

Gewaltfreiheit – ein Name Gottes: Traditionen der Gewaltfreiheit

„Gewaltfreiheit in weltlichen Angelegenheiten zu praktizieren ... bedeutet, den Himmel auf die Erde zu holen.“ Dieses Zitat der zentralen Gestalt gewaltfreier Spiritualität wie gewaltfreien Lebens, Denkens und Handelns am Beginn des 20. Jahrhunderts, Mohandas Karamchand Gandhi, markiert die Einladung zur Gewaltfreiheit als einer politischen Option wie einer spirituellen Praxis. Für den Hindu Gandhi war es klar: Gewaltfreiheit bedeutet „den Himmel auf die Erde zu holen“, denn, so Gandhi weiter: „dann wird Gott regieren, „wie Er im Himmel regiert“. Wir Christinnen und Christen kennen diese Hoffnung und beten: „dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“.

Im Islam gibt es die schöne Tradition der 99 Namen Gottes. Ich nehme diese Tradition auf und frage nach Namen Gottes in biblischer Tradition: Ein biblischer Name für Gott ist Gerechtigkeit (Jeremia 23, 6), eine Bestimmung Gottes ist die Liebe (1. Johannes 4, 16). Und in diesem Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit riskiere ich es, „Gewaltfreiheit“ als einen Namen Gottes zu nennen. In neutestamentlicher Tradition hat sich Gott in Jesus gewaltfrei in den Tod am Kreuz, herbeigeführt durch die römischen Machthaber, gefügt. Die Bergpredigt lässt sich als das Hohelied der Gewaltfreiheit lesen. Dietrich Bonhoeffer wusste um Ermutigung und Trost, die er aus der gewaltfreien Ohnmacht Gottes am Kreuz gewinnen konnte. Und Fulbert Steffensky kommentiert: „Gott hat es nicht ausgehalten, nicht dort zu sein, wo seine Söhne und Töchter leiden. Welch zweckloses Leiden und welcher zwecklose Tod des Sohnes der Güte! Kein Kind stirbt weniger, weil er gestorben ist. Kein Schmerz ist geringer geworden. Die Verzweiflung und das Unrecht sind nicht ausgerottet aus der Welt. Und immer noch sind unsere Tränen nicht gestillt. Doch welche Zärtlichkeit: ein Gott, der bedürftig ist wie wir; der das Glück der Freundschaft und der Liebe kennt wie wir; der früh auf der Flucht ist wie viele von uns und den das Leben aufs Kreuz legt wie andere auch. Die pure Macht, Stärke und Größe hat noch niemanden gerettet. Aber die nicht weichende Zärtlichkeit ist der große Trost.“ Mit der Zärtlichkeit und der Gewaltfreiheit, mit dem Zorn und der Liebe des Bergpredigers, davon bin ich überzeugt, lassen sich Politik machen wie den Alltag gestalten.

Gewaltfreiheit – ein Name Gottes?! Wenn wir dies ernstnehmen wollen, gehört dazu auch, dass wir das Gewaltpotenzial unserer eigenen Traditionen und unserer eigenen Geschichte wahrzunehmen lernen. Denn ich bin fest davon überzeugt, dass wir Christinnen und Christen, Kirchen und Gemeinden nur dann zur

Lösung von Gewaltproblemen beitragen können, wenn wir uns selbst als einen Teil dieser Probleme wahrnehmen. Und dies bedeutet auch, nicht lediglich unser christliches Erbe der Gewaltfreiheit zu studieren, sondern ebenso unser Erbe der Gewalt.¹ Mein Schwerpunkt heute Abend liegt auf dem Erbe der Gewaltfreiheit und ich will lediglich im Blick auf biblische Traditionen auch das Erbe der Gewalt benennen.

Gewalt und Gewaltfreiheit in der hebräischen Bibel, im sog. AT²

Kain und Abel – oder: der Übergang von individueller zu struktureller Gewalt

Kain erschlägt seinen Bruder Abel – eine Gewalttat steht am Anfang der Geschichte der Menschen, sobald sie selbst entscheiden, was für sie gut und böse ist (1. Mose 4, 1-22).³ Und was geschieht dann: Gott sieht das Opfer und schützt den Mörder. Kains Leben wird nicht nur bewahrt, er wird zum Städtegründer und zum Ahnherrn der menschlichen Kultur und Zivilisation, deren erste Errungenschaften in 1. Mose 4, 17 ff. auf ihn und seine Nachkommen zurückgeführt werden. Zumindest die Frage lässt sich stellen: Erscheint die Geschichte der menschlichen Kultur und Zivilisation dem Erzähler von 1. Mose 4 als Fortsetzung eines Aktes individueller Gewalt? Von Kriegen und Gewalttaten ist im Alten Testament von Beginn an die Rede. Mose erschlägt einen ägyptischen Fronvogt – eine Gewalttat steht am Anfang der Geschichte der Befreiung Israels aus ägyptischer Knechtschaft – dem Gründungsmythos Israels. Jahwe vertilgt die Einwohner Kanaans vor den einwandernden Israeliten – Kriege und Gewalttaten begleiten die Geschichte der sog. Landnahme. Von der Verkettung von Gewalttaten künden die Propheten. Gewalt müssen nicht wenige der Propheten selbst erleiden.

Als ein besonderes Problem erscheinen die sog. Jahwe-Kriege in den Geschichtsbüchern des ersten Testaments, der hebräischen Bibel.

