Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 87 (1993)
Heft: 10

Artikel: "Verlasst euch nicht auf Gewalt!" : Eine biblisch-ethische Orientierung
Autor: Falcke, Heino
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-143790

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: 12.07.2025

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

Heino Falcke

«Verlasst euch nicht auf Gewalt!»

Eine biblisch-ethische Orientierung

Heino Falcke, der Verfasser dieses friedensethischen Vortrags, ist Propst in Erfurt. Die Neuen Wege dokumentierten vor bald zehn Jahren seinen bewegenden Aufruf gegen die damalige «Ausreisewelle» in der DDR (NW 1984, S. 133f.). Propst Falcke hat auch dem konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR wichtige Impulse gegeben. Davon zeugt seine noch immer lesenswerte Schrift «Vom Gebot Christi, dass die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet», die 1986 im RADIUS-Verlag erschienen ist. Heute fragt sich Heino Falcke, was von der damals entwickelten Friedensethik der Kirche in der DDR nach dem Zusammenbruch des «real existierenden Sozialismus» noch gilt. Die Frage richtet sich nicht nach der politischen Opportunität des Tages, sondern nach einer biblisch-ethischen Orientierung im Kontext der neuen Weltsituation. Anstelle eines prinzipiellen Pazifismus vertritt der Autor einen «Verantwortungspazifismus». Eine eigentliche Grenzsituation kann für ihn dann entstehen, wenn die «vorrangige Option für Gewaltfreiheit» mit der «vorrangigen Option für die Armen» kollidiert. Aber er hütet sich, in den Ruf nach Militäreinsätzen der UNO, vor allem in Ex-Jugoslawien, einzustimmen. Das Referat wurde an der 13. Friedenskonsultation der landeskirchlichen Friedensausschüsse und der Christlichen Friedensdienste am 9. Februar 1993 in Buckow, später auch in Eisenach vorgetragen. Es erscheint hier mit redaktionellen Kürzungen. Red.

Zu unserer inneren Situation, aus der heraus wir neu fragen

In den rasanten Veränderungen der Wende 89/90 ging in der DDR der Spruch um: «Unsere Worte veralten uns im Munde!» Jetzt scheinen unsere friedensethischen Orientierungen zu veralten und uns in tiefe Ratlosigkeit zu stürzen. Sie waren im Abschreckungssystem des bipolaren Ost-West-Konflikts und in der globalen Polarisierung des Nord-Süd-Konflikts erarbeitet. Das heutige polyzentrische Szenario *ethnischer-nationalistischer-regionaler Konflikte* und der Ausbruch brutaler Gewalt stürzen uns in tiefes Erschrecken und Ohnmacht.

Kritiker der *Friedensbewegung* fühlen sich bestätigt in ihrem Weltbild von der «noch unerlösten Welt», die ohne Gewalt nicht zu bändigen ist. Es gibt eine hektische Umorientierung auf «Frieden durch Gewalt» (Schlagzeile einer Zeitung). Aus «ethisch eingefärbten Gefühlen» (Peter Glotz) wird nach Gegengewalt zum Schutz für die Gewaltopfer gerufen, und die Motivation mischt sich mit politisch fragwürdigen Interessen. Es gibt in der Friedensbewegung ein Sich-Versteifen auf frühere Einsichten, die unsere Identität ausmachten, nun aber das Sich-Einlassen auf die Dikussion der veränderten Situation blockieren. Es gibt ein ratloses, verwirrtes Abseitsstehen im Gefühl zorniger Ohnmacht und tiefer Trauer.

Biblische Orientierung ist in dieser Situation zuerst und vor allem eine heilsame *Unterbrechung der Handlungszwänge*, die wir heute beobachten und selber spüren. Sie bewahrt uns vor dem Kurzschluss, auf böse Gewalt mit guter Gewalt reagieren zu können und zu müssen.

Biblische Orientierung könnte uns gerade in Zeiten des Wandels leiten. Denn die biblische Überlieferung zeigt ja, wie das Gottesvolk mit Gottes Verheissungen und Geboten in sich *wandelnde Situationen* einwanderte und wie die Gemeinde Jesu in Wandlungen der Nachfolge geführt wurde. Biblische Orientierung führt uns also gerade nicht auf zeitlose Werte und Prinzipien. Das hat am deutlichsten die sozialgeschichtliche Bibelauslegung gezeigt, indem sie den jeweiligen sozialen und politischen Kontext aufhellt, in den die Texte hineinsprechen.

Die friedensethischen Orientierungen, aus denen wir kommen, waren situationsbezogen auf das *Abschreckungssystem* im Ost-West-Konflikt. Unser «Bekennen in der Friedensfrage», also unsere «Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung» verstand sich als *«aktuelles Bekennen»* und ist nicht einfach auf Dauer zu stellen, ohne inhaltlich zu prüfen, inwiefern es in veränderter Situation noch aktuell und gefordert ist.

Im konziliaren Prozess hat sich gezeigt, dass eine differenzierte, *kontextuelle Wahrnehmung* der unterschiedlichen Weltsituationen nötig ist. Wir waren von globalen Herausforderungen ausgegangen und erkannten im ökumenischen Dialog, dass sich diese Herausforderungen in konkreten Kontexten ganz verschieden und wandelbar darstellten. Konziliarität heisst die unterschiedlichen Kontexte ernstnehmen und miteinander ins Gespräch bringen.

Gerade in seiner Kontextualität aber ist das *Friedenszeugnis der letzten Jahrzehnte* nicht einfach veraltet und abzuheften. Wir haben es auf die Erkenntnisse und Erfahrungen abzuklopfen, die auch heute klärende und orientierende Kraft erweisen. Das führt mich auf drei Schritte:

1. möchte ich fragen: Woher kommen wir? Was am bisherigen Friedenszeugnis unserer Kirchen trägt und verpflichtet uns auch heute?

2. möchte ich nach biblischen Perspektiven zum Gewaltproblem fragen. Ich möchte damit beitragen zu einer heilsamen Unterbrechung des Automatismus von Gewalt und Gegengewalt, der unter uns mächtig wird.

3. möchte ich einige Handlungsorientierungen zu nennen versuchen.

1. Was am bisherigen Friedenszeugnis unserer Kirchen verpflichtet uns auch heute?

1.1. Festhalten an der friedensethischen Neuorientierung

Nach dem Zweiten Weltkrieg vollzog sich in unseren Kirchen schrittweise eine grundlegende Neuorientierung der Friedensethik. Wir kamen her vom Krieg als Normalität der zwischenstaatlichen Konfliktaustragung, bestenfalls reguliert durch die Lehre vom *gerechten Krieg*. Die ethischen Grundfragen lauteten: Kann sich ein Christ am Krieg beteiligen, und wie ist kriegerische Auseinandersetzung zu humanisieren? Die Lehre vom gerechten Krieg hatte sich im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung der Souveränität der Partikular- und Nationalstaaten weitgehend auf das Recht zur Kriegführung (jus ad bellum) konzentriert.

Wir Deutschen kamen her von der *politischen Romantik,* die den Nationalstaat zum höchsten Gut auf Erden erklärt und die Verteidigung dieses höchsten Gutes zur Funktionsbestimmung der Armeen gemacht hatte. Der NS-Staat hat diese Wertorientierung nationalistisch, rassistisch und imperialistisch überhöht.

Im bipolaren Ost-West-Konflikt nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm der Wert der jeweiligen Gesellschaftsordnung die Funktion, die Selbstverteidigung zu legitimieren: die freiheitlich-demokratische Ordnung dort, der Sozialismus hier. Die Entwicklung der *Massenvernichtungsmittel* verschob jedoch die Wertorientierung. Weil der Krieg in wachsendem Masse selbstmörderisch wurde, trat der Friede selbst an die Stelle des obersten Wertes, und Friedenssicherung wurde zur – freilich paradoxen – Funktionsbestimmung der Armeen.

Die *Überwindung des Krieges* als Institution zwischenstaatlicher Konfliktbewältigung wurde aus einem utopischen Hoffnungsziel zum politischen Handlungsziel. Dazu gehörte die schrittweise Verwandlung von Aussenpolitik in Weltinnenpolitik im Rahmen einer durch die UNO zu gestaltenden Weltfriedensordnung. Die Charta der Vereinten Nationen verbietet in Art. 2 die Androhung und Anwendung von Gewalt, die gegen die territoriale Unversehrtheit oder politische Unabhängigkeit eines Staates gerichtet ist. Es bleiben nur das Recht auf individuelle oder kollektive Selbstverteidigung (Art. 51) sowie die Abwehr von Aggressionen, Friedensbrüchen und -bedrohungen durch die Organisation der Vereinten Nationen zulässig.

In diesem Kontext entwickelten die Kirchen eine *Friedensethik* im eigentlichen Sinn. Ihre Schwerpunkte sind Friedenserziehung, Friedensgestaltung, Friedenssicherung und politische statt militärische Regulierung von Konflikten. Die alte römische Regel «si vis pacem, para bellum» wird umgekehrt: «si non vis bellum, para pacem». Der Kirchenbund setzt sich vordenkend und mitdenkend für das friedenspolitische Konzept der *Gemeinsamen Sicherheit* ein, mit der Grundthese, dass man Frieden nicht mehr gegeneinander errüsten kann, sondern miteinander vereinbaren muss. Die Friedensdenkschrift der EKD von 1981 tritt dafür ein, «den Vorrang einer umfassenden politischen Sicherung des Friedens vor der militärischen Rüstung wiederzugewinnen».

Ein institutioneller Widerspruch zu diesem Grundkonsens der EKD bleibt: Die EKD hat einen *Militärbischof* statt – wie es dem Grundkonsens entspräche – einen Beauftragten für Friedensdienst mit einem Ressort für Soldatenseelsorge.

Die skizzierte friedensethische Grundorientierung ist auch in der veränderten Situation festzuhalten. Sie ist seitens der Kirchen gerade darum geltend zu machen, weil sie im öffentlichen Bewusstsein an politischer Plausibilität verloren hat. Die *aktuellen Konfliktszenarios* lassen die Überwindung der Institution des Krieges in die Ferne eines utopischen Hoffnungszieles entschwinden und scheinen es als politisches Handlungsziel irrelevant zu machen. Gerade jetzt muss sich in den Kirchen zeigen, ob ihre Friedensethik nur an politische Plausibilitäten angehängt war, oder ob sie in Glaubenserkenntnis begründet ist und die Gewissen tiefer bindet.

Die friedensethische Neuorientierung der Kirchen war theologisch, genauer *christologisch* begründet. Sie gründete in dem, was wir die «Einberufung zum Frieden durch den Frieden Christi» nannten. Ausgangspunkt war: In dem Friedensmessias Jesus Christus bekommt der eschatologische Friede des Reiches Gottes Hand und Fuss auf der noch unbefriedeten Erde. Die Gemeinde wird mit dem Evangelium des Friedens in die Welt gesandt, um den Frieden Christi, den wir nur *empfangen* können, in den Frieden einzubringen, den wir in der konfliktgeladenen Welt *machen* müssen. Friedenszeugnis und -dienst sind also unaufgebbarer Bestandteil des Auftrags der Kirche. Die Einberufung zum Frieden ist zwar einzubringen in die politischen Strukturen und umzusetzen in politikfähige Orientierungen, aber sie wird nicht regiert vom Eingeordnetsein in politische Strukturen und dem, was dort gerade als politisch vernünftig, machbar, plausibel und mehrheitsfähig gilt.

1.2. Eine gesamtbiblische Schalomtheologie

Im Ost-West-Konflikt setzten wir unser Friedenszeugnis der ideologischen Aufheizung des Ost-West-Konfliktes, seinem Freund-Feind-Denken entgegen, und von da aus suchten wir ein kommunikatives Friedensverständnis zu fördern. Immer stärker aber trat der *Nord-Süd-Konflikt* hervor, in dem Gerechtigkeit zum zentralen Wert wurde. Friedenstheologie und Befreiungstheologie traten in Spannung. Hinzu kam die ökologische Krisenentwicklung, die den Frieden mit der Schöpfung thematisierte.

Unter dieser dreifachen Herausforderung entwickelte sich so etwas wie eine

gesamtbiblische Schalomtheologie. In der Ökumenischen Versammlung der Kirchen in der DDR haben wir sie zusammengefasst und zur grundlegenden Orientierung gemacht.[1] Ich will sie jetzt nicht im ganzen darstellen, sondern nur an zweierlei erinnern:

Vorrangige Option für Gewaltfreiheit...

Schalom ist *Ganzsein des Lebens in heilen Beziehungen.* Schalom als Lebensform (Wolfgang Huber) steht kritisch gegen unterdrückerische Herrschaft. Friede ist die Frucht der Gerechtigkeit Gottes, die sich der Unterdrückten und Rechtlosen annimmt und ein ihr entsprechendes «gemeinschaftsgerechtes Verhalten» fordert. Dahin geht die Herrschaftskritik der Propheten wie der Botschaft Jesu. Der Gegensatz von Schalom und Pax Romana wurde vielfach herausgearbeitet. Die Pax Romana, die Frieden durch Zwang herstellt und durch zentralistische Herrschaft sichert, widerspricht der Lebensform des Schalom in offenen partnerschaftlichen Beziehungen.

Im Zerbrechen der Pax Sowjetica und der Pax Jugoslawica bekam die *Kritik an der Pax Romana* eine überraschende *Aktualität.* Der Herrschafts- und Zwangsfriede eines zentralistischen Einheitssystems unterdrückt Konflikte, deren Überdruck sich im Zerbrechen der Einheit explosiv entlädt. Die neu aufbrechenden alten Nationalismen haben mindestens zum Teil eine emanzipatorische Funktion. Sie sind das Banner des Protests gegen die alte Unterdrückung, aber im Handumdrehen werden sie selbst repressiv nach innen gegen Minderheiten und aggressiv nach aussen.

Was ist angesichts dieser Situation die Aufgabe der Kirche? Die Ökumenische Versammlung hatte gesagt, von ihrem Grund und Auftrag her sei die *Kirche* als der Leib Christi zugleich als der *Leib des Schalom* zu begreifen. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte von der Kirche als dem Hoffnungszeichen für die Einheit der Menschheit gesprochen. Wir leiteten daraus die Verpflichtung der Christen und Kirchen zu «ökumenischem Friedensdienst» ab.[2] Schalom-Dienst ist die Gestalt, die die Einberufung zum Frieden für Christen und Kirchen heute gewinnt. Hierin liegt ihr Beitrag zur Friedensbewahrung, Friedensförderung und Friedensgestaltung.

Hierin gründet auch die «vorrangige Option für Gewaltfreiheit». Als gewaltfreier ökumenischer *Schalom-Dienst* hat Kirche die Lebensform des Schalom zu fördern und zu gestalten. Die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung in Seoul 1990 hat die vorrangige Option für Gewaltfreiheit in dieser Richtung weiter ausgelegt und der Kirche die Aufgabe gestellt, am Aufbau einer Kultur schöpferischer Gewaltfreiheit mitzuarbeiten.[3]

Bei der Basler Versammlung im Mai 1989 zeichnete sich im Baltikum das *Aufkommen nationaler Bewegungen* bereits deutlich ab. Wir haben darum erklärt: «Wir gehören alle zu dem einen Leib Christi. Weil Gott unsere Herzen und Gedanken verändert, schliessen wir als Christen einen Bund miteinander. Ihm, unserem Gott, sind wir zuallererst zur Treue verpflichtet. Alle anderen Loyalitäten (gegenüber Staat, Kultur oder sozialer Gruppe usw.) sind (demgegenüber) zweitrangig. Hierauf gründet sich unser Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.»[4] Die ethnische und nationale Loyalität wird gegenüber der Universalität des Leibes Christi relativiert und an die zweite Stelle gesetzt. Aber die Gefahr ist gegenwärtig, dass sich Kirchen mit dem Nationalen identifizieren, seine Wiederaufwertung zum höchsten Gut sanktionieren und so hineingerissen werden «in den Strudel sich wechselseitig legitimierender Gewalt» (Konrad Raiser).

Schalom als Lebensform gibt auch dem *Engagement für die UNO* eine bestimmte Richtung. Ist unter ihrem Dach nicht der Nord-Süd-Konflikt immer weiter eskaliert und damit die Herrschaft der Reichen über die Armen? Ist die UNO im Golfkonflikt nicht faktisch die Legitimationsinstanz für Machtdemonstrationen der Pax Americana

geworden? Kann man für eine Stärkung der UNO durch eigene Streitkräfte eintreten, ohne eine Reform der UNO zu fordern, die gegen diese Bedenken eindeutige Zeichen setzt? Gilt das nicht umso mehr, als im Januar 1992 der damalige Verteidigungsminister Stoltenberg der Reform der deutschen Streitkräfte die Aufgabe stellte, sogenannte deutsche Sicherheitsinteressen zu wahren, nämlich «... die Förderung und Absicherung weltweiter politischer, wirtschaftlicher, militärischer und ökologischer Stabilität» und «die Aufrechterhaltung des freien Welthandels und des Zugangs zu strategischen Rohstoffen» (FR, 31.1.93)?

... und vorrangige Option für die Armen

Schalom ist die Frucht der Gerechtigkeit. Von hier aus nahm die Ökumenische Versammlung den Nord-Süd-Konflikt auf und kam zu einer vorrangigen Option für die Armen. Dies ist der Versuch, die *Befreiungstheologie* in den konziliaren Prozess einzubringen. Im Blick auf die Befreiungskämpfe in der Zweidrittelwelt wird ausdrücklich gesagt: «Schalom schliesst den Befreiungskampf für Gerechtigkeit ein und die Friedhofruhe eines ungerechten Unterdrückungsregimes aus. Freilich stellt sich im Befreiungskampf das Problem der Gewaltanwendung.»[5]

Damals dachten wir an den Nord-Süd-Konflikt, den Internationalen Währungsfonds, die Schuldenkrise und die vorwiegend wirtschaftliche Unterdrückung und Ausbeutung. Heute haben wir das Szenario der ethnischen Konflikte, die Armen sind die *Opfer in diesen Gewaltkonflikten,* die beschossene, erfrierende, vergewaltigte Zivilbevölkerung, die Gefangenen in den Lagern. Die vorrangige Option für die Armen ist auf sie anzuwenden. Wie verhält sich die vorrangige Option für die Armen zur vorrangigen Option für Gewaltfreiheit?

Beide interpretieren sich wechselseitig. Ein ökumenischer Freund, der gerade Mittel- und Lateinamerika bereist hatte, sagte mir: «Die Armen müssen sich vor struktureller, staatsterroristischer und geheimdienstlicher Gewalt schützen. Darum kann ich kein prinzipieller Pazifist sein.» Ähnliche Stimmen hört man heute von Menschen, die in Bosnien waren.

Die Ökumenische Versammlung spricht von einer vorrangigen Verpflichtung für Gewaltfreiheit, nicht von einer prinzipiellen. Sie vertritt *keinen prinzipiellen Pazifismus,* denn die vorrangige Option für die Gewaltfreiheit muss im Licht der vorrangigen Option für die Armen interpretiert werden. In diesem Licht aber kann man mit einem Wort Konrad Raisers von einem «Verantwortungspazifismus» sprechen. Es ist ein Pazifismus, der Verantwortung für die Armen und die Gewaltopfer übernimmt. Er wird alle Möglichkeiten gewaltfreien Handelns ausschöpfen, aber er wird Gewaltanwendung als Grenzfall nicht ausschliessen können.

Aber die vorrangige Option für die Armen ist auch im Licht der vorrangigen Option für Gewaltfreiheit zu interpretieren. Sie wird darüber wachen, dass der *Grenzfall wirklich Grenzfall* bleibt. Denn das Offenhalten dieses Grenzfalls hat es an sich, dass er unter der Hand zum Einfallstor bellizistischer Optionen wird. Er zieht alles Interesse auf sich, macht sich zum ersten Thema der Politik. Darum muss der Grenzfall im Kontext friedenspolitischer Konzepte und Anstrengungen stehen. Die Interessen, die hinter der Konstatierung dieses Grenzfalls stehen, müssen analysiert, seine Folgewirkungen bedacht werden. Wie z.B. kann man den Einsatz von Blauhelmen und Streitkräften in Krisengebieten beschliessen, solange man nicht den Waffenhandel in diese Gebiete wirksam zu unterbinden vermag!

2. Biblische Perspektiven zum Gewaltproblem

Ein Text, in dem sich wie in einem Brennglas verschiedene biblische Aussagereihen zum Gewaltproblem bündeln, ist der Bericht über die Gefangennahme Jesu (Mt 26,50–54).[6] Den gewaltsamen Widerstand des einen Jüngers verwehrt Jesus mit einer dreifachen Argumentation:

1. Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen.

2. Siehst du nicht, dass ich meinen Vater bitten könnte, und er würde mich sogleich mit mehr als zwölf Legionen Engeln befreien?

3. Die Schrift muss erfüllt werden.

In diesen drei Argumenten sind drei wesentliche biblische Linien aufgenommen:

2.1. Die geschichtliche Grunderfahrung vom Teufelskreis der Gewalt

Die geschichtliche Grunderfahrung vom Teufelskreis der Gewalt ist in der biblischen Urgeschichte vom *Brudermord des Kain* ausgesprochen. Kains Brudermord ist das, was René Girard als «Gründungsmord» bezeichnet hat.[7] Am Anfang der Überlieferung vieler Kulturen steht ein Konflikt, der durch die Beseitigung des einen Konfliktpartners geklärt wird. So bei Romulus und Remus, so bei Kain und Abel. Denn Kain wird zum Vater der Städtekultur, die nun aber in ihrer ganzen Ambivalenz beschrieben wird. Sie entwickelt Kultur, und in ihr eskaliert die Gewalt. Der Kain-Nachfahre Lamech singt: «Wird Kain sieben Mal gerächt, so Lamech siebenundsiebzig Mal» (1 Mos 4,24). Im Gründungsmord steckt ein mimetischer Zwang (René Girard), ein Nachahmungszwang. Gewalt bringt Gewalt hervor. Gewalt legitimiert Gegengewalt. Gewalt eskaliert.

Das Einzigartige der Kainsgeschichte ist nun aber, dass sie eigentlich eine *Abelsgeschichte* ist. Das Opfer ist der «Held» der Geschichte. Während in der Remus-Romulus-Sage aller Glanz auf Romulus fällt – nach ihm heisst Rom, und er wird schliesslich in den Himmel entrückt –, gilt in der Bibel Abel als der Gerechte, und die wahre Nachkommenschaft Adams geht über ihn weiter. Adam bekommt für Abel den Sohn Seth, und die Evangelien lassen Jesus aus dieser Abstammungslinie hervorgehen. Die Gewalt der Kainskultur wird problematisiert. Auch hier begegnen wir der vorrangigen Option für die Opfer.

2.2. Jesu Gewaltverzicht

«Meinst du, dass ich nicht meinen Vater bitten könnte, und er würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zur Seite stellen?» Die geschichtliche Erfahrung mit der Gewalt der Kainskultur könnte auch in die Resignation, in eine passiv sich raushaltende Gewaltfreiheit führen. Als sagte Jesus: «Steck dein Schwert nur weg, es hat alles keinen Zweck!» Jesus aber übt freiwilligen, aktiven Gewaltverzicht. Er könnte um die Engellegionen bitten, aber er verzichtet darauf.

Jesus greift hier auf die Tradition des «heiligen Krieges» zurück. Sie führt uns in die Frühzeit Israels, als die einsickernden nomadischen Stämme mit den überlegenen Kulturen der Sesshaften um ihre Existenz kämpften. Es ist die Zeit der charismatischen Führer, Richter genannt, die Zeit der Kämpfe des jungen David mit den Philistern, symbolisiert in dem übermächtigen Goliath. *Ethnische Konflikte* also, die den jetzigen ethnischen Konflikten viel näher sind als dem globalen, bipolaren Abschreckungskonflikt der Grossmächte, aus dem wir kommen.

Gott steht seinem bedrohten, unterlegenen Volk bei. Aber was sagt die Deutung dieser Kämpfe als *«Kriege Jahwes»* wirklich? Sie sagt: Diese Kämpfe waren nicht eure Kämpfe, sondern Gottes Kämpfe. Nicht eure Waffen, Gottes Legionen haben den Sieg gebracht. Die Deutung der Kämpfe als Kriege Jahwes entzieht den Krieg also der Verfügung des Menschen und macht ihn gerade nicht zum jederzeit verfügbaren Mittel der Politik. Die aktuelle Pointe dieser Lehre in der Zeit Jesaias heisst: Jerusalem, verlass dich nicht auf deine Rüstung, auf deine Gewalt, sondern allein auf Gott, nicht auf deine befestigten Burgen, sondern auf Gott, der allein deine feste Burg ist! (Jes 7,1–9; Ps.46).

Hier stossen wir freilich auf eine tiefe Ambivalenz dieser Lehre: Sie entmilitarisiert die politische Macht, aber sie militarisiert das Gottesbild. Das wurde in der Wirkungsgeschichte dieser biblischen Texte der Ausgangspunkt für eine Militarisie-

rung der christlichen Theologie und Kirche. Diese Militarisierung weist Jesus zurück. Vielleicht liegt sogar eine leise Ironie darin, dass er die Engelscharen in römischer Militärterminologie als Legionen bezeichnet. Ist Gott eine himmlische Supermacht? Soll Gott zum Kombattanten der römischen Legionen gemacht und damit dem mimetischen Zwangsgesetz der Gewalt unterworfen werden? Beim Gewaltverzicht Jesu muss die *Befreiung unseres Gottesbildes von der Gewalt* und die Kritik theologischer Legitimierung von Gewalt ansetzen.

Aber die Lehre vom «heiligen Krieg» hat noch eine andere Ambivalenz. Die Nomadenstämme Israels im Kulturland waren der akuten Gefahr der Auflösung durch *ethnische und religiös-synkretistische Vermischung* ausgesetzt. Im Gesetzescorpus des Deuteronomium findet sich eine detaillierte Anweisung, wie mit Männern und Frauen umzugehen ist, die bei synkretistischen Kulthandlungen ertappt werden. Sie sollen aus dem Tor geführt und zu Tode gesteinigt werden. «So sollst du das Böse ausrotten aus deiner Mitte!» (5 Mos 17,2–17). Selbstreinigung des Volkes, abgrenzende und ausgrenzende Gewalt als Mittel der Identitätswahrung und ethnischen Selbsterhaltung?

Die hebräische Bibel zeigt Gegenbewegungen gegen diese furchtbare Verwechslung von Erstem Gebot und religiöser Sanktionierung ethnischer Identitätsangst: den Schutz des Fremden, die Selbstkritik Israels unter dem Ersten Gebot, die Öffnung Israels zu den Völkern hin in der Prophetie. Jesus aber macht die Kritik an dieser Verwechslung und die Öffnung der pharisäisch definierten jüdischen Identität zum Herzstück seiner Botschaft. Er identifiziert sich im Namen Gottes mit den Ausgegrenzten, den Zöllnern und Sündern und wird selbst zum ausgestossenen Sündenbock gemacht.

Die Aktualität dieser biblischen Aussagen liegt auf der Hand: *«ethnische Säuberungen»* in Ex-Jugoslawien, die Forderung, dass sich politische Grenzen mit ethnischen Grenzen decken müssen, die religiöse Überhöhung der ethnischen Konflikte durch den Islam und das Christentum. Aber diese biblischen Aussagen rücken uns noch dichter und bedrängender auf den Leib. Achten wir auf den politischen Kontext, den in Deutschland die Debatte um Blauhelme und militärische Einsätze «out of area» hat. Öffnet sich hier Deutschland wirklich internationaler Verantwortung oder ist dies unter dem Schein der Öffnung ein Teil der Abschottungsmentalität? Sind die Blauhelme eine Leistung nach aussen, in deren Deckung wir uns gerade heraushalten aus den Pflichten der Öffnung für die Armen, die Ausländer, unsere östlichen Nachbarn?

Wenn aber die Abschottungstendenz unsere deutsche Mentalität beherrscht, dann wäre jetzt eine «Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschottung» dran, wie wir in den 80er Jahren Geist, Logik und Praxis der Abschreckung abgesagt haben.

2.3. Hoffnungspraxis in der Gestalt des Leidens

Das dritte Argument Jesu ist die Antwort aktiver Gewaltfreiheit als Hoffnungspraxis in der Gestalt des Leidens. Die prophetische Messiasverheissung kennt zwar den Messias, der das Friedensreich schafft, indem er durch gerechtes Gericht die Frevler, die gewaltsamen Unrechtstäter ausrottet. Aber es gibt auch die Verheissung des *gewaltfreien Friedensmessias* und die Vision von der Verwandlung der Frevler. Jesaia spricht sie im Bild vom Tierfrieden aus, das auch als gesellschaftliche Metapher zu verstehen ist. Der Wolf – gängiges Gleichnis für Unterdrücker – wird zu Gast sein beim Lamm, seinem früheren Opfer. Das Opfer wird zum Gastgeber, Herrschaftsverhältnisse kehren sich um zur Konvivialitat (Jes 11,1–9).[8] Durch Kreuz und Auferweckung Jesu wird diese eschatologische Vision von der Verwandlung der Frevler zu einer konkreten Hoffnung mitten in der Kainskultur. Diese Hoffnung leitet die Praxis der Gemeinde Jesu: Die Verwandlung des Saulus vom schnaubenden Ver-

folger der Gemeinde zum Boten Jesu wird Beispiel dieser Hoffnung.

Auch die *Bergpredigt* ist in diesem messianischen Hoffnungslicht zu interpretieren. Sie bezieht den Feind in die Nächstenliebe ein. Pinchas Lapide hat doch wohl recht, wenn er sie als *Entfeindungsliebe* und damit als Hoffnungspraxis zur Verwandlung des Feindes interpretiert. Denn im selben Zusammenhang zeigt Jesus an konkreten Handlungsmodellen, wie der Nachahmungszwang feindlich aggressiver Gewalt durchbrochen werden kann. Die linke Wange auch hinhalten und so den Gewaltcharakter der Gewalt entlarven, die zweite Meile freiwillig mitgehen und so die Chance eröffnen, die repressive Beziehung in eine mitmenschliche zu verwandeln (Mt 5,38–48).

Die Überwindung der Gewalt bleibt eschatologische Hoffnung. Feindesliebe ist *kein Erfolgsrezept*. Aber diese Hoffnung leitet das Gewissen und verändert die Einstellung zum Feind. «Verantwortungsethik» kann unter dieser Hoffnung nur eine Ethik heissen, die Mitverantwortung für den Feind übernimmt. Das gilt erst recht vom Verantwortungspazifismus. Er erhofft im Feind von heute den Partner von morgen. Er lernt Empathie auch gegenüber dem Feind. Er schärft das Gewissen für die Mittel der Konfliktaustragung; denn die Mittel können den Zweck dadurch verderben, dass sie den Feind in seiner Feindschaft verhärten. Die Weise der Konfliktaustragung kann das Zusammenleben nach dem Konflikt ermöglichen, aber auch unmöglich machen.

Es wäre absolut töricht, die Handlungsmodelle zur Gewaltüberwindung aus der Bergpredigt buchstäblich in die heutigen Konfliktsituationen zu übertragen. Sie bedürfen *kontextueller Umsetzung*. Im Abschreckungssystem haben wir sie umgesetzt in die Forderung kalkulierter schrittweiser Vorleistung im Abrüstungsprozess und in die Forderung der Empathie als ethischer Grundlage des Konzeptes gemeinsamer Sicherheit.

Wie können heutige Konkretionen aussehen? Sicher liegen sie auf der Linie von Schalom-Diensten in Konfliktzonen. Aber machen wir uns keine Illusionen: Ohne das Wagnis des Sich-Aussetzens, ohne ein kleines oder auch sehr grosses Sicherheitsrisiko, ohne - um das ganz grosse Wort zu wagen – die Bereitschaft zu Opfern, ist das nicht zu machen. Denn Jesu Weg aktiver Gewaltfreiheit war der *Weg der Passion*.

3. Handlungsorientierungen

Mein Versuch einer biblisch-ethischen Orientierung ist damit abgeschlossen und zugleich unfertig. Er muss fortgesetzt werden in konkrete Handlungsorientierungen hinein.[9] Die aber sind nur möglich in der Analyse der Handlungsfelder und in politischer und sozialwissenschaftlicher Diskussion. Ich nenne fragmentarisch einiges und stelle vor allem Fragen.

3.1. Folgeprobleme der Ost-West-Abschreckung

Es existieren weiterhin Massenvernichtungsmittel, es gibt die erwähnten Militärdoktrinen, und es gibt nicht zuletzt eine nicht oder zu wenig kontrollierte Weiterverbreitung von Kernwaffen. Der mögliche Einsatz von ABC-Waffen ist also ein weiterbestehendes Motiv für *Wehrdienstverweigerung*. Auch der sogenannte *Atompazifismus* bleibt dringlich und aktuell, ebenso das Drängen auf Abrüstung der ABC-Waffen sowie die Erneuerung und Erweiterung des Nichtverbreitungsvertrags. Und schliesslich: Ein neuer nuklearer Abschreckungskonflikt zeichnet sich schon ab. Der Golfkrieg ist dafür eine unheilvolle Weichenstellung gewesen. Langfristig denkende, prophylaktische Friedensverantwortung muss die friedliche Regulierung des Konflikts mit der islamischen Welt anstreben, zumal er im israelisch-arabischen Konflikt, im Süden der GUS-Staaten und in Ex-Jugoslawien weitere akute Brennpunkte hat. Hier sind auch der interreligiöse Dialog und die Gestaltung des Zusammenlebens von Muslimen und Christen wichtige Aufgaben der Ökumenischen Bewegung und der Kirchen.

Der Ost-West-Konflikt hat Folgewirkungen im *wirtschaflichen Gefälle* zwischen West- und Osteuropa. Die Friedensverantwortung in Europa hat gegenwärtig und auf lange Zeit ihren Schwerpunkt in der Aufgabe der Wirtschaftsförderung und des Wirtschaftsausgleichs. Nur so sind die Ursachen konfliktverschärfender Einwanderungsströme an ihrem Entstehungsort zu beheben.

3.2. Zur Situation in Ex-Jugoslawien

Ich vermag nicht zu sehen, dass der ethisch und politisch verantwortbare Grenzfall militärischer Einsätze in Ex-Jugoslawien gegeben ist. Diese Einschätzung gründet nicht in einer Geringschätzung des Leidens der Opfer noch in pazifistischer Prinzipientreue, sondern in den Bedenken militärisch Sachverständiger sowie in der Unüberschaubarkeit negativer politischer und menschlicher Neben- und Folgewirkungen.

In dieser Situation haben zuerst die Kirchen auf die «Hauptbotschaft» der demokratischen, oppositionellen Friedens-, Menschenrechts- und Frauengruppen in Ex-Jugoslawien zu hören: «Die Logik des Krieges durchbrechen und zu einer Logik des Friedens finden!»[10] Die Botschaft greift hoch, aber sie hat als *Stimme von Betroffenen* besonderes Gewicht.

Für die Friedensbewegung und die Kirchen ergeben sich daraus zwei Aufgaben, denen Priorität zukommt:

1. *Rüstungs- und Waffenexporte entlarven* und in gewaltfreien sozialen Aktionen bekämpfen, für die Konversion von Rüstungsindustrien eintreten und die Durchsetzung des Verbotes von Waffenexporten fordern.

2. Die *Schalom-Dienste* und den *Schalom-Diakonat* aufbauen. Die Kirchenleitung Berlin-Brandenburg fordert den Staat auf, einen zivilen Friedensdienst als Alternative zum Wehrdienst und auch zu karitativen zivilen Ersatzdiensten einzurichten. Die Zielvorstellung ist eine Art Friedenskorps, bestehend aus Dienstpflichtigen, die sich für diese Alternative entscheiden. Daneben gibt es das Modell der Schalom-Dienste und des Schalom-Diakonats. Seine Träger sind Vereine, Kirchen und Gemeinden. Der Staat wäre zu beteiligen nach dem Subsidiaritätsmodell, das notwendige gesellschaftliche Funktionen freien Trägern überträgt.

3.3. Blauhelme und Militäreinsätze

Nach seiner rechtlichen Grundlage stellt der Einsatz von Blauhelmen keine «Zwangsmassnahme» im Sinne der UNO-Charta dar. Dem Einsatz müssen beide Streitparteien zustimmen. Jürgen Link bezweifelt, ob der Einsatz von Blauhelmen in jedem Fall deeskalierend wirkt oder ob er nicht gerade zum «Kettenglied globaler Eskalationsstrategie der Supermacht und der G 7 (‹Gruppe der 7 reichsten Länder›) wird» (FR, 16.11.92).

Sind militärische Einheiten für die friedenserhaltenden und friedenssicherndenden Einsätze geeignet und ausgebildet? Kenner militärischer Ausbildung sagen, sie seien von ihrer Ausbildung her dafür so qualifiziert wie ein Panzer zum Pflügen. Militärische Ausbildung rüstet für Kampfeinsätze zu, aber gerade nicht für Konfliktsituationen, in denen der Waffengebrauch verboten ist. Wäre eine Ausbildung in der Taktik und Strategie *sozialer Aktionen und sozialer Verteidigung* nicht wichtiger? Wenn ihre Funktion als die einer internationalen Polizei verstanden wird, müssten die Blauhelme auch als solche geschult werden. Warum also statt militärischer Einheiten nicht speziell geschulte Friedenskorps?

Die *Friedensagenda von Boutros Ghali* versucht eine konzeptionell umfassende Antwort der UNO auf die politischen Konfliktsituationen nach dem Ost-West-Konflikt zu formulieren. Sie schlägt ein abgestuftes Instrumentarium vor, das von vorbeugender Diplomatie über friedensbewahrende, friedensschaffende und friedenssichernde Massnahmen bis zur Friedenskonsolidierung führt. Es scheint auf der Linie der beschriebenen Grundorientierung zu liegen.

Zu prüfen ist weiter, ob die *UNO* für ihre Aufgabe der Vermittlung in Konflikten die *Unabhängigkeit* von den USA und den G-7-Staaten hat, die dazu nötig ist. Welche Reformen des Weltsicherheitsrates sind anzustreben?

Die Aufgabe der Kirchen ist es, solche Fragen konkret zu stellen, statt generell Militäreinsätze der UNO zu sanktionieren.

3.4. Zu innenpolitischen Aufgaben

Eine entscheidende Frage, die wir Deutschen an uns selbst zu richten haben, ist: Sind wir friedensfähig? Sollte es zu einer politischen Entscheidung für den Einsatz deutscher Blauhelme und Streitkräfte im Rahmen der UNO kommen, wird diese Frage umso dringlicher. Die Kirche muss die «Tiefenstrukturen» (Axel Noack) politischer Entscheidungen thematisieren. Dazu gehört sozialpsychologisch gesehen die *Friedensfähigkeit der Deutschen.*

Das Potential an *sozialen Konflikten,* an Verteilungskämpfen häuft sich, der Konfliktstoff aus der Vergangenheit ist weithin noch unverarbeitet. Die erfreulichen Lichterketten gegen Ausländerhass und Gewalt dürfen über die latente und ja auch lokal immer wieder ausbrechende Gewaltbereitschaft, die Gefahr des politischen Extremismus und der Projektion von Ängsten und Frustrationen auf Sündenböcke nicht hinwegtäuschen. Der Grundkonflikt zwischen ökonomischen Wachstumszwängen und der «Begrenzungskrise» (Kurt Biedenkopf) eskaliert, und der Übergang zu einer sozialverträglichen und umweltverträglichen Marktwirtschaft wird grosse Belastungen und Zumutungen mit sich bringen. Die Versuchung, diese Konflikte nach aussen zu projizieren und zu verlagern, ist gross, wie die Asyldebatte, die Ausländerfeindlichkeit und die Pläne zu einer Abdichtung der deutschen Ostgrenze zeigen. Ein Slogan wie «das Boot ist voll» macht deutlich, wie wenig wir die globale Realität, dass wir alle in einem Boot sitzen, im Bewusstsein und im Gewissen realisiert haben.

Die Absage an Geist, Logik und Praxis der *Abschottung* ist daher ein dringliches Gebot. Es ist Teil der Aufgabe, jene Kultur schöpferischer Gewaltfreiheit zu entwickeln, zu der uns die Weltversammlung in Seoul 1990 aufgerufen hat und die wir zuerst im eigenen Land aufzugreifen haben. Hier liegen vorrangige Aufgaben der Kirchen und Gemeinden.

1 Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, eine Dokumentation von Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste 1990, Theologische Grundlegung, S. 20–52.
2 A.a.O., S. 41.
3 Die Zeit ist da. Schlussdokument und andere Texte der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul 1990, hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, S. 32–35.
4 Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Basel-Zürich 1989, S.71.
5 Anm. 1, S. 26.
6 Für diesen Teil verdanke ich wichtige Einsichten und Anregungen: J. Ebach, Das Erbe der Gewalt, Gütersloh 1980; Lukas Vischer, Gewalt und Gewaltlosigkeit, in: «... und Friede auf Erden», Festschrift für Christoph Hinz, hg. von Peter von der Osten-Sacken, Berlin 1988, S. 98.
7 René Girard, Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983.
8 Ausführliche Auslegung und Begründung dieser Auffassung bei J. Ebach, Ende des Feindes oder Ende der Feindschaft? Der Tierfrieden bei Jesaia und Vergil, in: J. Ebach, Ursprung und Ziel, Neukirchen 1986; Christoph Hinz, Bibelarbeit zu Jes 11,1–9 «Recht für die Armen – Verwandlung der Frevler» – schafft Frieden (maschinenschriftlich).
9 Wichtige Hinweise zu diesem Teil verdanke ich einem Diskussionspapier von Walter Romberg vom 9.1.1993.
10 Bericht von Elisabeth Raiser, in: Junge Kirche 1/93, S. 8.

■