die religiöse Zurüstung und Gewissensschärfung des einzelnen politischen Akteurs. Der eigentliche Beitrag des Protestantismus liegt in der Pflege des Verbindenden, also jener Überzeugungsressourcen, die politische Streitigkeit ermöglichen und zugleich begrenzen, weil sie die Anerkennung aller Beteiligten als Freie und Gleiche voraussetzen (vgl. ausführlicher Albrecht & Anselm 2017).

Diese Perspektive ist für die Lektüre der Friedensdenkschrift deshalb so wichtig, weil das Dokument selbst ausdrücklich als orientierender, aber nicht dekretierender Beitrag zur eigenen Urteilsbildung angelegt ist. Nicht zufällig hebt die Denkschrift selbst die Bildungsarbeit, aber auch die Ermöglichung einer breiten gesellschaftlichen Debatte zu kontroversen Aspekten – etwa mit Blick auf die Fragen von Wehrdienst oder

allgemeiner Dienstpflicht – als besonderen Beitrag der Kirche als Organisation für die Friedensarbeit.

Von hier aus wird zugleich klar, weshalb die Denkschrift nicht primär als politischer Richtungsentscheid verstanden werden sollte. Sie redet auf der Ebene des individuellen Christseins von Urteilskraft und Gewissensbildung. Sie redet auf der Ebene des kirchlichen Protestantismus von Bildungsarbeit, Diskurskultur, Resilienz, also von den organisationalen Bedingungen friedensfähiger Öffentlichkeit. Und sie redet auf der Ebene des öffentlichen Protestantismus von jener diskursiven Verantwortung, die weder im Rückzug aus der Gesellschaft noch in normativ-autoritativer Verkündigung aufgeht. Wer diese Ebenen ineinanderschiebt, macht aus dem Text notwendig etwas anderes, als er ist.

Gerade dies ist allerdings in der Rezeption häufig geschehen. Ein erheblicher Teil der Kritik liest die Denkschrift so, als müsse sich an ihr der Charakter der Kirche insgesamt entscheiden. Entweder habe die Kirche endlich ihre angeblich wirklichkeitsfremde pazifistische Pose abgelegt oder sie habe sich endgültig der Staatsraison ausgeliefert. In beiden Fällen dominiert ein Modell der kirchlichen Öffentlichkeit, das die Kirche fast ausschließlich als prophetische Instanz denkt: als moralisch privilegierte Gegenmacht zur „Welt“, ausgestattet mit einem besonderen Wahrheitszugang aus dem Evangelium – und daher gleichermaßen politisch wünschenswert wie politisch gefährlich, je nach eigener Positionierung.

Diese Figur hat eine lange Geschichte und zweifellos auch ein relatives Recht. Sie schützt gegen selbstzufriedene Anpassung. Sie hält die Erinnerung daran wach, dass christlicher Glaube politische Konsequenzen hat. Problematisch wird sie jedoch dort, wenn ihre Schattenseiten, insbesondere ihr polarisierendes und damit ihr konfliktverschärfendes Potenzial übersehen werden und Gewissensbildung, organisationale Friedensarbeit, Moderation von Konflikten, institutionelle Zurückhaltung oder die Anerkennung legitimen politischen Dissenses nur noch als Formen mangelnder Entschiedenheit erscheinen.

Genau an diesem Punkt setzt die Konzeption des Öffentlichen Protestantismus an. Sie wendet sich explizit gegen die Alternative aus politischer Enthaltbarkeit einerseits und normativ-autoritativem Verkündigungsgestus andererseits. Stattdessen sieht sie den proprietären Beitrag des evangelischen Christentums zur politischen Meinungsbildung darin, „Motor und Modus der diskursiven Austragung von gesellschaftlichen und politischen Differenzen“ zu sein (Albrecht & Anselm 2017, 9). Das Evangelium soll gerade nicht als unmittelbare Legitimation politischer Eindeutigkeit fungieren, sondern vielmehr einen Raum eröffnen, in dem politische Differenzen unter Verzicht auf Absolutheitsansprüche – und das bedeutet auch: unter Unsicherheitsbedingungen – ausgetragen werden können.

Eben dieser Aspekt wird jedoch von nahezu allen Vertreterinnen und Vertretern kritischer Positionen negiert oder zumindest nicht geteilt. Dort erscheint evangelisches

Christentum faktisch nur noch als politisch wirksame Moral. Die Kirche soll „deutlich“ sein, „konsequent“, „prophetisch“, „widerständig“. Aus der berechtigten Einsicht, dass Glaube nicht unpolitisch ist, wird dann aber die problematische Erwartung, die Kirche müsse aus dem Evangelium heraus unmittelbar sagen, welche konkreten politischen Entscheidungen geboten seien. Damit verschiebt sich die Funktion des Evangeliums. Es relativiert über die Unterscheidung von Gott und Welt nicht länger politische Selbstgewissheiten, sondern dient umgekehrt ihrer Sakralisierung.

In diesem Sinn kann man – nicht polemisch, sondern analytisch – von der Gefahr einer politischen Religion sprechen, die paradoxerweise von genau denen vertreten wird, die ein solches Vorgehen fälschlicherweise der Friedensdenkschrift selbst unterstellen. Gemeint ist damit eine im Grunde säkulare Gestalt von Religion, in der der Gottesgedanke seine entlastende und relativierende Funktion verliert und stattdessen religiöse Formeln zur Absolutsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche verwendet. Mit diesem Verlust an Transzendenz und zugleich der Transponierung des Ritus in die Arena der politischen Auseinandersetzung, bei der die Opposition zwischen Gott und Mensch auf die Opposition der politischen Debatte verschoben wird, verliert die religiöse Semantik ihre dämpfende Rahmung und dient nur noch zur Quelle der Polarisierung. Ergänzend kommt hinzu, dass damit nicht nur die dämpfende Wirkung des Transzendenzbezugs in den Hintergrund tritt, sondern auch die Mäßigung, die von der in der Theologie eingeübten Praxis ausgeht, das Unverfügbare des Glaubens in allgemein nachvollziehbare Sätze zu fassen.

In der polarisierenden Vereindeutigung wird dann das Christliche nicht mehr als Kontrapunkt gegen politische Totalitätsansprüche wirksam. Vielmehr droht eine religiöse Rhetorik als deren Verstärker zu wirken. Pointiert formuliert, kommt es zu einer im Kern „gottlosen“ Religion: nicht, weil Gottesrede ausdrücklich bestritten würde, sondern weil Gott funktional durch die Evidenz der eigenen moralisch-politischen Position ersetzt wird. Fragen der politischen Klugheit und der ethischen Abwägung verwandeln sich in den weltanschaulich-religiös aufgeladenen Kampf zwischen wahrer und falscher Religion. Damit aber geht gerade das verloren, was die Konzeption des Öffentlichen Protestantismus als den eigentlichen Beitrag des Protestantismus beschreibt: die Pflege des Verbindenden und die integrierende Kraft der Kirche.

Die Relativierung des Politischen durch den Gottesgedanken

Warum diese Pflege des Verbindenden keine Verwässerung, sondern eine genuine Gestalt protestantischer Weltverantwortung ist, buchstabiert der Öffentliche Protestantismus über die Reformulierung des trinitarisch gefassten Gottesgedankens als dem entscheidenden Distinktionsmerkmal des christlichen Glaubens in der Perspektive ethischer Theologie. Die klassisch den drei Personen der Trinität Vater, Sohn und Geist zugeordneten Werte Schöpfung, Versöhnung und Erlösung formen sich dort zu drei

Leitgedanken, die in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Korrektur der ethischen Urteilsbildung ihre spezifische, evangelische Kontur geben: die Weltlichkeit der Welt zu respektieren als Konsequenz des Glaubens an Gott den Schöpfer, Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen als Konsequenz des Glaubens an den Versöhner und die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten als Konsequenz des Glaubens an den Erlöser. Dabei liegt die Pointe für diese Thematisierung ethischer Problemstellungen in eben dieser Dreiperspektivität, die selbst bereits deutlich macht, dass konkrete Fragen der Urteilsbildung nicht nur aus einer Perspektive thematisiert werden können. Relativiert schon diese Einsicht politische Absolutheitsansprüche, so lässt sich dies auf die drei Leitlinien ethischer Theologie jeweils noch konkreter formulieren. Denn die Weltlichkeit der Welt zu respektieren, bedeutet dabei zunächst, die politische Ordnung nicht als Heilsordnung misszuverstehen. Politik ist durch Konflikt, Vorläufigkeit, Macht und Ambivalenz geprägt. Wer die Weltlichkeit der Welt ernst nimmt, wird das Politische weder sakralisieren noch verachten. Er wird es als notwendige, endliche, korrigierbare Ordnung menschlichen Zusammenlebens verstehen und darauf setzen, dass in der fairen Abwägung der Argumente ein Raum entsteht, auch unter Unsicherheitsbedingungen tragfähige Lösungen zu erhalten.

Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen, bedeutet sodann, die Versöhnungsperspektive gegen jede Unterwerfung des Einzelnen unter kollektive Heilsziele stark zu machen. Für das Politische liegt die Pointe darin, aus dem Versöhnungsgedanken heraus zu begründen, dass alle Menschen gerade deswegen als Freie und Gleiche zu achten sind, weil sie verschieden sind und diese Gleichheit nur durch die Beziehung zum Versöhner erhalten. Politisch übersetzt heißt das: Gemeinschaften – auch Kirchen – bemessen sich daran, ob sie die Individualität des Einzelnen nicht verschlingen, sondern dazu beitragen, diese trotz der Notwendigkeit verbindender Leitvorstellungen freiheitsstiftend zu ermöglichen. Gerade deshalb ist der Versöhnungsgedanke friedensethisch nicht harmonistisch. Er verpflichtet nicht dazu, alle Konflikte aufzulösen, sondern dazu, ein Zusammenleben zu ermöglichen, in dem Konflikte nicht in Feindschaft umschlagen müssen.

Die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten schließlich bedeutet, Geschichte offen zu halten. Die Gegenwart darf nicht totalitär gemacht werden, indem die eigene Position mit einem Anspruch auf geschichtliche Letztgültigkeit verbunden wird. Zukunftsfähigkeit heißt, politische Entscheidungen unter dem Vorbehalt ihrer Revidierbarkeit zu treffen und soziale Strukturen so zu gestalten, dass Menschen einen selbstgewählten Lebensentwurf verfolgen können.

In all diesen Punkten konkretisiert sich die dämpfende Kraft evangelischen Christentums gegenüber den religiösen Steigerungsformen des Politischen. Diese dämpfende Kraft ist friedensethisch elementar. Denn die Konflikte moderner Gesellschaften werden nicht nur durch Interessen, sondern auch durch moralische Semantiken geprägt. Wo religiöse Sprache hinzutritt, verschärft sich die Gefahr der Absolutsetzung. Der

Gottesgedanke erfüllt hier eine eigentümliche Entlastungsfunktion: Er verhindert, dass die eigene politische Position mit Heilsnotwendigkeit aufgeladen wird. Er setzt jedem Aktivismus, jeder moralischen Dringlichkeit und jedem prophetischen Gestus eine Grenze, ohne die Verpflichtung zur Verantwortung aufzuheben. Er macht Maßhalten möglich.

Für das Politische, gerade auch für das Austragen notwendiger schwieriger Konfliktfragen ist diese Mäßigung und Entpolarisierung von großer Bedeutung. Nur sie ermöglicht die Verständigung und die Kompromissuche, ohne die ein demokratisches Gemeinwesen nicht dauerhaft stabil bleiben kann. Wie unabdingbar das ist, zeigen mit erschreckender Konkretisierung die emotionalisierten und polarisierenden Debatten der Gegenwart. Die politische Kultur leidet, wenn Abgrenzung und Ausgrenzung um der eigenen ideologischen Klarheit willen an die Stelle der Vermittlung treten. Gerade dies sollten all die bedenken, die in der Debatte um die Friedensdenkschrift auf Profilschärfung, Eindeutigkeit und Abgrenzung setzen.

Religiöse Semantiken und Polarisierungsdynamiken in der Rezeption der Friedensdenkschrift

Welche Konsequenzen sich hier ergeben, zeigt ein diskursanalytischer Blick auf die kritischen Beiträge zur neuen Friedensdenkschrift. Von Anbeginn an operiert die Kritik mit der quasireligiösen Hypostasierung ethischer Aussagen. So wird bereits am Tag der Veröffentlichung der Friedensdenkschrift auf der Webseite von „Ohne Rüstung Leben“ nicht nur davon gesprochen, dass die Denkschrift von einem „einseitigen Fokus auf militärische Mittel“ geprägt sei, sondern zudem der Vorstand der Bonhoeffer-Niemöller-Stiftung mit den Worten zitiert, die Denkschrift folge dem „Mythos der erlösenden Gewalt“ (Ohne Rüstung leben 2025). Damit ist eine Motivik intoniert, die vier Tage später in einem Beitrag von Astrid Sigena radikalisiert wird (Sigena 2025a). Schon dessen Titel „Neue deutsche Gotteskrieger“ setzt auf alarmistische Verdichtung; die Denkschrift erscheint zudem nicht als strittiger innerkirchlicher Text, sondern, indem die Friedensdenkschrift als Symptom umfassender gesellschaftlicher Militarisierung gelesen wird, als Ausdruck einer ideologisch entstellten Kirche – passend illustriert mit einem nicht zur Vorstellung der Denkschrift passenden Bild, das die Ratsvorsitzende Kirsten Fehrs mit dem evangelischen Militärbischof Bernhard Felmberg zeigt. Schon zuvor hatte Sigena in einem Artikel anlässlich der Feier des 60. Geburtstags Felmbergs festgehalten: „Mittlerweile muss auch Gott herhalten, um die Kriegsertüchtigung von Bundeswehr und Gesellschaft zu rechtfertigen. Bei der ideologischen Rechtfertigung der Aufrüstung gegen Russland spielt die Militärseelsorge der beiden Großkirchen eine wichtige Rolle“ (Sigena 2025b). Die Konsequenz zeige sich darin, so heißt es dementsprechend zur Denkschrift, dass die Kirche als eine Organisation, die von „Bellizisten“ übernommen wurde, dem Militarismus huldige. Sigenas Text, der auf verschiedenen Seiten

unterschiedlicher politischer Couleur gespiegelt wird,¹ rahmt die Denkschrift als „Orwellsche Friedensdenkschrift“ und setzt damit auf eine semantische Totalisierung, in der zwischen theologischer Urteilsbildung, kirchlicher Selbstverständigung und geopolitischer Komplizenschaft nicht mehr unterschieden wird. Daneben finden sich friedensbewegte oder kirchenkritische Texte, die zwar nicht dieselbe mediale Genealogie haben, aber doch ähnliche Deutungsmuster bedienen: Die Kirche habe ihr Wächteramt preisgegeben, sei „Sprachrohr des militärischen Denkens“ (Solidarische Kirche 2025) geworden, sodass sich das Dokument lese, als komme es „direkt aus dem Bundestag“ (Klößner 2025) oder habe sich „den Argumentationslinien von NATO und Bundesregierung“ (Solidarische Kirche 2025) angeschlossen.² In den verschiedenen Texten der beiden Umdenkschriften gibt es vielfältige motivische Anschlussstellen, auch wenn die theologischen Voraussetzungen und politischen Absichten andere sein dürften.

Diese motivische Linie setzt sich auch in anderen Reaktionen auf die Friedensdenkschrift fort. So liest Lutz Taubert die Friedensdenkschrift als „Kapitulation vor der Logik der Abschreckung“ und konstatiert, die EKD werte „militärische Gewalt moralisch auf“ und dränge „den Pazifismus an den Rand“, während ihre „Verantwortungsethik“ wie „Anpassung“ wirke (Taubert 2026, 9).³ Noch stärker verdichtet Stefan Seidel diese Deutung, wenn er der EKD attestiert, sie folge „weitgehend der Logik und dem Programm jener 2022 ausgerufenen Zeitenwende in Richtung Militärlogik“ und segne „die im Gange befindliche umfassende Kriegstüchtigmachung samt Hochrüstung, Militarisierung, ‚nuklearer Teilhabe‘ und Kriegsdienst“ ab (Seidel 2025). Hans-Jochen Luhmann kritisiert bereits vor Veröffentlichung der Denkschrift die Vorrangformel „Schutz vor Gewalt“ als Chiffre eines neuen sicherheitspolitischen Paradigmas; nach seiner – allerdings nicht weiter belegten – Überzeugung tragen Mitautoren „den aktuellen Aufrüstungskurs von NATO und Bundesregierung“ mit, während die Formel selbst unterstelle, „dass Schutz vor Gewalt allein durch Gewalt möglich sei“ (Luhmann 2025). In all diesen

1 So etwa <https://mainstream.news/deutschland/neue-deutsche-gotteskrieger-ekd-stelltorwellsche-friedensdenkschrift-vor/> [23.3.2026]; <https://afsaneyebahar.com/wp-content/uploads/2025/11/as14.11.2025.pdf> [23.3.2026].

2 Vgl. ferner Buderus & Schillo 2026, 170; ähnlich auch das Vorwort von Peter Bürger zum Band 2 der Umdenkschrift: „Es sollte sich niemand irreführen lassen. Zu diskutieren ist jetzt nicht über altbekannte Betrachtungen und wohlklingende Sprachspiele, die auch im aktuellen Kon-Text wiederholt werden, sondern über die vergleichsweise leicht überschaubaren ‚Kuckuckseier‘, die der Gemeinde Jesu u. a. aus dem besonders staatsnahen Militärkirchenwesen ins Nest gelegt werden“ (Bürger 2026, 11). Ähnlich motivische Anschlussstellen finden sich aber auch bei der Martin-Niemöller-Stiftung: <https://www.jesus.de/nachrichten-themen/nachrichten-gesellschaft/rechtfertigung-von-gewalt-stiftung-wirft-ekd-kurswechsel-in-friedensethik-vor/> [23.2.2026].

3 Ähnlich argumentiert in demselben Zusammenhang Hans-Gerhard Koch (Koch 2026: Die Denkschrift halte „mit Einschränkungen, fast alles für möglich: den Besitz und die Drohung mit Kernwaffen, Waffenlieferung und Rüstung, Wehrpflicht und Kriegsdienstverweigerung“, sodass am Ende militärische Gewalt als „rechterhaltende (!) Gewalt“ und „ultima ratio“ die Argumentation dominiere.

Texten wird die Denkschrift mithin nicht nur sachlich kritisiert, sondern in einer wiederkehrenden Motivik als Symptom eines kirchlichen Kurswechsels gelesen: weg von Friedenslogik, Gewaltfreiheit und ziviler Konfliktbearbeitung, hin zu Abschreckung, Militärlogik und politischer Anpassung. Diese Verschiebung wird als Verrat gekennzeichnet und zudem die Opposition von „reiner“ Friedenswahrheit und korrumpierter, durch politische Kräfte gesteuerten Institution profiliert, die durch ein selbst zugeschriebenes, entlarvendes Wahrheitswissen aufgedeckt wird (Klößner 2026, Straußberg 2026).

Diese Texte sind weder identisch noch sind sie politisch in eins zu setzen. Zwischen friedensethischer Binnenkritik, kirchlicher Gegenrede, pazifistischer Argumentation und RT-naher Agitationspublizistik bestehen durchaus Unterschiede in Stil, Milieu, Intention und normativem Gehalt. Gleichwohl ist festzuhalten, dass bestimmte Argumentationsmuster quer durch diese Texte wandern: die Figur des Verrats an der eigentlichen Aufgabe der Kirche, die Rahmung der EKD als staatskonforme oder militarisierte Institution, die Gegenüberstellung eines „reinen“ Friedenszeugnisses und einer korrumpierten Organisation sowie die Tendenz, komplexe friedensethische Dilemmata in eine Frontstellung von Wahrheit und Verblendung, von Gut und Böse, Kriegstreiber und Friedensstifter zu überführen. Solche Formulierungen sind diskursanalytisch ernst zu nehmen, gerade weil sie heterogene Milieus verbinden können, ohne diese miteinander gleichzusetzen. Sie sind zudem für eine evangelische Ethik des Politischen relevant – und zwar nicht, weil damit jede friedensbewegte Kritik diskreditiert würde. Sondern weil sich hier zeigt, wie anschlussfähig religiöse und kirchliche Sprache für Polarisierungsdynamiken wird, wenn sie die eigene Position sakralisiert und die Institution oder das Gegenüber delegitimiert, wenn Totalitätssemantiken die notwendigen Differenzierungen und Abwägungen ersetzen. Das Christentum verfügt über Figuren solcher Polarisierung, die die radikale Scheidung der Geister zwischen Gott und Abgott fordern und befördern. Sobald diese Figuren von der Vertikalen des Gott-Mensch-Verhältnisses in die Horizontale der Mensch-Mensch-Beziehungen und damit in den Bereich des Politischen übertragen werden, ist der Schritt von der Religion der Versöhnung zu einer Religion der Verfeindung nicht weit. Und nur zu oft in der Geschichte des Christentums hatten diese polarisierenden Zuspitzungen höchst problematische Konsequenzen.

Wer die Räume der Polarisierung und der Polemik öffnet, lädt andere dazu ein, sie zu betreten – und zwar auch dann, wenn sie andere politische Ziele verfolgen. Genau dies ist aber zu beobachten – und das kann zu Konsequenzen und Koalitionen führen, die zumindest eine Herausforderung darstellen. Denn der Vorwurf, hier handele eine primär der Legitimation staatlichen Handelns verpflichtete Kirche, kann eben auch transformiert werden in eine Kritik an den „Kirchensteuerkirchen“, die das authentische Christentum zugunsten einer staatlich verordneten „Regenbogenideologie“ vernachlässigen, wie es im vorläufigen AfD-Wahlprogramm für Sachsen-Anhalt heißt (Alternative für Deutschland 2026, 54). Staatsnähe erscheint hier als hinreichender Grund, die gewachsene Kultur des konstruktiven Miteinanders zu diskreditieren, da die

„Kirchensteuerkirchen“ eben nur den verlängerten Arm des Staates darstellen. Ebenso können Polemik und Unterstellungen wie auch das Überzeichnen von Kontroversen, etwa in der Frage der nuklearen Abschreckung, dazu genutzt werden, durch gezielte Provokationen Spaltungen zu vertiefen und strategisch nutzbar zu machen, etwa dann, wenn sie auf die Herauslösung Deutschlands aus der NATO zielen.

Die Herausforderung für den weiteren friedensethischen Diskurs und die friedensethische Arbeit des Protestantismus wird daher darin bestehen, zu unterscheiden zwischen legitimer diskursiver Auseinandersetzung einerseits und jenen rhetorischen Formen andererseits, die Verschwörungsnähe, Freund-Feind-Schemata oder demokratiezersetzende Ressentiments verstärken können. Denn so notwendig das Ringen um verantwortungsvolle Entscheidungen in der Friedensethik ist, so notwendig ist es auch, in entsprechenden Diskursformaten keine Foren für Agitation und Spaltung zu eröffnen. Eine solche Vorgehensweise bedeutet nicht, dass Friedensarbeit und insbesondere Friedensbildung neutral sein müssten. Aber sie muss sich ihrer Form bewusst sein. Sie darf nicht selbst von jener religiösen Aufladung leben, die politische Komplexität durch moralische Eindeutigkeit ersetzt. Gerade darin liegt die Aktualität des Öffentlichen Protestantismus als heuristischem Schlüssel: Er fordert keine Entschärfung der Wahrheit, wohl aber eine Form ihrer öffentlichen Artikulation, die den politischen Gegner nicht hypostasiert, den Raum des Gemeinsamen nicht zerstört, sondern den sachlichen, sicher auch kontroversen Dialog sucht.

Kirche als Organisation: Friedensbildung statt sakralisierter Eindeutigkeit

Von hier aus lässt sich die Rolle der Kirche als Organisation genauer bestimmen. Ihr Spezifikum als Ausprägung des kirchlichen Protestantismus liegt darin, jene organisationalen, pädagogischen, liturgischen und diakonischen Formen bereitzustellen, in denen Frieden als Habitus und als Kommunikationsform eingeübt werden kann. Der Bildungsarbeit kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Denn Kirche trägt zum Frieden nicht nur dadurch bei, dass sie Positionen formuliert, sondern dadurch, dass sie Friedensbildung betreibt, Ambivalenzkompetenz stärkt, Polarisierung bearbeitet, demokratische Sprachfähigkeit einübt und Räume eröffnet, in denen Menschen einander als Verschiedene begegnen können. So schafft sie die Voraussetzungen dafür, dass Protestantinnen und Protestanten die Vermittlungsperspektive des Glaubens einnehmen können und zugleich die Fähigkeit gewinnen, ethische Problemstellungen in ihrer Mehrperspektivität auf der Grundlage der aus der Unterscheidung von Schöpfer, Versöhner und Erlöser gewonnenen Grundsätze zu bearbeiten. Die Differenzen dialektisch aufeinander zu beziehen statt sie polarisierend zu vergrößern, ist die Interpretation des Christentums, für das der Öffentliche Protestantismus steht und das ihn für die liberale, freiheitliche Demokratie anschlussfähig macht. Dem entspricht die Intention der Denkschriften, nämlich eine Integrationsperspektive zu skizzieren, die als verbindender

Horizont kontroverser Debatten dienen kann, ohne damit einen Absolutheitsanspruch zu behaupten.

Gerade an dieser Stelle ist es wichtig, die Differenz von kirchlicher und öffentlicher Dimension des Protestantismus nicht als Trennung misszuverstehen. Denn die drei Dimensionen des Protestantismus – die individuelle, die kirchliche und die öffentliche – bezeichnen keine voneinander isolierten Sozialformen, sondern aufeinander bezogene Vollzugsweisen evangelischen Christentums. Die öffentliche Dimension des Protestantismus ist mit seiner individuellen und kirchlichen Dimension untrennbar verbunden. Öffentlicher Protestantismus meint demnach nicht eine neben der Kirche stehende Sondersphäre politischer Intervention, sondern jenen Modus evangelischen Christentums, in dem die Voraussetzungen des gesellschaftlichen Zusammenhalts bedacht, kultiviert und in die demokratische Öffentlichkeit eingebracht werden. Er adressiert die Einzelnen in ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen, kann aber nicht auf deren privates Urteil reduziert werden, sondern bedarf institutioneller Stützung und Rahmung, damit gemeinsinnorientiertes, integrierendes Handeln nicht in bloße Individualmoral zerfällt. Umgekehrt erschöpft sich der kirchliche Protestantismus nicht in einer binnenkirchlichen Organisationslogik. Die Kirche ist vielmehr jene institutionelle Gestalt, in der individuelles Christsein und öffentliche Verantwortung getragen, eingeübt und korrigiert werden. Ihre Aufgabe liegt daher weder in der Übernahme politischer Steuerungsfunktionen noch in der sakralen Überhöhung einzelner Meinungen, sondern in der Pflege derjenigen liturgischen, seelsorglichen, bildungsbezogenen und kommunikativen Formen, in denen das Verbindende gestärkt wird, das politischen Streit ermöglicht und zugleich begrenzt. Eben deshalb verfehlt eine Kirche, die sich primär als prophetische Gegeninstanz inszeniert, ihren eigenen Ort: Sie reduziert die Verschränkung der protestantischen Dimensionen auf ein einziges Ausdrucksmuster und überfordert sich damit organisatorisch wie theologisch. Aus Bildung wird dann Mobilisierung, aus Gewissensschärfung Gesinnungslenkung und aus öffentlicher Verantwortung symbolisches Rollenhandeln. Evangelische Friedensethik wird demgegenüber daran festhalten müssen, dass die Kirche als Organisation weder an die Stelle der Gewissensentscheidung des Einzelnen tritt noch mit dem Öffentlichen Protestantismus identisch ist. Sie ist vielmehr die institutionelle Form, in der individuelles Christsein, kirchliche Praxis und öffentliche Verantwortung sich wechselseitig ermöglichen, stützen und begrenzen. Daraus ergeben sich für eine praktisch-theologische Bearbeitung der Friedensdenkschrift mehrere Konsequenzen.

Erstens: Friedensethik muss stärker als Frage kirchlicher Organisationskultur verstanden werden. Der Beitrag der Kirche liegt nicht nur im Text der Denkschrift, sondern in der Art und Weise, wie sie Diskurse ermöglicht, Widerspruch moderiert, Bildungsprozesse gestaltet und Ambivalenz aushält. Wo Kirche nur noch Stellungnahme produziert, aber keine Räume friedlicher Verständigung mehr kultiviert, schwächt sie ihre eigene Friedensfähigkeit.

Zweitens: Die Unterscheidung von individuellem, kirchlichem und öffentlichem Protestantismus muss in der praktisch-theologischen Debatte stärker beachtet werden. Nicht jede politische Verantwortung ist kirchliche Organisationsverantwortung. Nicht jede Gewissensentscheidung des Einzelnen ist kirchlich zu normieren. Und nicht jede öffentliche Intervention kirchlicher Amtsträger repräsentiert bereits den öffentlichen Protestantismus in seinem umfassenden Sinn. Gerade diese Differenzierungen entlasten.

Drittens: Die Kirche muss in ihrem friedensfördernden Bildungshandeln Distanz zu jenen Positionen halten, die unter religiösem Vorzeichen demokratische Mehrheiten delegitimieren, Feindbilder sakralisieren oder die Reziprozität politischer Teilhabe aufkündigen. Diese Distanz ist keine Zensur, sondern Selbstschutz des kirchlichen Raums. Sie schützt die Bedingungen friedlicher Auseinandersetzung.

Viertens: Theologisch ist neu zu lernen, dass der Gottesgedanke nicht primär Mobilisierungsressource, sondern Relativierungsinstanz ist. Gerade eine Friedensethik, die sich der Gefährdungen der Gegenwart stellt, darf das Politische nicht heilsgeschichtlich aufladen. Sonst trägt sie selbst zu jener Radikalisierung von Religion bei, die gesellschaftlichen Frieden untergräbt.

Schlussbemerkung

Die Pointe der Denkschriften besteht darin, gerade nicht als prophetisches kirchliches Manifest zu politischen Fragen zu fungieren. Sie zielen darauf, die drei Dimensionen protestantischer Existenz – individuelles Christsein, kirchlichen Protestantismus und öffentlichen Protestantismus aufeinander zu beziehen. Dementsprechend liegt auch das Besondere der Friedensdenkschrift nicht darin, eine erschöpfende und mit der Autorität des Glaubens unterfütterte Antwort auf politische Fragen zu geben. Sie ist daran interessiert, die Friedensfrage nicht nur als Frage politischer Programme, sondern auch als Frage kirchlicher Form ernst zu nehmen. Sie erinnert daran, dass Kirche als Organisation durch Bildung, Diskurs, Resilienz und die Bearbeitung von Polarisierung zum Frieden beitragen kann. Sie unterstreicht, dass der öffentliche Protestantismus die Einzelnen in ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen adressiert. Und sie lässt erkennen, dass protestantische Frömmigkeit mehr ist als politische Meinung: Sie ist eine Weise, Welt, Gemeinschaft und Zukunft im Horizont Gottes so zu denken, dass politische Absolutheitsansprüche gebrochen werden.

Gerade deshalb ist die gegenwärtige Debatte mehr als eine Auseinandersetzung über Waffen, Abschreckung oder Pazifismus. In ihr entscheidet sich auch, in welcher religiösen Form Protestantismus öffentlich auftritt. Wird er zur politisch aufgeladenen Wahrheitsinstanz, die das Evangelium in ein Instrument moralischer Eindeutigkeit verwandelt? Oder bewahrt er jene theologische Maßgabe, die im Gottesgedanken selbst liegt: die Weltlichkeit der Welt ernst zu nehmen, Freiheit in Gemeinschaft zu ermöglichen und die Zukunft menschlichen Lebens offenzuhalten? Für eine praktisch-theologische

Friedensethik dürfte diese zweite Möglichkeit die entscheidende sein. Denn nur so bleibt Kirche friedensfähig, ohne unpolitisch zu werden; öffentlich, ohne herrisch zu sprechen; engagiert, ohne das Politische zu vergöttlichen.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Christian & Anselm, Reiner (2017). *Öffentlicher Protestantismus* (ThSt NF 4). Zürich: TVZ.
- Alternative für Deutschland (2026). Regierungsprogramm der Alternative für Deutschland Sachsen-Anhalt für die Wahl zum 9. Landtag von Sachsen-Anhalt, 23.1.2026, abrufbar unter https://table.media/assets/berlin/26-01-23_entwurf_afd-regierungsprogramm-2026-sachsen-anhalt.pdf [23.3.2026].
- Bürger, Peter (2026). Vorwort. In: *Umdenkschrift II zum Evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden. Weitere kritische Wortmeldungen aus der EKD-Kontroverse*. Herausgegeben von Peter Bürger im Auftrag der Solidarischen Kirche im Rheinland und des Ökumenischen Instituts für Friedenstheologie (OekIF), 7–11, abrufbar unter <https://friedenstheologie-institut.jimdofree.com/praxisfelder/kritik-an-ekd-denkschrift/> [23.3.2026].
- Buderus, Andreas & Schillo, Johannes (2026). Gegen die Propaganda einer christlichen Kriegstheologie. Überlegungen aus der gewerkschaftlichen Basisinitiative ‚Sagt Nein!‘. In: *Umdenkschrift zum Evangelischen Diskurs über Krieg und Frieden. Kritische Wortmeldungen aus der EKD-Kontroverse*, Herausgegeben von Peter Bürger im Auftrag der Solidarischen Kirche im Rheinland und des Ökumenischen Instituts für Friedenstheologie (OekIF), 170–176, abrufbar unter <https://friedenstheologie-institut.jimdofree.com/praxisfelder/kritik-an-ekd-denkschrift/> [23.3.2026].
- Huber, Wolfgang (1974). *Kirchliche Sozialethik und gesellschaftliche Interessen*. In: Yorick Spiegel (Hg.), *Kirche und Klassenbindung. Studien zur Situation der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt /M.: Suhrkamp, 190–203.
- Klößner, Marcus (2025). Positionspapier der evangelischen Kirche: Grünes Licht für Kriegstüchtigkeit, *NachDenkSeiten*, 14.11.2025, abrufbar unter <https://www.nachdenkseiten.de/?p=142050> [23.3.2026].
- Koch, Hans-Gerhard: *Welt in Unordnung - Gerechter Friede im Blick. Die neue ‚Friedensdenkschrift‘ der EKD*. In: *Arbeitskreis Evangelische Erneuerung: b+k. Berichte und Kommentare Heft 1/2026*, 8–9.
- Scharfe Kritik an neuer EKD-Friedensdenkschrift: „Dem Mythos der erlösenden Gewalt verfallen“, 10.12.2025, abrufbar unter <https://www.ohne-ruestung-leben.de/nachrichten/article/neue-ekd-friedensdenkschrift-2025-kritik-gerechter-friede-atomwaffen-pazifismus-744.html> [23.3.2026]
- Seidel, Stefan (2025). *Zeitenwende statt Entfeindung. Die Friedensdenkschrift der EKD vollzieht einen bemerkenswerten Kurswechsel weg von der Friedenslogik*, abrufbar unter <https://zeitzeichen.net/node/12202> [23.3.2026].

Sigena, Astrid (2025a). Neue deutsche Gotteskrieger. EKD stellt Orwellsche Friedensdenkschrift vor, abrufbar unter <https://rtdefree.online/inland/261674-neue-deutsche-gotteskrieger-ekd-stellt-orwellsche-friedensdenkschrift-vor/> [23.3.2026].

Sigena, Astrid (2025b). Kriegstüchtigkeit gottgewollt? Die religiöse Verbrämung der deutschen Aufrüstung, abrufbar unter <https://rtdefree.online/inland/255519-kriegstuechtigkeit-gottgewollt-religiose-verbraemung-deutschen-deutschen-aufruestung/> [23.3.2026].

Solidarische Kirche im Rheinland (2025). Friedensfähig statt kriegstüchtig! Stellungnahme zur EKD-, 'Friedensdenkschrift', 3.12.2025, abrufbar unter <https://solidarischekirche.de/wp-content/uploads/2026/01/Stellungnahme-SoKi-zur-Friedensdenkschrift-der-EKD-2025.pdf> [23.3.2026].

Straßburg, Klaus (2025). Die neue Friedensdenkschrift der EKD – Analyse und Kritik. Die Evangelische Kirche im Taumel zwischen Friedens- und Sicherheitslogik, 14.11.2025, abrufbar unter <https://christseinverstehen.de/blog/?die-neue-friedensdenkschrift-der-ekd---analyse-und-kritik> [23.3.2026].

Taubert, Lutz (2026): Zu viel Anpassung, zu wenig Mut. Ein Kommentar, in: Arbeitskreis Evangelische Erneuerung: b+k. Berichte und Kommentare Heft 1/2026, 9–10.

Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2025). Leipzig: EVA.

Prof. Dr. Reiner Anselm

Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik

Evangelisch-Theologische Fakultät der LMU München

Geschwister-Scholl-Platz 1

80539 München

reiner.anselm(at)lmu(de)de

<https://www.evtheol.lmu.de/de/die-fakultaet/lehrstuehle/lehrstuhl-systematische-theologie-i/>

ORCID 0000-0003-4472-8303