Fälschlicherweise wurden sie in der Tradition oft auch ‚heiliger Krieg‘ genannt. Doch eine solche Formulierung kommt im Alten Testament selbst nicht vor. Von einer besonderen Heiligung oder gar von einer besonderen ethischen Hochschätzung des Krieges kann nicht die Rede sein. Für Israeliten wie seine Nach-

¹ Vgl. dazu auch: F. Enns, W. Weiße (Hrsg.), Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen. Münster 2016.

² Das folgende verdanke ich paraphrasierend, erläuternd und ergänzend J. Ebach, Das Erbe der Gewalt. Gütersloh 1980. S. 14-56.

³ Vgl. dazu auch G. Orth, Friedensarbeit mit der Bibel. Göttingen 2009. S. 50-74; ders., Eva, Kain & Co. – Was es heißt, ein Mensch zu sein und wie dabei von Gott erzählt wird. Eine theologische Auslegung der Urgeschichten. Berlin 2019.

barn gehört der Krieg zu den Realitäten des Lebens. Umso wichtiger scheint eine Tendenz in der Konzeption der Schilderung und Beurteilung der Kriege Israels, die den Krieg geradezu aus dem Verfügungsbereich des Menschen herausnehmen. In jenen Schilderungen und theologisch-programmatischen Anweisungen wird der Krieg damit jedoch nicht zum Heiligen Krieg, sondern zum Krieg Jahwes. Darauf liegt alles Gewicht, dass – so fremd uns dies auch erscheinen mag – Jahwe die Kriege führt, in denen es um die Rettung Israels geht, was beispielsweise auch ein Ausschnitt der Erzählung zu dem Richter Gideon verdeutlicht (Richter 7, 1-22). Von einer Ächtung des Krieges, von Pazifismus gar kann in weiten Teilen des Alten Testaments nicht die Rede sein. Für die Schichten des Alten Testaments, die positiv von Jahwes Kriegen sprechen, die die Härte, ja Grausamkeit der Jahwekriege um nichts beschönigen, gilt aber: Der Krieg ist kein Mittel menschlicher Politik!

Wir sehen: Die Aussagen zu Krieg und Gewalt werden in der hebräischen Bibel nicht verdrängt

Dies kann ein entscheidender Beitrag zur Überwindung der Gewalt sein: Autoren des Alte Testamentes sprechen die menschliche Tendenz zur Vertilgung des Widrigen, zu Hass und Rache offen aus! Doch ist die Überwindung von Hass, Rache und Gewalt kein einmaliger Akt, nicht die Folge eines punktuellen Beschlusses oder Befehls: Sie kann allein ständiger Prozess sein! Dessen Voraussetzung ist das ehrliche Eingeständnis; Hass, der verdrängt wird, kann nicht bewältigt werden. So erfüllt noch der härteste Rachepsalm des Alten Testaments eine Bedingung der letztlichen Überwindung von Hass und Rache, indem er ihr Vorhandensein eingesteht (vgl. beispielsweise Psalm 58, 59 oder 69). Zudem ist es nicht blinder Hass, der sich Bahn bricht, sondern der Hass auf die schlechten Verhältnisse; dieser Hass ist auch eine Form des Sich-nicht-Abfinden-Wollens mit dem Unrecht, eine Form des Einforderns der Verheißung nach einer Welt, in der es Gewalt und Hass, Ungerechtigkeit und Unterdrückung nicht geben wird.

Parallel zu den Gewalttraditionen finden wir Hoffnungstexte, die auf das Ende von Krieg und Gewalt zielen.

Hoffnung kommt u.a. in Jesaja 2, 2-5; Micha 4, 1-4 zur Sprache. Der Text spricht von einer künftigen Friedenszeit. Der Frieden wird ausgehen vom Zion, dem Gottesberg in Jerusalem. Wichtig ist das Motiv des Zerbrechens der Waffen. Es enthält etwas von der Hoffnung auf das Aufhören jedes Krieges. Nicht nur die Waffen der Feinde werden zerstört, es soll keine Waffen mehr geben. Für mehrere Texte mag stellvertretend der Spruch Sacharja 9, 10 stehen: „Er

wird ausrotten die Streitwagen aus Efraim und die Pferde aus Jerusalem, und ausgerottet wird der Kriegsbogen!“

Noch in einem weiteren Punkt scheint der Jesajatext so wichtig zu sein, dass ich ihm bis heute Bedeutung beimessen möchte. Frieden wird möglich, wo aus Waffen produktive Geräte geworden sind, ja, mit Jesaja 2, 4, erst da, wo niemand mehr lernt, Kriege zu führen. Dabei bleibt die Hoffnung auf Frieden (Micha 4, 4) im Bereich partieller Erfahrung von gelungenem Leben.

„Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du!“

Gewalt, Hass, Rache, Krieg als Elemente menschlichen Verhaltens kommen, so kann man unseren sehr kurzen Überblick über einige Aspekte unseres Themas zusammenfassen, in der hebräischen Bibel in großer Offenheit ebenso zur Sprache wie auf Gewaltüberwindung zielende Hoffnungen und Strategien.

In der realistischen Ehrlichkeit, in der der Mensch, wie er ist, hier gesehen wird, liegt sehr viel mehr als der Vorzug einer glaubwürdigen Darstellungsweise. Dieser Realismus bildet letztlich den Grund für die tiefe Menschlichkeit der Forderung der Nächstenliebe. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ (3. Mose 19, 18) oder, in der Übersetzung Martin Bubers: Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du! – das ist der Kernsatz der keineswegs allgemein menschlichen oder aus Vernunftprinzipien abzuleitenden, sondern geschichtlich einmalig in Israel ausgesprochenen Ethik, die die lebendige Beziehung zwischen den tatsächlichen Menschen mit all ihren Stärken und Schwächen zu ihrer Grundlage macht. Der andere, das könnte auch ich sein, das bin auch ich – das ist der Grund der Mitmenschlichkeit.

Gewalt und Gewaltfreiheit in der griechischen Bibel, im sog. NT⁴

Ich beginne mit einer Szene aus der Erzählung der Gefangennahme Jesu (Mt 26, 52-54), in der Jesus einen Jünger mit einer dreifachen Begründung zum Gewaltverzicht auffordert:

1. Gewaltverzicht durchbricht die Kette, in der Gewalt stets auf Gewalt folgt. Diese Kette kann nur durchbrochen werden, wenn die tatsächlich vorhandenen Gewaltstrukturen und ihre Gesetze erkannt und durchschaut werden.

⁴ Das folgende verdanke ich paraphrasierend, erläuternd und ergänzend J. Ebach, aaO. S. 57-69.

2. Gewaltverzicht muss nicht in der Form stummen, ohnmächtigen Erleidens erscheinen, kann vielmehr als aktive Haltung aus einer Gewissheit der Stärke geübt werden.
3. Der Verzicht auf Gewalt verweist auf ein Ziel, dessen Bestandteil gewaltlose Verhältnisse sind. Der Gewaltverzicht enthält bereits etwas von diesem Ziel, nimmt es vorweg.

Die Aufdeckung der Gewaltstrukturen

Die Worte Jesu und die Zeugnisse des Glaubens und der Praxis der ersten Christen gaukeln nirgends die Realität einer konfliktlosen Welt vor. An den klaren Blick des Alten Testaments anknüpfend, erkennt das Neue Testament die Gewalt, die in Beziehungen der Menschen auch begegnet. Die Botschaft der Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe, die Offenbarung verdrängen diese Wirklichkeit nicht, sondern decken, je auf ihre Weise, ihre Strukturen auf. Jesus selbst lässt durch sein Verhalten Konflikte aufbrechen. Er stellt Normen in Frage, auf denen die religiöse und soziale Identität und Stabilität der Gesellschaft basiert, in der er lebt, und kritisiert sie in machtvollen symbolischen Aktionen (Jesu Beziehungen zu gesellschaftlich Deklassierten, die Übertretung des Sabbatgebotes, die Tempelreinigung). Dieses Tun schafft nicht neue Gewalt, es deckt vorhandene auf. Solche Offenlegung von Gewaltstrukturen hat Folgen. Die Existenz einer Gruppe, die den herrschenden Normen sich entzieht, die durch Verzicht auf Gewalt der Gewalt das Recht bestreitet, trägt zur Verschärfung bestehender Konflikte bei (Matthäus 10,34-36). In der Erwartung des Reiches Gottes stellt das Handeln Jesu und der urchristlichen Gemeinde der schlechten Realität heute alternative Praxis gegenüber.

Dabei hat die neutestamentliche Forderung des Gewaltverzichts (Matthäus 5, 38-42) den Gewalt ausübenden Gegner selbst im Blick. Er soll durch die Unterbrechung der Gewaltkette zur Überprüfung, letztlich zur Veränderung seines Tuns gebracht werden. Diese Richtung des Gewaltverzichts als Tun, nicht als passives Erleiden, ist davon bestimmt, dass Gewaltverzicht im NT nicht von Feindesliebe getrennt werden kann. Gewaltverzicht ist von weiterer alternativer Praxis begleitet (Römer 12, 17-21). Das Ertragen der Gewalt zielt, das wird an dieser Anweisung des Paulus ganz deutlich, auf ihre Überwindung. Und das Handeln der Gemeinde ist auf das Gegenüber, das in der Verstrickung der Gewaltstrukturen gefangen ist, bezogen. Ihm, nicht der eigenen Unbeflecktheit gilt die Maxime, Böses mit Gutem zu vergelten. Der Feind, dem man so begegnet, kann nicht länger als Feind behandelt werden, nicht länger Feind sein.

Der so geübte Gewaltverzicht ist ein Vorschein auf die Herrschaft Gottes.

Gegen die Gewaltstrukturen der Gesellschaft setzt die urchristliche Gemeinde eine Praxis, die die herrschenden Normen transzendiert. Gewaltverzicht ist ihr nicht Mittel zu einem noch zu erreichenden Ziel, sondern Bestandteil des Zieles selbst. Seine tiefste Entsprechung hat die Überwindung der auf Gewalt gründenden Gesellschaft von Herren und Knechten darin, dass Gott selbst „Freunde, keine Sklaven will“ (Joh. 15, 15). Damit ist zugleich noch einmal festgehalten, dass christlicher Gewaltverzicht nicht die Billigung bestehender Gewaltstrukturen einschließen kann. Auch partielle Verwirklichung gewaltloser, auf Liebe und Solidarität gegründeter Gemeinschaft bestreitet prinzipieller, als es jede Gegengewalt für sich beanspruchen könnte, der Gewalt ihre Notwendigkeit und ihre Naturgesetzlichkeit, sie ist ein Vorschein auf deren endgültige Beseitigung.

Die Universalisierung des Liebesgebots im Neuen Testament

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ oder: „Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du!“ (3. Mose 19,18). Dieser atl. Satz wird im Neuen Testament aufgenommen und radikalisiert (Matthäus 5,43-48). Jesus bewahrt das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe auf und er lässt es aufgehen in der den Feind umfassenden Dimension.

Diese Dimension zeigt sich auch da, wo Jesus auf die Frage nach dem Hauptgebot antwortet. Er zitiert zwei Sätze aus der Tora (5. Mose 6,5 und 3. Mose 19,18), wobei er Gottesliebe und Nächstenliebe einander zuordnet (vgl. Markus 12,28 ff., Matthäus 22,34 ff., noch stärker verbunden Lukas 10,25 ff.). In der lukanischen Fassung erzählt Jesus auf die Frage der Schriftgelehrten „und wer ist mein Nächster?“ das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10,30-37). Bereits die Erzählung sprengt in ihrer Funktion als Begründung der Nächstenliebe jede Möglichkeit, den Nächsten mit Hilfe der Kriterien ethnischer, religiöser oder politischer Verwandtschaft, Nähe oder Ferne zu bestimmen. Zugleich verändert Jesus durch die Gleichniserzählung die gestellte Frage. Nicht: Wer ist mein Nächster?, sondern: Wem bin ich der Nächste? ist die Frage, auf die Jesus antwortet. Ein zweites: Die Frage wird abstrakt gestellt und konkret, d. h. auf eine bestimmte Situation bezogen beantwortet. In der konkreten Situation entscheidet sich im Tun, wem ich der Nächste bin. Das Gebot der Feindesliebe ist die Konsequenz der hinfällig gewordenen Klassifizierungsmöglichkeiten.

Dabei geht es nicht darum, den Feind zu lieben, indem er weiter Feind bleibt, sondern den Feind zu lieben und ihn damit nicht länger als Feind zu behandeln.

Feindesliebe als Gesinnung, als moralische Gemütsverpflichtung (etwa: Er ist mein Feind, aber ich muss ihn lieben) treffen nicht den Kern des Gebots. Vielmehr werden die Kategorien Freund-Feind aufgegeben. Dass mit der Aufgabe dieser Kategorien nicht das Sich-Abfinden mit dem Unrecht gemeint ist, dass es weiter und nun erst recht um Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe und Mitmenschlichkeit geht, bleibt festzuhalten. Der Nächste im Sinne der Gleichniserzählung ist ein konkreter, besonderer Mensch. Die Feindesliebe geht nicht über das konkrete Geschehen der Nächstenliebe hinweg, das ausgeht von der Erfahrung: Der andere, das kann auch ich sein – sie führt über sie hinaus: Der scheinbar Ferne, der Feind, dem ich der Nächste sein kann, das kann auch ich sein. Neutestamentliche Ethik hält den Zusammenhang fest zwischen dem Ziel und dem Mittel. Diesen Anspruch aufgeben, hieße den Kern christlicher Ethik preiszugeben.

Noch eine letzte Bemerkung zu der Erzählung vom barmherzigen Samariter: So wie dieser Fremde, dieser Nicht-Jude uns Christen das Gebot der Nächstenliebe neu erschlossen hat, so verdanken wir Gandhis ‚wilder Exegese‘ das Verständnis der Bergpredigt – jenseits ihrer katholischen oder lutherischen, jeweils unterschiedlich eingrenzenden Interpretation.

Dabei stammen die Beispiele, an denen im Neuen Testament der Gewaltverzicht konkretisiert wird, durchweg aus dem Bereich des persönlichen Lebens innerhalb der neu entstehenden Gemeinden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Gewaltverzicht und eine entsprechende Praxis unpolitisch verstanden werden. Helmut Gollwitzer hält fest: „Als gewaltlose Gruppe lebt diese Gemeinde mitten in der Gewaltgesellschaft, leidet Gewalt, aber übt sie nicht, und bezeugt damit vorwegnehmend das Leben einer neuen Gesellschaft, der anarchischen, gewaltlosen Gesellschaft des Reiches Gottes, das sie mit Worten und Leben ankündigen. Diese frühchristlichen Gemeinden sind kleine Gruppen ohne gesellschaftliche Verantwortung, meist aus Leuten der untersten Schichten bestehend. Damit können sie es sich leisten – so scheint es –, sich von der Gewaltausübung fernzuhalten, aber der Schein, sie seien nur so pietistische, unpolitisch-fromme Konventikel gewesen, trügt. Schon der politische Aspekt der römischen Christenverfolgungen weist darauf hin: Diese Gruppen sind in der antiken Gewaltgesellschaft politische Gegengruppen, Avantgarden einer neuen Gesellschaft. Ihre Gewaltlosigkeit ist nicht Kennzeichen ihres unpolitischen, sondern ihres politischen Wesens.“

Die Kirchenväter – Luther – und die Friedenskirchen (und Papst Franziskus)...

Unbekannt, oft verschwiegen oder zum Ausnahmefall deklariert ist der *Pazifismus der frühen Christen*: „Ich kann kein Soldat sein, ich bin ein Christ!“ Diese Haltung kennzeichnet die Zeit bis zur Konstantinischen Wende 313 n.Chr. (Im kommenden Jahr kann man des 1750. Geburtstages von Kaiser Konstantin gedenken und damit die Frage verbinden: Wann werden wir eigentlich endlich post-konstantinisch?) die offizielle Haltung der Kirche war die der Gewaltlosigkeit: Für Christen war es verboten, Soldat zu werden und Kriegsdienst zu leisten. Jesus pries die „pacifici“ („die Friedensstifter“) und diejenigen, „die keine Gewalt anwenden“ (Mt 5,5.9) selig. Die Kirchenväter führten dies fort, indem sie die „patientia“, die Kraft der Gewaltlosigkeit, das geduldige Lieben den Christen anrieten. Und Tertullian beispielsweise zitiert Jes 2,3 „... und sie werden umschmieden, ihre Schwerter zu Pflügen und ihre Lanzen zu Sicheln und kein Volk wird mehr gegen das andere zum Schwerte greifen, und sie werden das Kriegführen nicht mehr erlernen“ Und er fährt fort: „Wer wird damit gemeint sein, wenn nicht wir“. Und dies ist keine Einzelmeinung, sondern Konsens der ersten drei Jahrhunderte christlicher Gemeinden.

Dann wurde Kaiser Konstantin Christ – doch nicht dies war verwunderlich. Verwunderlich war, dass er Christ wurde und Kaiser blieb.

Das war dann die selbstverständliche Position bis hin zu *Luther und weit darüber hinaus bis zu den lutherischen Kirchen im 20. Jahrhundert*. Hier wurde Luthers Zwei-Reiche-Lehre und seine Schrift „Ob Kriegersleute im seligen Stande sein können“ (1526) maßgebend: Auch für Luther war klar, dass ein Christ im Auftrag des Fürsten im Krieg „hauen, stechen und morden“ und zugleich im seligen Stande sein konnte und selbst für den frühen Bonhoeffer während seines Vikariates in Barcelona war es noch in hier unhinterfragter kirchengeschichtlicher Kontinuität und lutherischer Tradition selbstverständlich, dass ein Christ sich am Krieg beteiligt. „Im Ersten Weltkrieg (wie dann auch im Zweiten) ist kein Fall bekannt, dass ein lutherischer Pfarrer sich geweigert hätte, Waffen zu tragen.“ (E. Bethge)

Daneben gab es ebenfalls *durch die ganze Christentumsgeschichte hindurch auch pazifistische Positionen der Gewaltfreiheit* sowohl in den Großkirchen katholischer, orthodoxer und evangelischer Traditionen als auch in den sog. Freikirchen. Ich nenne lediglich eine maßgebliche Stimme aus mennonitischen und baptistischen Gemeinden: „Die Gemeinde nach mennonitischem Verständ-

nis „sollte Jesus näher stehen als Konstantin. Das ist der entscheidende Aspekt ihres Friedensauftrages.“⁵ Denn, so Ronald Sider: Biblisch „ist es völlig ausgeschlossen, Luthers Lehre von den beiden Reichen zu folgen“.

Um eine aktuelle großkirchliche Stimme noch zu zitieren, ein kurzer Abschnitt aus dem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“, „*Die Freude des Evangeliums*“ von Papst Franziskus (24. 11. 2013), in dem auch der berühmt gewordene Satz steht „Diese Wirtschaft tötet“. Im Zweiten Teil dieses päpstlichen Schreibens findet sich ein Abschnitt, in dem in wenigen klaren Sätzen der Zusammenhang von Kapitalismus, Gewalt und Krieg benannt und kritisiert wird; der Abschnitt ist überschrieben „Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt“: „Heute wird von vielen Seiten eine größere Sicherheit gefordert. Doch solange die Ausschließung und die soziale Ungleichheit in der Gesellschaft und unter den verschiedenen Völkern nicht beseitigt werden, wird es unmöglich sein, die Gewalt auszumerzen. Die Armen und die ärmsten Bevölkerungen werden der Gewalt beschuldigt, aber ohne Chancengleichheit finden die verschiedenen Formen von Aggression und Krieg einen fruchtbaren Boden, der früher oder später die Explosion verursacht. ... Das geschieht nicht nur, weil die soziale Ungleichheit gewaltsame Reaktionen derer provoziert, die vom System ausgeschlossen sind, sondern weil das gesellschaftliche und wirtschaftliche System an der Wurzel ungerecht und gewaltsam ist. ... Wenn jede Tat ihre Folgen hat, dann enthält ein in die Strukturen der Gesellschaft eingestiftetes Böses immer ein Potenzial der Auflösung und des Todes. ... Auf diese Weise erzeugt die soziale Ungleichheit früher oder später eine Gewalt, die der Rüstungswettlauf nicht löst, noch jemals lösen wird. Er dient nur dem Versuch, diejenigen zu täuschen, die größere Sicherheit fordern, als wüssten wir nicht, dass Waffen und gewaltsame Unterdrückung, anstatt Lösungen herbeizuführen, neue und schlimmere Konflikte schaffen.“⁶

Ein Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Dorothee Sölle und Albert Schweitzer⁷

Ein erster kurzer Blick auf *Dietrich Bonhoeffer* (1906-1945), den ich bereits erwähnt habe, wie er noch 1929 in gut lutherischer Tradition den Krieg bejahte: „Ich werde die Waffe erheben, in der furchtbaren Erkenntnis etwas Entsetzliches zu tun, aber doch nicht anders können.“⁸ Ein Jahr später beginnt Bonhoeffers für mich aufregendste theologische Lerngeschichte: Im Union Theological

⁵ Heinold Fast, Beiträge zu einer Friedenstheologie. S. 67

⁶ Zit. nach: U. Duchrow, Mit Luther, Marx & Papst den Kapitalismus überwinden. Hamburg 2017. S. 135.

⁷ Zum folgenden vgl. G. Orth, Mitten im Krieg vom Frieden singen. Traditionen der Gewaltfreiheit. Berlin 2017.

⁸ DBW 10. Gütersloh 2015. S. 336.

Seminary lernt er den französischen Theologen und Pazifisten Jean Lasserre⁹ kennen und liest mit ihm gemeinsam – entgegen der Erfahrung der Völkerfeindschaft zwischen den Erzfeinden, den Deutschen und den Franzosen – die Bergpredigt.¹⁰ Lasserre hatte ebenso die katholische Lesart der Bergpredigt, dass diese lediglich besonders berufenen Christen, nicht aber dem gemeinen Volk gelte, wie die Lektüreart Luthers, der die Bergpredigt als unerfüllbar ansah und deshalb eher als Sündenspiegel gelten lassen wollte, hinter sich gelassen. Lasserre und Bonhoeffer lesen, was dasteht. Von dogmatischen Vorentscheidungen befreit, führt diese Lektüre Bonhoeffer zu der Einsicht, dass die Weisungen der Bergpredigt allen gelten und alle in die Nachfolge Jesu rufen. Eine lebenslange Freundschaft mit Lasserre beginnt und mit dieser eine radikale theologische Wende für Bonhoeffer: Er erliest sich eine klare pazifistische Perspektive der Bergpredigt, die nun seinen eigenen praktischen Weg der „Nachfolge“ bestimmt. „Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf.“¹¹

1934 folgt dann Bonhoeffers Ansprache in Fanö.¹² Diese Rede, die ein prinzipielles Nein zum Krieg formuliert, ist in drei Abschnitten gegliedert: 1. Das Wort Gottes: Der Friede als Gebot Gottes, demgegenüber Gehorsam und nicht skeptisches Fragen gilt: Friede soll unter den Menschen sein, weil Christus in der Welt ist, d. h. Friede soll sein, weil es eine Kirche Christi gibt. 2. Die politische Analyse: Wie wird Friede? Hier formuliert Bonhoeffer eine politische Analyse und setzt dagegen: Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Friede ist Wagnis. 3. Die Frage nach dem Handlungssubjekt: Wer ruft zum Frieden, dass die Welt es hört, zu hören gezwungen ist? Und Bonhoeffers Antwort: das eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt.

⁹ Vgl. J. Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*. München 1956; ders., *Die Christenheit vor der Gewaltfrage*. Berlin 2010.

¹⁰ Lasserre schreibt später u. a. über diese Begegnung: „Die Begegnung zwischen Dietrich und mir verlief problemlos. Mich schreckte das unmittelbare Zusammentreffen mit einem Deutschen nicht sonderlich, wegen meiner christlich-sozialen Vorbildung und pazifistischen Überzeugung und weil einer meiner Urgroßväter aus Württemberg stammte. Ich vermute, dass dies für Dietrich in größerem Ausmaß ein Schock war, denn möglicherweise war ich der erste Franzose, den er von nahem sah. Er musste zweifellos erst das tiefe Ressentiment gegen Frankreich überwinden, das damals aufgrund des Versailler Vertrages und der Ruhr- und Saarbesetzung in allen Deutschen lebte. Doch auch wenn er etwas befangen gewesen sein mag – sein Feingefühl, seine natürliche Vornehmheit, seine Klugheit ließen davon nichts merken.“ (J. Lasserre, *Die Christenheit vor der Gewaltfrage*, aaO. S. 124)

¹¹ DBW 14. Gütersloh 2015. S. 112-114. Zitat S. 113.

¹² DBW 13. Gütersloh 2015. S. 298-301.

„Friede ist Wagnis“¹³ – das ist die Botschaft von Fanö: Wenn Bonhoeffer auf den Weg der Sicherheit verzichten will, dann deshalb, weil er seine eigene Position relativiert, weil er „eine Abkehr vom wie auch immer gearteten Unbedingtheitswahn des Freund-Feind-Denkens“ erreichen möchte: „er beruft gewissermaßen den Gegner zum Partner, er stellt eine Situation der Unsicherheit her und eröffnet sich, indem er sich sozusagen schwächt und das Risiko teilt, einen dritten Weg, der jenseits der geübten Möglichkeiten verläuft. Vor dem Hintergrund dieser Ansätze einer neuen politischen Anthropologie muss man die Überzeugung Bonhoeffers, die er mit Gandhi teilt, verstehen: nur Ohnmacht macht Macht ohnmächtig.“¹⁴

Ein zweiter kurzer Blick auf Dorothee Sölle (1929-2003), die theologische Poetin. Theopoesie war ihre Sache als Theologin. Theologie, so Sölle, ist nicht nur der Wissenschaft, sondern vor allem auch der Kunst verwandt.¹⁵ In Poesie und Gebet erklingt die Sprache „gemeinsamen Wünschens, Hoffens und Träumens“. Diese Sprache beschreibt nicht, was ist, sondern artikuliert, was sein, was werden soll. Sie will nicht durchsetzen, sondern aufzeigen, Modelle anbieten für die Tu-Wörter: für glauben und aufstehen und sich solidarisieren und lieben.

So zitiere ich als erstes ihr Gedicht **„argumente für die überwindung der ohnmacht“**

Wir haben den längeren atem
wir brauchen die bessere zukunft
zu uns gehören die leute mit den schlimmeren schmerzen
die opfer des kapitals
bei uns hat schon mal einer brot verteilt
das reichte für alle
Wir haben den längeren atem
wir bauen die menschliche stadt
mit uns sind verbündete der rechtlosen in den anstalten
und die landlosen in den städten
zu uns gehören die toten des zweiten weltkrieges
die endlich zu essen haben wollen gerechtigkeit
bei uns ist schon mal einer aufgestanden

¹³ In seinem „Wort an die Menschen (1964)“ nimmt A. Schweitzer diesen Gedanken auf, wenn er dafür plädiert, den Verzicht auf Atomwaffen zu wagen, weil nur so Leben in Verträglichkeit und Frieden möglich erscheint.

¹⁴ H. J. Schultz, aaO. S. 49. Schultz formuliert hier durchgehend für Gandhi und Bonhoeffer; ich dagegen nutze seine Formulierung hier lediglich zur Kennzeichnung eines Aspektes der Andacht von Fanö.

¹⁵ Vgl. H. Kuhlmann, Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles. AaO.

von den toten“¹⁶

Die Argumente für die Überwindung der Ohnmacht gelten auch in Sölles Kampf für Frieden und Gewaltlosigkeit, wohl wissend, dass wir alle an Gewalt partizipieren. Doch der Traum von einem möglichen Ende der Gewalt oder wenigstens ihrer Unterbrechung bestimmte mehr und mehr ihre theologische und politische Arbeit: Immer deutlicher wird für sie in diesem Zusammenhang argumentativ, erzählerisch und poetisch in wechselseitigen Bezügen ein Wahrnehmen buddhistischer Spiritualität und Mystik¹⁷, die sie freilich selbstreflexiv zu ihren eigenen jüdisch-christlichen Wurzeln ‚führt‘. Eine Folge dieses Wahrnehmens ist der Satz: „das Ego ist nicht der letzte Horizont des Selbst“¹⁸: „Das Bewusstsein von der Einheit aller Menschen, das Wissen, dass unser wahrer Name nicht der einer Einzelpersonlichkeit ist, schärft die Verantwortung allen gegenüber, die von Gewalt bedroht und versklavt werden.“ Deshalb bedeutet ‚Gewaltfrei existieren‘ für Sölle „im gemeinsamen Leben mit anderen Lebewesen zu denken und zu handeln“.

Dazu erzählt sie einmal von einer älteren Friedensfrau: „Während einer Blockade geriet ich in ein Gespräch mit einer älteren Friedensfrau über unsere Gegner. Sie sagte: ‚Aus irgendeinem komischen Grund kann ich nie das sein, was ich sein sollte, solange die anderen nicht das sind, was sie sein sollten. Du kannst auch nicht sein, was du solltest, ehe ich nicht bin, was ich sollte, verstehst du? So ist die Welt eben, so ist sie strukturiert.‘ Und Sölle kommentiert: Das sind Alltagsformulierungen dessen, was Mahatma Gandhi und Martin Luther King und viele andere als Mystik des Einsseins formuliert haben. Diese Mystik des Einsseins ist die Grundlage der Gewaltfreiheit, und es ist wichtig, nicht nur auf die neuesten Waffengattungen zu achten, sondern auch auf die ‚komische‘ innere Stimme, die uns das Einssein, die gegenseitige Verbundenheit ... der guten Schöpfung lehrt.“¹⁹ Gewaltfreiheit gehört zusammen mit der Bewahrung der Schöpfung und dem Kampf für Gerechtigkeit.

In unseren Schubladen theologischen Denkens gehört der Urwalddoktor, gehört **Albert Schweitzer** (1875-1965) nicht zu den pazifistischen Theologen der Gewaltfreiheit und doch hat er in einem sehr tiefen Sinne Gewaltfreiheit vertreten.

¹⁶ D. Sölle, Die revolutionäre Geduld. Gedichte. Kleinmachnow 1974.

¹⁷ Vgl. dazu Thich Nhat Hanh und Dorothee Sölle, Buddha im Reich Gottes – eine christlich-buddhistische Begegnung. Live-Mitschnitt vom 28. Juni 2000, Gethsemane-Kirche Berlin. Auditorium Netzwerk. Müllheim.

¹⁸ D. Sölle, Wo Liebe ist, da ist Gott. Freiburg 2004. S. 22f. Vgl. auch: G. Orth, H. Fritz, „... und sei stolz auf das, was du bist“. Muslimische Jugendliche in Schule und Gesellschaft. Stuttgart 2007. Insbes. S. 86ff.

¹⁹ D. Sölle, „Du stilles Geschrei“. Wege der Mystik. In: dies., Gesammelte Werke. Band 6. S. 337-349 i. A.

Aus seiner Kindheit erzählt er: „Solange ich zurückblicken kann, habe ich unter dem vielen Elend, das ich in der Welt sah, gelitten. ... Insbesondere litt ich darunter, dass die armen Tiere so viel Schmerz und Not auszustehen haben. ... Ganz unfassbar erschien mir, schon ehe ich in die Schule ging, dass ich in meinem Abendgebet nur für die Menschen beten sollte. Darum, wenn meine Mutter mit mir gebetet und mir den Gutenachtkuss gegeben hatte, betete ich heimlich ein von mir selbst verfasstes Zusatzgebet für alle lebendigen Wesen. Es lautete: ‚Lieber Gott, schütze und segne alles, was Odem hat, bewahre es vor allem Übel und lass es ruhig schlafen‘.“

Und Schweitzer erzählt weiter: „Einen tiefen Eindruck machte mir ein Erlebnis aus meinem siebenten oder achten Jahre. Heinrich Bräsch und ich hatten uns Schleudern aus Gummischnüren gemacht, mit denen man kleine Steine schleudert. Es war im Frühjahr, in der Passionszeit.

An einem sonnigen Sonntagmorgen sagte er zu mir: ‚Komm, jetzt gehen wir in den Rebbert und schießen Vögel.‘ Dieser Vorschlag war mir schrecklich, aber ich wagte nicht zu widersprechen, aus Angst, er könnte mich auslachen. So kamen wir in die Nähe eines kahlen Baumes, auf dem die Vögel, ohne sich vor uns zu fürchten, lieblich in den Morgen hinaus sangen. Sich wie ein jagender Indianer duckend, legte mein Begleiter einen Kiesel in das Leder seiner Schleuder und spannte sie. Seinem gebieterischen Blick gehorchend, tat ich, unter furchtbaren Gewissensbissen, dasselbe, mir fest gelobend, danebenzuschießen. In demselben Augenblick fingen die Glocken der Kirche an, in den Sonnenschein und in den Gesang der Vögel hinein zu läuten. Es war das ‚Zeichen-Läuten‘, das dem Hauptläuten eine halbe Stunde vorausging. Für mich war es eine Stimme aus dem Himmel. Ich tat die Schleuder weg, scheuchte die Vögel auf, dass sie wegflogen und vor der Schleuder meines Begleiters sicher waren, und floh nach Hause. Und immer wieder, wenn die Glocken der Passionszeit in Sonnenschein und kahle Bäume hinausklängen, denke ich ergriffen und dankbar daran, wie sie mir damals das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ ins Herz geläutet haben. ... Die Art, wie das Gebot, dass wir nicht töten und quälen sollen, an mir arbeitete, ist das große Erlebnis meiner Kindheit und Jugend. Neben ihm verblassen alle anderen.“²⁰ In Äquatorialguinea, dem heutigen Gabun, formulierte Schweitzer dann seine Ethik. Auf einer Fahrt durch den Urwald, den Ogowefluß hinab, fällt

²⁰ Schweitzer, Aus meiner Kindheit und Jugendzeit. AaO. S. 275f. Vgl. auch den ähnlichen Text in: A. Schweitzer, Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur. Verfasst am 21. April 1963, in dem Jahr, in dem Schweitzer sein goldenes Afrikajubiläum feierte. In: Gesammelte Werke in fünf Bänden. Band 5. Zürich o. J. S. 172f.

Schweitzer das zusammenfassende Stichwort seiner Ethik „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu, das für ihn all das bündelt, was er in den Jahren seines Studiums erforscht und bedacht hatte, was er an den Ethiken des 19. Jahrhunderts kritisierte und was ihm dabei konzeptionell immer wichtiger wird: „Es ging mir auf, dass die Ethik, die nur mit unserem Verhältnis zu anderen Menschen zu tun hat, unvollständig ist und darum nicht die völlige Energie besitzen kann.“ Und ihm ist deutlich, „dass man die Forderung des gütigen Verhaltens gegen die Tiere auch in der Ethik zuzugestehen habe“²¹. Das Leben insgesamt ist ihm Gegenstand der Vernunft und des Herzens: „Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will.“²²

Dabei ist Schweitzer kein naiver ‚Gewaltfreiheitsapostel‘, sondern er weiß um die Ambivalenz menschlichen Lebens: „Ethik, die uns Ehrfurcht vor allem Leben und Liebe zu allem Leben lehren will, muss uns zugleich in schonungsloser Weise die Augen darüber öffnen, in wie vielfacher Weise wir uns in der Notwendigkeit befinden, Leben zu vernichten und zu schädigen, und in welchen schweren Konflikten wir uns ständig bewegen, wenn wir wagen, uns nicht durch Gedankenlosigkeit zu betäuben.“²³

Alles schön und gut, doch die Realität sieht anders aus – oder doch nicht?

Dazu lediglich drei Bemerkungen, zusammengefasst aus einer Studie von zwei US-amerikanischen Politikwissenschaftlerinnen, Erica Chenoweth und Maria J. Stephan²⁴. Sie haben alle Aufstände und Revolutionen zwischen 1900 und 2006 untersucht und kamen dabei u.a. zu folgenden Ergebnissen:

1. Abgesehen von der viel geringeren Anzahl an Opfern und Zerstörungen ist die Wahrscheinlichkeit eines Erfolgs oder Teilerfolgs bei gewaltfreien Aufstän-

²¹ A. Schweitzer, Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur. In: ders., Gesammelte Werke. Zürich o. J. Bd. 5. S. 172- 191. Zitat S. 180 und 177.

²² Vgl. A. Schweitzer, Menschlichkeit und Friede. Kleine philosophisch-ethische Texte. