

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	27 (1980)
Heft:	1-2
Artikel:	Frieden wagen : für eine Mobil-Machung der Herzen
Autor:	Friedli, Richard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760970

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RICHARD FRIEDLI

Frieden wagen

Für eine Mobil-Machung der Herzen

*Frieden ist allzeit in Gott
denn Gott, der ist der Friede;
Friede kann nicht zerstört werden,
Unfriede aber wird zerstört.*

BRUDER KLAUS
Brief an den Rat von Bern, 1482

Das missionstheologische Gespräch hat in der ökumenischen Bewegung zu einer weitgehenden Übereinstimmung geführt, daß die Kirche von ihrer Sendung her verstanden werden muß, und nicht die Kirche die Mission bestimmt. Die missionarische Situation entscheidet über den entsprechenden, kontextgerechten Lebensstil in den kirchlichen Gemeinschaften. In diesem Zusammenhang ist das Schlagwort «Die Welt gibt die Tagesordnung» für die Theologie der missionarischen Existenz und der missionarischen Gemeinde so selbstverständlich geworden, daß die konfessionellen Grenzen weitgehend relativiert werden.

Die ökumenische Bewegung ist ehemals in den konfessionell gespaltenen christlichen Missionen geweckt worden. Die eine Mission Gottes bringt jetzt die Ökumene an ihr Ziel: «Der Geist des Herrn ... hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu trösten ...» (Lk 4,18 aus Jes 61,1-2). Dieses Ziel der Missio Dei wird von J. C. Hoekendijk (1912-1975), der im ökumenischen Rat der Kirchen einen prägenden Einfluß auf das Kirchen- und Evangelisationsmodell gehabt hat, als «Schalomatisierung des gesamten Lebens» zusammengefaßt.

Ein Zeichen dafür, daß sich auch in der Kirche das ökumenische Bewußtsein um diese eine und selbe Dynamik der gottbezogenen Sendung, die sich in Predigt, menschlicher Entwicklung und umfassender Friedensarbeit durchsetzt, ist die von den Protestant en und Katholiken gemeinsam vorbereitete und getragene Bewußtseinsbildung während der Fastenzeit. Das ist Grund genug, das für die Thematik von 1981 «Selig sind die Friedensstifter» vorgelegte Grundsatzpapier in dieser Festgabe an meinen Mitbruder, Lehrer und Mitdozenten HEINRICH STIRNIMANN im Vorabdruck und in erweiterter Form erscheinen zu lassen.

R. FRIEDLI

Für Menschen, die den Zweiten Weltkrieg erlebt haben, hat das Wort «Friede» etwas mit Krieg zu tun. «Friede» bedeutet ihnen vor allem und zuerst: «Nie mehr Krieg!» Für jene Generation von Frauen und Männern hingegen, die vielleicht keine Waffen-Kriege mitgemacht hat, die aber die zerstörerischen Folgen dieser Auseinandersetzungen wahrnimmt, ist erst dann *in einem positiven Sinne Friede*, wenn alle Formen von angst- und gewaltfördernden Mechanismen gestoppt sind. Der Ruf nach Friede ist für sie nicht mehr *bloß etwas Negatives*, ein Zustand von Nicht-mehr-Krieg, sondern weist auf etwas menschlich viel Umfassenderes als das «Schweigen der Kanonen» hin. Die Abwesenheit von Krieg kann ja gewaltsam erzwungen und polizeilich durch Angst, ein Klima der Verleumdung oder durch Verdächtigungen, Rufmord, Ausnahmezustand und Diktatur aufrechterhalten werden¹.

Irgendwie ahnen wir deshalb, daß Friede mit den internationalen Abkommen zur Waffen- und Rüstungskontrolle solange nicht verwirklicht ist, als Haß, Neid und Feindbilder nicht abgerüstet, und solange die an der Industrie des Krieges interessierten Kreise nicht entlarvt sind². Für diese Gruppe von Friedens-Suchern ist deshalb die Demobi-

¹ Hier und in der folgenden Darstellung des *Friedensbegriffs* und der Aufgabe der *Friedensforschung* stützen wir uns – implizit oder explizit – auf die Analysen von J. GALTUNG: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung (rororo aktuell 1877), Reinbek bei Hamburg 1975, und DERS.: Friedensforschung, in: E. KIPPENDORF (Hg.), Friedensforschung (Neue Wissenschaftliche Bibliothek), Köln-Berlin 1970, 519–536. Zur gesamten Friedensdiskussion vgl. auch: M. FUNKE (Hg.), Friedensforschung – Entscheidungshilfe gegen Gewalt, München 1975; D. SENGHAAS (Hg.), Kritische Friedensforschung (Suhrkamp 478), Frankfurt a. M. 1975; F.-M. SCHMOLZ (Hg.), Christlicher Friedensbegriff und europäische Friedensordnung, München 1977.

² Damit ist die Diskussion um die verschiedenen *Formen von Gewalt* (inten-

lisierung der Armeen bloß ein minimaler Beitrag an die Mobilmachung der Herzen. Ja noch mehr: diese Mobil-Machung für den Frieden ermöglicht erst die Demobilisierung der Soldaten.

Da es also beim Frieden-Machen um weit mehr geht als die militär-strategischen Anliegen einer Friedens-Sicherung durch Waffen, gebrauchen wir für diesen Zielwert oft das biblische Wort «*Schalom*». Dieser zu einem Modewort verharmloste Schalom-Ruf ist ein Kontrastbegriff. Denn was wir im Alltag erfahren, das ist nicht Frieden und Schalom, sondern Angst, Not und Gewalt – mit einem Wort: *Friedlosigkeit*.

Schalom ist also eine Erfahrung, die wir in seiner Abwesenheit erahnen. Denn das, was die Menschen in der Welt vor allem erleben, ist ja Krieg, Kranksein, Hungersnot, Flüchtlingsschicksal, Verfolgungsangst und Ausgebeutetwerden. Gerade in diesen Nöten hoffen aber Kinder, Männer und Frauen überall in der Welt – aber vor allem in den entwicklungsgemhemmten Gebieten – auf etwas Zeit zum Aufatmen, auf gesundheitsfördernde Lebensbedingungen, auf etwas weniger Konflikte und Aggressionen, auf etwas mehr Nahrung und Gerechtigkeit – kurz: auf die Anzeichen des wachsenden Friedens, auf das Ankommen des Schalom in ihrem Leben. Sie hoffen auf die Einwurzelung der messianischen Zusage in unserem Alltag³:

*Das Volk, das in der Finsternis wandelt, sieht ein großes Licht. Die im Lande des Dunkels wohnen, über ihnen strahlt ein Licht auf ...
Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn uns gegeben ... und er wird genannt: Friedensfürst (Is 9,1–7, vgl. Mich 4,1–8, Zach 9,9–12).*

diente und nicht-intendierte, physische und psychische, direkte und indirekte) und besonders um die Möglichkeit von *struktureller Gewalt* angedeutet. Vgl. dazu (neben Anm. 1): M. FRIED, M. HARRIS, R. MURPHY (Hg.), *Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts (Conditio humana)*, Stuttgart 1971; D. SENGHAAS, *Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit* (Fischer Taschenbuch 6157), Frankfurt a. M. 1972; C. WULF (Hg.), *Kritische Friedensforschung* (Suhrkamp 661), Frankfurt a. M. 1973. – Moraltheologisch findet sich dieses Thema «Gewaltsituation» wieder in der Auseinandersetzung um die Möglichkeit von *struktureller Sünde*, von gesellschaftlichen Lebensformen, die als «*häretische Strukturen*» einzustufen sind: K.-M. BECKMANN (Hg.), *Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung*, Gütersloh 1969; P. LÉVY, *Une paix pour notre temps*, Gembloux/Belgique 1975. – Die asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen *Befreiungstheologen* arbeiten im Kontext struktureller Gewalt und institutionalisierter Sünde.

³ Zum šalôm in den messianischen Weissagungen: H. H. SCHMID, «*Frieden*» im Alten Orient und im Alten Testament, (Stuttgarter Bibelstudien 51) Stuttgart 1971, 73–79.

I. SCHALOM – DAS HERZ DER BIBLISCHEN HOFFNUNG

Gerade dieser Alltag ist im semitisch-arabischen Milieu⁴ einer der wichtigsten Gebrauchsorte für das Wort «Schalom»: eine Grußformel. Es ist eine Frage bei der Begegnung mit andern Menschen: «Schalom?» – Wie geht es dir? – Bist du heil? – Bist du ganz? Auch Jesus hat die Jünger, seine Mitarbeiter und Freunde, so begrüßt: «Schalom sei mit euch» (Lk 24,36; Jo 20,20–21).

Schalom wird also *in der Begegnung mit Menschen*, die sich füreinander interessieren, erfahren – ohne dieses Interesse wäre ja die Frage nach dem Ergehen und nach dem Frieden reine Scheinheiligkeit. Schalom ist somit nicht zuerst eine Beschreibung der Wirklichkeit, die sich zwischen Nationen (die z. B. nicht mehr im Krieg sind) abspielt. Schalom ist auch nicht eine Art von innerlichem «Seelen-Frieden». Schalom geschieht vielmehr zwischen Menschen, die bereit sind, beim Grüßen mit der Frage anzudeuten, daß sie sich gegenseitig verantwortlich fühlen.

Friede ist deshalb auch *nicht in einer gesichtslosen Gesellschaft*, unter verängstigten Menschen oder unter fanatisierten Massen möglich⁵. Friede ereignet sich vielmehr dann, wenn alle – auch die Randgruppen (jene gesellschaftlichen Schichten, die in der biblischen Überlieferung mit der Lebenssituation der Witwen, Waisen und Fremden umschrieben

⁴ Vgl. C. WESTERMANN, Der Frieden (Schalom) im Alten Testament, in: G. PICHT und E. E. TÖDT (Hg.), Studien zur Friedensforschung (Bd. 1), Stuttgart-München 1969, 144–177; H. SCHMIDT, Frieden (Themen der Theologie 3), Stuttgart-Berlin 1969; H. P. SCHMIDT, Schalom: die hebräisch-christliche Provokation, in: H.-E. BAHR (Hg.), Weltfrieden und Revolution in politischer und theologischer Perspektive (Fischer-Taschenbuch 1102), Frankfurt a. M. 1970, 131–167; H. H. SCHMID, Šalôm. «Frieden» im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart 1971. – In all diesen Beiträgen wird «Schalom» vor allem mit «Wohlergehen, Gedeihen, Glück» in den sozialen, familiären, politischen, rechtlichen, individualpsychologischen und theologischen Dimensionen von «Ganzheit» gedeutet. Der Wurzel šlm liegt die Vorstellung von «Genugtuung haben» zugrunde, welches dann auch auf die Vorstellung von «Vergeltung» hinweist. Vgl. zu dieser Diskussion der Etymologie und der Bedeutung von šlm den Artikel סְלָמָן šlm genug haben in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 2, München 1976 (Hg. von E. JENNI und C. WESTERMANN), 920–936 (G. GERLEMAN).

⁵ Zum «šalôm» als Gruß: SCHMID, «Frieden» im Alten Orient, 47–53 (mit biblischen Referenzen). WESTERMANN (Der Frieden im Alten Testament, 154) hebt hervor, wie der in der Begegnung erfahrene Schalom, im strengen Sinn in der Masse sich nicht finden kann, da er ja gegenseitige Verantwortung, zwischenmenschliches Vertrauen und Erfahrung von Geborgenheit einschließe.

werden) – auf Rechtschutz, Gemeinschaft und genug Nahrung zählen können. Wenn keine solchen Notstände herrschen, dann ist Friede:

*Die Huld und die Treue treffen sich,
Die Gerechtigkeit und die Friedensfülle küsself sich.
Die Treue sproßt aus der Erde hervor,
und die Gerechtigkeit neigt sich vom Himmel herab.
Ja, Jahwe spendet das Gute,
und unser Land gibt seinen Ertrag (Ps 85,11–13) ⁶.*

In äußerster Dichte werden in diesem verheißungsvollen Lied die gesellschaftlichen Koordinaten angegeben, in denen das *Ganz-Sein* und *Ganz-Werden* des von Gott zugesprochenen Schalom einbeschrieben werden müssen. Friedensarbeit ereignet sich immer dann, wenn gebrochene Gemeinschaften wieder intakt werden, wenn körperliche und psychische Organismen Wohlsein erlangen, wenn wirtschaftliche Sicherheit für alle Menschen garantiert ist, wenn keine rechtliche Willkür die Spirale von befreiender und repressiver Gewalt aktiviert ⁷.

II. UNSERE SENDUNG ALS BAULEUTE AM FRIEDEN

Wir wissen, daß es nicht leicht ist, jedem Menschen in unseren individuellen und gesellschaftlichen Konfliktfeldern mit jener verantwortungsvollen Offenheit zu begegnen, wie es der Friedensgruß – die Frage nach dem Frieden! – andeutet ⁸. Wir haben auch genug Erfahrung

⁶ Kommentare zu Ps 85: A. DEISSLER, Die Psalmen. Kleinkommentar zur heiligen Schrift, Bd. 2, Düsseldorf 1964, 162–167; H. J. KRAUS, Psalmen (Bibelkommentare XV/2), Neukirchen 1961, 588–594.

⁷ Zur weiteren Verarbeitung dieser Zusammenhänge von *Liebe und Gerechtigkeit in gewalt- und aggressionsgeladenem Milieu*: J. FERGUSON, The Politics of Love: The New Testament Non-Violent Revolution, Cambridge o. J.; N. LOHFINK/R. PESCH, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978; R. SCHWAGER, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978.

⁸ Die Grundimpulse zu diesem Thema «*Bauleute am Frieden*» sind ausführlich dargelegt im verabschiedeten Text der Sachkommission 10 an der Synode 72 der Diözese Basel: Weltweites Christsein: Die Verantwortung der Kirche in der Schweiz für Frieden, Entwicklung und Mission, 1974, SS. 1–11 (Kommissionsbericht), SS. 14–23 (Entscheidungen und Empfehlungen zu «Entwicklung und Frieden»).

damit, daß Friedensarbeit nicht ausschließlich vom guten Willen des Einzelnen abhängt. Oft verzweifeln wir fast, weil in unseren gewaltgefüllten Lebens-, Wohn- und Arbeitsbedingungen die Wege zum «Frieden für alle» nicht zu finden sind.

1. Nicht resignieren ...

Als Gläubige versuchen wir aber dennoch, in der Auseinandersetzung mit diesen gesellschaftlichen Konfliktherden, die *in die Strukturen unseres schweizerischen und internationalen Beziehungsnetzes eingeschrieben* sind (z.B. Fabrikation und Handel mit Waffen, rassistische Diskriminierung am Arbeitsplatz, Verarmung der Dritten Welt und Bankgeheimnis, Dienstverweigerer aus Gewissensnot, Gewaltszenen am Fernsehen, Vereinsamung und Selbstmordrisiko, Aggressivität unter Familienmitgliedern usw.) nicht zu resignieren, sondern uns an jene Garantie zu klammern, die Jesus Christus unserem Kampf gegen Gewalt, Not und Angst mitgegeben hat: «*Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen*» (Mt 5,9).

Diese Seligpreisung für Bauleute am Frieden ist nicht ein schönrednerischer Appell. Sie ist begründet in der Osterbotschaft des bereits gewirkten Schalom:

Jetzt aber, in Christus Jesus, seid ihr, die ihr einst ferne wart, nahe gekommen in dem Blute Christi. Denn er ist unser Friede, der ... die Scheidewand des Zaunes, die Feindschaft, gebrochen hat in seinem Fleische ... dadurch, daß er Frieden stiftete, um nun die beiden in einem Leibe zu versöhnen durch das Kreuz, nachdem er durch dieses die Feindschaft getötet hatte (Eph 2,13–16) ⁹.

2. ... wegen Jesus Christus

Diese neue Wirklichkeit der *Versöhnung* ist dem Christus-Gläubigen gegeben und anvertraut ¹⁰. Er ist von seiner Verlorenheit, Verlassenheit und Todverfallenheit befreit und muß durch seine *Versöhnlichkeit* in der

⁹ Zur neutestamentlichen Friedens-Begrifflichkeit und ihrer Wirkungsgeschichte: P. STUHLMACHER, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: W. HUBER (Hg.), Historische Beiträge zur Friedensforschung (Studien zur Friedensforschung 4), Stuttgart-München 1970, 21–69.

¹⁰ Zur Umsetzung dieser Friedens-Spiritualität, die sich christologisch begrün-

realen Umwelt seine Gottes-Sohnschaft aufscheinen lassen. Aktive Gewaltfreiheit ist deshalb für die «Söhne Gottes» nicht eine Option, sondern eine Verpflichtung:

Da wir nun aus Glauben gerechtgesprochen worden sind, halten wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus ... Aber nicht nur das, sondern wir rühmen uns auch der Trübsal, da wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung (Röm 5,1–5) ¹¹.

Und diese Verpflichtung ist nicht nur für innergemeinschaftliche Belange das Verhaltensmodell, sondern prägt auch den christlichen Lebensstil im Umgang mit «Feinden». Die Nähe des Reiches Gottes betrifft ja grundsätzlich jeden Menschen. Jesus Christus hat im Hauptmann von Kapharnaum z.B. auch dem militärischen, machtpolitischen Feind das Reich Gottes zugesagt (Mt 8,10–13, vgl. auch das grenzüberschreitende Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10,25–37).

3. Mission als «Hoffnung in Aktion»

Dieser Mut, kompromißlos jede Form von privater und öffentlicher Aggressionsbereitschaft und die Bevorzugung des Krieges als Mittel zur Lösung von Weltproblemen zu vermindern und methodisch immer wieder gewaltfreie Formen des Protests und Versöhnungs-Strategien zu suchen, ist etwas Wesentliches von dem, was «Mission», Auftrag und Sendung der Kirche, ist. «Mission» ist in diesem Zusammenhang der Erziehung zum Frieden eine Hilfe zur Menschwerdung. Der «Missionsauftrag» von Jesus

det, in die Technik der gewaltfreien Friedenspraxis: J.-M. MULLER, Gewaltlos. Ein Appell, Luzern-München 1971 (übersetzt von: L'Évangile de la non-violence, Paris 1971); J.-M. MULLER, Stratégie de l'action non-violente, Paris 1972; GOSS-MAYR H., Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung, Wien 1978³.

¹¹ Dieser notwendige Übergang von der wesentlichen Versöhnung zur aktionsnahen Versöhnlichkeit ist bereits durch die Verschiebungen in der Textüberlieferung von Röm 5,1 ablesbar: «Da wir nun aus dem Glauben gerechtgesprochen worden sind, halten wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus». Dieses «halten wir Frieden» kann indikativisch (*εχομεν*) oder kohortativ (*εχωμεν*) vers tandem werden. Der Indikativ deutet auf eine Wesenheit (ontologisch) im Christsein hin: Frieden und Versöhnung ist gewirkt. Der Kohortativ ist eine ethische Aufforderung: der Auftrag, für die Versöhnung zu arbeiten, versöhnlich zu wirken. Vgl. zu dieser Diskussion: STUHLMACHER, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament, 33–37.

Christus (Mt 28,19) lädt ja zu seiner Nachfolge und Jüngerschaft ein. Er trägt auf, alle Gemeinschaften¹² das «zu lehren, was ich euch befohlen habe». So ist *Jesus Christus auch die Richtschnur* für unsere Verhaltensweise in der Schalom-Arbeit: *Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die Welt gesandt* (Joh 17,18) und: *Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, daß auch ihr einander lieben sollt* (Joh 13,34).

Missionarische Existenz bedeutet dann, unter uns und in der Welt so mit dem Leben beschäftigt zu sein, daß im Horizont von Schalom Leben, Gerechtigkeit und Reich Gottes um uns herum zu stehen kommen¹³. *Wir wären falsche Propheten*, wenn wir einen leeren und kompromißlerischen Friedens-Ruf verbreiten würden (Jer 6,14). Unsere Gemeinden werden vielmehr in der hoffnungsvollen Perspektive des Schalom dann prophetisch, wenn sie kritisch so in den Lauf der Dinge eingreifen, daß Menschen wieder menschlich und ohne Maske leben dürfen. *Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person* (Röm 2,11)¹⁴.

¹² J. C. HOEKENDIJK (Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, Theologische Bücherei 35, München 1967, 310) schließt die Diskussion um das «*Missionsobjekt*», welches in Mt 28,19 ($\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \tau\alpha\ \xi\theta\nu\eta$) angesprochen ist («Volk», «Nation»?), mit der Feststellung: «Ich glaube, das ist der Kern des Problems: möglichst präzise Identifizierung der jeweiligen Gemeinschaft (ich sage jetzt lieber: das Netzwerk der Institutionen), in der sich der Mensch konkret befindet.» – Der Adressat der Botschaft ist deshalb jede Gemeinschaft, in der Heil noch nicht verwirklicht ist. Missionarische Situationen finden sich so nicht mehr – ausschließlich geographisch verstanden – in der «Dritten Welt», sondern soziologisch überall dort, wo Schalom noch nicht verwirklicht ist (z.B. psychiatrische Klinik, Entwicklungsland, Waffenindustrie, Religionen der Welt, Polizeistaat, Ausbeutung, persönliche und strukturelle Sünde, Scheidungsschock usw.).

¹³ HOEKENDIJK (op. cit., 347) umschreibt die *Missio Dei* als «*Schalomatisierung des gesamten Lebens*». Das bedeutet für ihn: «... so mit dem Leben beschäftigt, in ihm engagiert zu sein, mit schmutzigen Händen (...), daß diese drei Horizonte der Hoffnung (Leben, Gerechtigkeit, Reich Gottes) um uns herum zu stehen kommen. Ich möchte das den ‘messianischen Lebensstil’ nennen, mit diesem charakteristischen Ineinander von Ungeduld (‘er kann nicht so lange ausbleiben’) und Geduld (‘aber er kommt’). Wenn wir nach einem Modell suchen, werden wir auf den Gottesknecht des Deuterojesaja und auf Philipper 2,5–11 hören müssen. Vor Jahren schon wurde dieses Lebensmodell (und also missionarische Modell!) in fünf Kernworte zusammengefaßt: Erwählung (zu) – Dienst – Zeugnis – Selbstidentifikation – Leiden. Und das alles steht in der hoffnungsvollen Perspektive des Schalom.»

¹⁴ Vgl. in Apg 10,26 die Antwort des Petrus an den heidnischen Hauptmann: «*Steh auf! auch ich bin nur ein Mensch*», und die Feststellung von Petrus, die für die Mission der Kirche so entscheidend werden soll (v. 34–35): «*In Wahrheit werde ich inne, daß Gott nicht die Person ansieht, sondern daß in jedem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm willkommen ist.*»

Durch die so anvisierte Dialogfähigkeit zwischen Einheimischen und Fremden, zwischen Weißen und Schwarzen, zwischen Arbeitern und Unternehmern oder zwischen Menschen in Europa und Menschen in der Dritten Welt ereignet sich die Kirche in der Welt. Denn *Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und bestellt, damit sie allen und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser Einheit sei* (2. Vatikanisches Konzil, 1964, über die Kirche, 9). Das ist die Sendung, die Jesus von seinem Vater erhalten hat und an uns weitergibt: das Aufrichten von Frieden unter den Menschen (Jo 14,27).

4. Eine risikoreiche Aufgabe

Diese Friedens-Mission ist eine risikoreiche Aufgabe. Denn der eigentliche Friede-Schalom erschöpft sich weder im Alten noch im Neuen Testament in der Befriedigung beunruhigter Herzen und gequälter Gewissen, er beteiligt die Christusglaubenden vielmehr an dem geschichtlichen, öffentlichen und *politischen Alltag*. Die Liebe und der Versöhnungsauftrag betreffen nicht bloß die *private Sphäre*. Almosen vertiefen z.B. ja oft nur noch die grundlegende Ungleichheit zwischen den Menschen. Verkündigung des Evangeliums, strukturelle Entwicklungsarbeit, Einsatz für die Achtung jedes Menschen und Friedensforschung sind so verschiedene Dimensionen der einen Dynamik der Hoffnung – der einen Mission¹⁵.

Dieser Auftrag erfordert die Fähigkeit, mit eigenen Aggressionen umzugehen und Konfliktsituationen nicht nur zu analysieren, sondern auch abzubauen. Ohne die entscheidende Zusammenarbeit von verschiedenen *Fachkompetenzen* (Psychologie, Soziologie, Rechtswissenschaft, Sozialethik, Vorurteilsforschung, soziale Therapie usw.)¹⁶ kann die

¹⁵ Zu dieser einen und selben Dynamik des Hoffens, welche hier als Inhalt von Mission erscheint: vgl. Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1967.

¹⁶ Zu dieser Friedensarbeit und *Friedensforschung in ihren interdisziplinären, multidisziplinären und transdisziplinären Phasen*: GALTUNG, Strukturelle Gewalt, 37–41; zu den verschiedenen betroffenen *Disziplinen* (Politische Wissenschaft, internationale Beziehungen, Soziologie, Wirtschaftswissenschaften, Sozialpsychologie, Geschichte, Völkerrecht, Psychologie, Militärwissenschaft, Biologie, Demographie, Geographie): GALTUNG, Friedensforschung, 520. – Unter den mit Friedens-

prophetisch-christliche Konfrontation mit den «Gewalten und Mächten» (Eph 6,11–12), die sich des Menschen in seinen physischen, gesellschaftlichen und politischen Sphären der Friedens- und Schalomsuche bemächtigen wollen¹⁷, nicht für alle Konfliktpartner erfolgversprechend durchgestanden werden¹⁸.

Wie risikoreich dieser Auftrag als Bauleute des Friedens ist, zeigt das Leben von Jesus Christus, der in einem solchen Kampf den Kreuzestod gestorben ist – für uns. Die Hoffnung hat aber gesiegt. Und getragen von dieser inneren Kraft des Auferstandenen stehen wir deshalb weiterhin in dieser Mission für den Frieden: «*Dies habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst. Aber seid getrost: ich habe die Welt überwunden*» (Jo 16,33). Eine Gleichsetzung von Gottes Frieden und von weltlichen Friedensorganisationen ist in einem solchen Kontext des Leidens und des Scheiterns im Tod am Kreuz auf keinen Fall zutreffend. Das Bemühen um den Frieden bleibt ja immer im Rahmen der vorläufigen Welt, wo auch beim Verwirklichen von Frieden Schuld und Sünde übernommen werden muß. Aus diesem Grunde bleibt auch der Erfolg von Friedensbemühungen vorläufig – und der Mißerfolg ist noch kein Beweis für die Abwesenheit Gottes. Das gibt dem Christen Kraft für die Friedenspraxis – nimmt aber auch die Friedensillusionen¹⁹.

forschung beschäftigten wissenschaftlichen Disziplinen figuriert in dieser in den 60er Jahren gemachten Untersuchung der friedensforschenden Institutionen weder Theologie noch Religionswissenschaft! Inzwischen wird der religiösen Mentalität als Faktor der Friedensarbeit mehr Bedeutung geschenkt. Vgl. in diesem Kontext: J. GALTUNG, Social Cosmology and the Concept of Peace, Oslo-Geneva 1978.

¹⁷ In der neutestamentlichen Überlieferung wird das *diffuse Phänomen, das den Menschen intensiv bedrängt*, ohne direkt erfaßbar zu sein, verschieden benannt: unpersönlich (Mächte, Gewalten, Kräfte, Herrschaften, Throne, Namen) und persönlich (Weltherrscher, Herren, Geister, Satan, Teufel, Herrscher der Herrschaft der Luft). Diese Gewalten bemächtigen sich aller Bezirke und Schichten des Menschen: körperlich-geistige Krankheiten wie politisch-gesellschaftliche Verhältnisse. Vgl. H. SCHLIER, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 3), Freiburg i. Br. 1959.

¹⁸ Schalom und Befreiung sollen sowohl für die Unterdrückten als auch für die Unterdrücker möglich werden. Vgl. dazu (stellvertretend für andere Befreiungstheologien): D. M. B. TUTU, Versöhnung ist unteilbar. Interpretationen biblischer Texte zur Schwarzen Theologie, Wuppertal 1977.

¹⁹ Vgl. dazu das Schlußkapitel «Gottes Frieden und Weltfrieden» in: H. H. SCHMID, Frieden ohne Illusionen, Zürich 1971 und bes. S. 62: «Die wahre Zukunft und das wahre Heil des Menschen sind noch nicht gegeben, wenn uns die Realisierung des Weltfriedens gelingt, und die wahre Zukunft und das wahre Heil des Menschen sind noch nicht verloren, wenn uns auf diesem Weg der letzte Erfolg versagt bleibt müßte. Das gibt den Mut zu entschlossenem und tatkräftigem Einsatz für den Frieden – mit Optimismus, doch ohne Illusionen.»

III. ERHÖHTE GEWALTBEREITSCHAFT BEI KIRCHENGÄNGERN?

Die Friedensarbeit sollte deshalb *nichts Hektisches* und proselytisch Aggressives an sich haben. Sie ist auch nicht das Privileg von Gläubigen. Denn unser christlicher Anspruch (in Liturgie und Katechese proklamiert), mehr als eine Einladung zum Frieden zu sein und aktiv am Aufbau einer harmonischeren Welt mitzuwirken, wird durch *eingehende Untersuchungen über die Einstellungen und Verhaltensweisen von Christen und Nichtchristen* zu gesellschaftlichen Problemen wenn vielleicht nicht ganz widerlegt, so doch ernstlich in Frage gestellt²⁰.

Bei diesen *Befragungen* ging es um Probleme wie: Vertretbarkeit militärischer Ausbildung, Akzeptieren von Atomwaffen, Meinung zur Todesstrafe, Geldbeiträge für Weltbürgerschaft, Forderung eines Friedensforschungsinstituts. Parallel zu diesen Einstellungsuntersuchungen über konkrete gesellschaftliche Situationen wurden die Befragten eingeladen, sich auf einer mitgegebenen Selbsteinschätzungs-Skala, die von «strenggläubig» über «regelmäßiger Kirchengänger» bis zu «religionslos» in über ein Dutzend Möglichkeiten aufgefächert war, einzurordnen.

Das *Ergebnis* dieser Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre in Deutschland, Kanada und den Vereinigten Staaten unter der gesamten Bevölkerung und unter den verschiedenen Eliten (wie kirchliche Amtsträger, Wirtschafts- und Arbeiterführer, Universitätsstudenten usw.) durchgeführten dreizehn Ermittlungen steht in einem verblüffenden Gegensatz zur Liebes- und Friedensbotschaft des Christentums: *Christen sind kriegsbereiter in ihren Ansichten als Nichtchristen*, die dogmatischen Christen sind strenger zu strafen bereit als die weniger dogmatischen, Katholiken wünschen Kernwaffen mehr als Protestanten und Protestant-

²⁰ Diese Untersuchungen sind dargestellt und kommentiert in: W. HUBER und G. LIEDKE (Hg.), Christentum und Militarismus (Studien zur Friedensforschung 13), Stuttgart-München 1974. Zum Problemkreis «Frieden-Religionen» vgl.: R. H. BAINTON, Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation, New York 1960; J. FERGUSON, War and Peace in the World's Religions, London 1977; E. J. M. KROKER (Hg.), Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft, Stuttgart 1976. – Die hier zusammengefaßten Untersuchungen stützen sich auf den Bericht von Elbert W. RUSSEL, Christentum und Militarismus, in: HUBER-LIEDKE, Christentum und Militarismus, 21–109 (vgl. auch 103–109 die ausführliche Bibliographie).

ten mehr als Glaubenslose. Unter allen Gruppen, die erfaßt wurden, zeigten die Kirchgänger eine stärkere Tendenz, in der militärischen Macht ein Mittel zur Konfliktlösung zu sehen als die Nicht-Kirchgänger. Die entschiedenen Anhänger religiöser Einstellungen sind weniger an Weltgemeinschaft interessiert als die sich als unreligiös Einstufenden²¹.

Es ist hier nicht der Ort, die *Gründe für dieses Krankenbild* zu diskutieren²². Es scheint aber empirisch erwiesen zu sein, daß Christen oft eine Verhaltensform haben, deren Dimensionen mit Strenge, Durchsetzen von Ordnung, Neigung zum Unterdrücken («man muß dem Bösen widerstehen»), Furcht vor Konflikten, autoritäre Einstellung und Zensurbereitschaft charakterisiert werden können. Wenn wir solche Feststellungen ernstnehmen wollen, so wird der Friedensappell kirchlicher Gemeinschaften erst dann glaubwürdig, wenn jede dieser Gemeinschaften selbstkritisch und konkret bußwillig wird und ihre lehrmäßigen Vorurteile, moralischen Aggressionspotentiale und hierarchischen Autoritätsmißbräuche sieht, untersucht und vermindert.

IV. EVANGELIUMSGEMÄSSE FRIEDENSMETHODEN

Erst dieser Prozeß der Entspannung und der Befreiung aus dem Streß erlaubt es den Christen, ein *Klima des Vertrauens* mitzugestalten, um die lokalen und weltweiten Gewalt-, Not- und Angstprobleme zu

²¹ Solche und ähnliche Zusammenhänge haben die *3. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (Princeton/USA, Ende August-Beginn Sept. 1979), an der 338 Vertreter aus dem Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Jainismus, Judentum, Konfuzianismus, Islam, Shintoismus, Sikhismus, Zoroasterismus und anderen Religionen teilgenommen haben, bewogen, ihre Schlußerklärung mit folgendem Bekenntnis zu beginnen: «Wir können nicht leugnen:

- die Praxis unserer religiösen Gemeinden bedeutet oft eine trennende Kraft in dieser Welt,
- sehr oft passen wir uns den Mächten dieser Welt an, selbst wenn sie unrecht tun – statt diesen Mächten das Wort der Lehren unserer Religionen entgegenzustellen,
- wir haben nicht genug getan als Diener und Fürsprecher der leidenden und ausgebeuteten Menschen,
- wir taten zu wenig, um interreligiöses Verständnis und Gemeinschaftssinn aufzubauen untereinander, auf lokaler Ebene, wo Vorurteile sehr stark sind ...» Vgl. *Findings WCRP III*, New York 1980, 2.

²² RUSSEL (in: HUBER-LIEDKE, op. cit., 74–103) verankert diesen Verhaltenskomplex der autoritären Strenge in einem entsprechenden *Gottesbild* und in einer Lehre von der bloß «bedingten Liebe» (Liebe unter der Bedingung des Gottes-Gehorsams, Liebe unter der Bedingung der Bekehrung usw.), die bereits im AT und NT gegeben seien. Im gleichen Sammelband (185–203) reagiert G. LIEDKE auf dieses Interpretationsmodell: *Gottes Liebe – bedingt oder unbedingt?*

verringern. Haben wir neben dieser moralischen Aufforderung zur Friedensbereitschaft aber auch *technische und methodische* Vorgehensweisen anzubieten? ²³

Drei Leitbilder können hier vielleicht angegeben werden:

1. Immer wieder selbst die Initiative ergreifen

Jesus weist darauf hin, daß wir sogar bei denjenigen Konfliktsituationen, in denen wir wissen, daß der «andere» der Schuldige ist, immer wieder neu und zuerst die Initiative ergreifen müssen:

Wenn du nun deine Opfergabe zum Altar bringst und dort eingedenkt, darfst du nicht darüber reden, daß dein Bruder etwas wider dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und bring deine Gabe dar!» (Mt 5,23–24).

Denn: Wer schuldlos ist, werfe den ersten Stein (Jo 8,7).

Was bedeutet es, selber die Initiative wieder zu ergreifen, wenn sich z. B. wegen des beruflichen Konkurrenzkampfes, aus Geldnot oder aus zeitlicher Überbeanspruchung die Worte zwischen Mann und Frau *in der Ehe* nicht mehr finden? Mit welchen zeichenhaften Versöhnungsgesten können Mißverständnisse *zwischen Eltern und Kindern* abgebaut werden? Wie können (z. B. wegen liturgischen Fragen) zerstrittene *Gemeindemitglieder* miteinander auf den Bußweg gehen? ²⁵

2. Immer wieder eine Chance geben

Jeder Mensch ist von der erwähnten Verstrickung von Gnade und Schuld geprägt. Er lebt im Schnittpunkt von guten Anlagen und zerstörerischen Tendenzen. Deshalb muß jede zwischenmenschliche und

²³ Für diese Suche nach einer praktikablen und systematischen *Methode des gewaltfreien Sozialwandels* vgl.: T. EBERT, Gewaltfreier Aufstand. Alternativen zum Bürgerkrieg, Waldkirch 1978, und: V. COOVER e. a., Resource Manual for Living Revolution, Philadelphia/USA 1978.

²⁴ Vgl. H. BAST u. a., Gewalt gegen Kinder. Kindesmißhandlungen und ihre Ursachen (rororo 6934), Reinbek bei Hamburg 1978².

²⁵ Im Zusammenhang mit dem «Phänomen Ecône» vgl. dazu: J. BINER, Religionswandel in einem Walliser Alpental. Beobachtungen und Reflexionen eines Psychotherapeuten, in: G. STEPHENSON (Hg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, 138–151.

sogar jede zwischenstaatliche Begegnung von einem *grundsätzlich positiven Vorurteil* in den fremden Menschen, das diesem immer wieder die Initiative zurückgibt, geprägt sein. Das Wort «Verzeihung» bedeutet das – wenigstens in der Perspektive der Bergpredigt (Mt 7,1–5, vgl. auch 18,21–22).

Alte Formen der Friedensarbeit wie gemeinsames *Fasten*, solidarisches *Beten*, bewußtes *Auf-Schlaf-Verzichten* oder nachdenkliches *Wallfahren* könnten dazu helfen, dem verfeindeten Anderen die Chance zurückzugeben. Diese asketischen Übungen sind ja nicht zur scheinheiligen Selbstbestätigung da (Mt 6,1–17), sondern zur Klärung der eigenen Beweggründe, zur Läuterung unserer rechthaberischen Eigensucht, zur Abkehr von unserer Ich-Verblendung und zur radikalen Hingabe an den menschenfreundlichen Gott²⁶.

3. Rechthaben ist nicht das Kriterium

Der ausschlaggebende Gesichtspunkt ist somit nicht, das Recht auf seiner Seite zu haben und den anderen Menschen mit seinen Argumenten zu erschlagen, sondern positiv «aufbauend» in der Gemeinschaft zu leben:

Lasset uns nun nicht mehr einander richten, sondern das haltet vielmehr für recht, dem Bruder nicht Anstoß oder Verführung zu bereiten ... Also lasset uns nun nach dem trachten, was zum Frieden, und nach dem, was zur Erbauung untereinander dient! (Röm 14,13 und 19; vgl. 1 Kor 8,1–13).

Die letzten Entscheidungskriterien sind nicht in der Welt der Ideen zu suchen, sondern in der Welt der Personen. Denn die Wahrheit ist zwar hart wie ein Diamant, aber auch zart wie eine Blume.

Dieses prioritäre Kriterium des gemeinschaftsfördernden Verhaltens, vor dem *das rechthaberische Gebaren als wertlos* erscheint, läßt viele

²⁶ Zur außerkirchlichen und außerchristlichen Wirkkraft dieser asketischen und spirituellen Überlieferung und zu ihrer Hilfe für die eigene Entstressung und für die soziale Friedensarbeit, vgl. die Analyse der sog. «Jugendreligionen» und ihre Interpretation in: M. MILDENBERGER, Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch (Fischer-Taschenbuch 4208), Frankfurt a. M. 1979, ferner: Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – Eine Herausforderung, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975; H. Cox, Licht aus Asien. Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität, Stuttgart-Berlin 1978; F. KABERMANN, Die Jesus-Falle. Der sanfte Krieg der Sekten, Hamburg 1979.

Fragen aufscheinen, bei deren Beantwortung die Christen in Zusammenarbeit mit ihrer Umwelt friedensfördernd aktiv werden könnten:

Wie können Architekten haß- und streitfördernde Wohnbedingungen verbessern?

Wie können spannungs- und streßfördernde Schul-, Arbeits- und Lebensrhythmen so umorganisiert werden, daß nicht mehr nur die Auswege der Depression und der Selbsttötung bleiben? ²⁷

Wie können Gemeinden durch das Erstellen von Spielplätzen und durch ein Angebot von sinnvoller Freizeitgestaltung versöhnend wirken?

Mit welchen Angeboten kann die Überlastung mancher Mütter und Väter nachbarschaftlich getragen werden?

Welche juristische Schritte sind dringend zu unternehmen, um ausländische Christen als Vollmitglieder in unsere Gemeinden aufzunehmen?

Was bedeutet diskrete Gastlichkeit und aktive Toleranz gegenüber Flüchtlingen? ²⁸

Wie können Machtsgesucht und Tyrannie in Pfarrei-, Partei- und Armee-gremien entlarvt werden?

Mit welchen Maßnahmen können wir die materiellen und seelischen Sorgen der Angehörigen von gefangenen Mitmenschen oder von eingekerkerten Militärdienstverweigerern erleichtern?

In diesen und ähnlichen Fragen sind Verhaltensmodelle angesprochen, die vielleicht von nur männlich besetzten Hierarchien nicht gelöst werden können. *Die Einstellung für Verwundbarkeit*, Offenheit, Empfindsamkeit, Einfühlung, Mitleiden-Können und kompromißlosem Mut fehlen ihnen oft. Das friedensfördernde Einüben von echter *Mitarbeit zwischen Frauen und Männern* könnte in unseren Gemeinden die zwischenmenschlichen Beziehungen noch konkreter für Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit freiverden lassen. Das wäre ein kirchliches Angebot an die staatliche Öffentlichkeit. Denn was nützt es, Recht zu haben und die Wahrheit zu besitzen, wenn der Bruder und die Schwester, um derentwillen «Christus gestorben ist», dadurch ins Verderben kommen (1 Kor 8,11)?

²⁷ Vgl. A. HOLDeregger, Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse. Anthropologische Grundlagen, Freiburg 1977 (343–364: Bibliographie).

²⁸ Vgl. das von CARITAS-Schweiz veröffentlichte Merkblatt «Zur Religion der Indochina-Flüchtlinge» (Luzern 1980).

V. ZEICHENHAFTE PRAXIS VON FRIEDEN

Diese altchristlichen Wege der Friedenspraxis – Initiative erfassen, Chance geben, aufbauend wirken – bringen in Erinnerung, daß Friede nicht nur eine Art von innergemeinschaftlicher Verträglichkeit meint, sondern dem andersdenkenden Mitmenschen und Glaubensbruder beim Austragen von Konflikten aktive Toleranz entgegenbringen will. Die konkrete, kirchliche Gemeinschaft wird in einer solchen Perspektive zu einem verbindenden und verbindlichen *Ort, wo die Konflikte benannt werden*, und wo Frieden und Schalom machbar erscheinen, ansatzweise realisiert und als nachahmenswert angeboten werden. Das durch Christus eröffnete Versöhnsein will sich so durch den glaubenden Christen in den erneuerten mitmenschlichen Beziehungen der Versöhnlichkeit verwirklichen. Dadurch werden die Konflikte nicht verdrängt oder kompromißlerisch totgeschwiegen. An ihnen werden vielmehr neue Verhaltensmuster und Verständigungsmöglichkeiten erarbeitet (vgl. die Methode der Konfliktlösung bei der Jerusalemerbegegnung der Apostel: Apg 15).

Deshalb ist es mit deklamatorischen Friedensappellen von Kirchenvertretern nicht getan, wenn sie nicht selbst-kritisch an der Versöhnung der unfreien Tendenzen in ihrer eigenen Person, innerhalb ihrer jeweiligen kirchlichen Gemeinschaften und mit den Menschen ihrer Umwelt konkret bußbereit arbeiten²⁹. Eine solche konkrete, private und öffentliche Bußfertigkeit beinhaltet auch den Willen, die notwendigen *finanziellen Mittel* bereitzustellen, damit es «Fachleuten» und «Praktikern» mehr und mehr gelingt, in der Schweiz die Friedensrede in eine nationale und internationale Friedenspraxis überzuführen³⁰.

Vom Ernst dieser Nachfolge und von dieser folgenschweren Entscheidung spricht Jesus: *Meinet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das*

²⁹ Nur eine im Prozeß der Bekehrung stehende Gemeinde kann andere Menschen zur Bekehrung einladen, und: nur eine missionarische Gemeinde kann glaubwürdig eine missionierende Gemeinde werden. Vgl. dazu den Abschnitt «Bekehrung» in: H.-W. GENSICHEN, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 112–121.

³⁰ Die Mitglieder der Synode 72 aus der Diözese Basel formulieren im Sachbereich «Weltweites Christsein» (vgl. Anm. 8) unter 5.5 *Konfliktaustragung im Geiste Christi* (S. 20) folgende Empfehlung: «Der finanzielle Aufwand für die Friedensbemühungen ist ebenso ernst zu nehmen wie jener für die Armee. Die Gefahr des Rüstungswettlaufes ist besser bewußt zu machen.»

Schwert (Mt 10,34). Es geht bei diesem Satz in keiner Weise um die Rechtfertigung einer wie auch immer gearteten Kriegsmentalität, sondern eben um den alles umfassenden Aufbruch für das Reich Gottes³¹. Von der beschriebenen Versöhnungswirklichkeit in Christus her, ist es ja *dem Christen nicht gestattet, den Krieg als menschlich notwendiges Übel hinzunehmen* oder ihn gar zu befürworten. Dazu gibt auch das Wettrüsten der «Feinde» keine nachträgliche, grundsätzliche Berechtigung. Armeeorganisation ist für einen Christen Trauerarbeit.

VI. MEDITATION ALS FRIEDENSFÖRDERNDE VORAUSSETZUNG

Die meditative Vertiefung könnte für diese zeichenhaften Vorgehensweisen auf der Friedenssuche, die eben skizziert wurden, eine pädagogische Voraussetzung bereitstellen³². Sie ermöglicht nämlich die Befreiung des alltäglichen Oberflächen-Ichs von seinen gemeinschaftsspaltenden Rollenerwartungen, die oft nach dem Freund-Feind-Modell geformt sind. Denn im Unterschied zum distanziert-technischen Beobachter-Standpunkt der rationalen Erkenntnismethode beschreibt die Meditation einen Erkenntnisweg, der *die Menschen durch einführendes Teilhaben innerlich ernstnimmt*³³. Sie sprengt dadurch die aggressionssteigernde Spaltung in «Wir hier» und «Sie dort» und schafft so eine der

³¹ Vgl. dazu STUHLMACHER, op. cit., 27 und 46–50.

³² Zur *Erziehung zum Frieden*: J. ESSER, Zur Theorie und Praxis der Friedenspädagogik. Kritische Konzepte für Schule und Erwachsenenbildung, Wuppertal 1973 (mit didaktischen Anregungen zum exemplarischen Unterrichtsprojekt «Friedensdefinitionen» und mit Ansätzen zur Konfliktserziehung im Rahmen der Resozialisierung von erwachsenen Strafgefangenen); M. STALLMANN (Hg), Friedenserziehung und Religionsunterricht. Impulse – Berichte – Entwürfe, Stuttgart-München 1972; A. FRIEMELT/F. OSER, Den Frieden lernen. Christentum und Wissenschaft auf der Suche nach Frieden, Olten-Freiburg i. Br. 1973; H. PFISTER/R. WOLF, Friedenspädagogik heute, Waldkirch 1972 (mit Unterrichtsprojekt und Bibliographie).

³³ Vor allem die «*Jugendreligionen*» (vgl. Anm. 26) erinnern die Kirchen an die «*partizipatorische Erkenntnismöglichkeit der Meditation*». MILDENBERGER (op. cit., 286) stellt diese friedensfördernden Zusammenhänge folgendermaßen dar: «In einem hellsichtigen Essay zeichnet D. SCHLESAK den wissenschaftlichen Weg der Naturerkenntnis nach, um ihn einzuholen und auszurichten auf die umfassendere, partizipatorische Erkenntnismöglichkeit der Meditation: ‘Teilhabe am Subjekt der Natur nicht nur in einem Machen, das leicht zur Mache wird und die Macher zu Bossen der Welt werden lässt.’ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER zitierend, betont er noch einmal, Meditation sei ja nicht Flucht in die eigene Innerlichkeit, sondern ‘ein Sichstellen gegenüber denjenigen inneren Hemmnissen, die einen hindern, sich

Bedingungen für kooperative Begegnung und jene verwundbare Offenheit, die radikaler als die psychischen und sozialen Trennungsfaktoren (wie Charakter, Rasse, soziale Schicht oder Konfession) vorzudringen vermag.

1. Einüben des Friedens durch Betrachtung

Das Tiefen-Ich, wo jeder Mensch – auch der «Feind» – von Gott betroffen ist, wird durch die Meditation in einer solchen inneren Sicherheit verwurzelt, daß er keine Angst mehr hat – auch nicht davor, daß sein Friedensanliegen belächelt und diffamiert wird³⁴. Ein so gefestigter Mensch *arbeitet dann aus dieser persönlichen Sicherheit heraus an einer Sicherheitspolitik*, die tragfähiger als die ausschließlich militärische Ausrüstung ist.

In diesem sicherheitspsychologischen und sicherheitspolitischen Zusammenhang könnte auch die von den geistlichen Lehrern so realistisch gesehene Annäherung zwischen Gewaltbereitschaft und nicht integrierter Sexualität einerseits und zwischen Gewaltfreiheit und integrierter, «keuscher» Sexualität andererseits neue Dimensionen erhalten. Dadurch wird in jeder Form von Gemeinschaft – Familie, Gruppe von Familien, Ordens- und Priestergemeinschaften, Berufsmilieu, Vereine, Kirchgemeinden, Gewerkschaften – ein Klima geschaffen, in dem die in der Spiritualitätsgeschichte unter dem Titel «*brüderliche Zurechtweisung*» (correctio fraterna, vgl. Mt 18,15–17 und Lk 18,3–4) bekannte Methode der Konfliktverminderung und der Friedensförderung eingebütt werden kann.

seinem Mitmenschen und der Wirklichkeit zu stellen'. Welche Perspektiven 'imaginativer Rationalität' sich dabei eröffnen, hat Carl Friedrich von WEIZSÄCKER an anderer Stelle angedeutet. Kriegsverhütung sei nicht möglich, Ungleichheit, Armut, Umweltzerstörung könnten nicht abgeschafft werden, solange die uns alle bestimmende 'Struktur der angstvollen Selbstbeschützung des Ich', die eine selbst-süchtige 'Selbstbehütung' sei, nicht durchschaut ist und dadurch überwunden wird.»

³⁴ Die *Erziehung zur Mündigkeit* im Konflikt und die *Ich-Stärkung*, um von aggressionssteigernden Rollenerwartungen freizuwerden, gehört nach ESSER (op. cit., 50–58) zu den konstitutiven Leitkategorien der Erziehung zum Frieden. Das ist eine Grundvoraussetzung, um gegenüber dem sozialen Über-Ich die eigene Entscheidung und den erneuerten, möglichst gewaltfreien Lebensstil durchhalten zu können, ohne sich von der sozialen Kontrolle einschüchtern zu lassen. Zu dieser damit angesprochenen «Skala gewaltfreier Kampfmethoden» und «Skala der Repression», deren erstes Niveau solche sozialen Sanktionen wie Lächerlich-Machen und Diffamation der Person und des Anliegens der Friedens-Sucher einschließt: vgl. EBERT, op. cit. (Anm. 23), 33–53.

2. *Mystik und Politik*³⁵

Welche Methoden der Betrachtung, der Meditation und der Verinnerlichung in diesem Zusammenhang auch gewählt werden, sie fördern die enge Verbindung zwischen Mystik und Politik. So wurde *Bruder Klaus* in der Betrachtung des Leidens Christi, der Eucharistie und des Geheimnisses der Dreieinigkeit so geläutert, daß er zum politischen Ratgeber erwacht ist. Durch seine Innerlichkeit gestärkt und durch seine 30jährige aktive Teilnahme am politischen Lebenseiner Heimat realistisch gemacht, hat dieser «Liebhaber des Friedens» klar gegen die Auswüchse des Söldnerdienstes und gegen das Überhandnehmen von Grausamkeit in Krieg, Raubzügen und Folterungen Stellung bezogen.

Die auf seinem Meditationsbild dargestellten leiblichen Werke der Barmherzigkeit – Hungrige speisen, Durstigen zu trinken geben, Fremde beherbergen, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Gefangene befreien, Tote begraben – sind deshalb nicht nur als Einladung zur individuellen Heiligung, sondern auch als Forderung zum Ändern unmenschlicher Lebensbedingungen und Strukturen in Heimat und Fremde zu verstehen.

Die Friedenserziehung könnte so von diesen religiösen Meditationsmethoden nicht nur eine Spiritualität erhalten, sondern konkrete Anleitungen, wie die Verheißung erfüllt werden kann: *Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann noch Weib, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus* (Gal. 3,28).

VII. KIRCHE – EIN LABORATORIUM ZUM «FRIEDEN WAGEN»

Feindesliebe ist dann nicht mehr nur ein frommes Gerede in der Liturgie. Vielmehr wagen kirchliche Gemeinschaften Frieden und treten mit dieser Mobil-Machung der Herzen in einen Lernprozeß ein, in dem kleine Arbeits- und Lebensgruppen in Familie und Schule relevante Friedensarbeit leisten, sich nicht mehr hinter einem blinden Patriotismus abkapseln, Konflikte abbauen und den Rüstungswettlauf überflüssig machen.

³⁵ Diese Annäherung von *Mystik und Politik* und diesen Bezug zu Bruder Klaus verdanke ich: H. STIRNIMANN, Bruder Klausens Glaubensrede. Skizze zu acht Äußerungen, in: FZPhTh 26 (1979) 393–429, bes.: 394–397 (Politiker und Mystiker) und 408–413 (Frid ist allwegen in got).

Diese globalen Perspektiven der Arbeit für den Frieden können aber bloß in lokalen Gemeinschaften verwirklicht werden. Das erwähnte Vorbild des Bruder Klaus – aber auch dasjenige eines *Mahatma Gandhi*, eines *Martin Luther King* oder des Erzbischofs *Oscar Romero* – illustrieren, daß *diese Suche von Schalom sich nicht in Grundsatzdiskussionen, sondern in einer Politik kleiner, aber praktikabler Schritte ereignet*. In diesem Sinne ist die kirchliche Gemeinschaft eine Experimentier- und Weggemeinschaft des Friedens³⁶. Sie ist ein multinationales Laboratorium³⁷, in dem z.B. Angstreflexe abgebaut werden, durch Gegeninformation die verzerrte Wirklichkeit richtiggestellt wird, Alternativen von Gemeinschaftsleben (in Familien und in Ordensgemeinschaften) erprobt werden, die Schulung zu selbst- und gesellschaftskritischer Analyse und zur Dialogfähigkeit gefördert wird und wo im Gebet und in der Eucharistie dieses Wagnis des Friedens Gott anvertraut wird.

Dann leisten die Christen zwar einen sehr begrenzten, aber wirklichen Beitrag zu dieser so komplexen Friedensforschung und Friedenspraxis. Sie leisten vor allem einen Beitrag daran, daß sich das Wort des Propheten (Jes 45,18) verwirkliche: *Nicht zur Öde hat der Herr die Erde erschaffen, zum Wohnen hat er sie gebildet*.

³⁶ SCHMIDT, Frieden (vgl. Anm. 4), 90: «Schalom ist weder ein religiöses Sondergut noch eine allgemeine politische Ordnungsvorstellung, sondern eher schon so etwas wie Experimentier- und Weggemeinschaft, in der Menschen unterwegs sind und bleiben, um verheißenen Lebensmöglichkeiten nachzukommen und sie allen zugute kommen zu lassen.»

³⁷ Vgl. P. LAURENT, Die Kirchen und die transnationalen Unternehmen, in: Die transnationalen Konzerne und die Kirchen (PRO MUNDI VITA-Bulletin 75), Bruxelles 1978, 26: «Obwohl die Kirchen ihrem Wesen nach ganz anders sind, sind sie doch als transnationale Organisationen zu bezeichnen, genauso wie ihre ‘besonderen Branchen’ – die Orden und Kongregationen.»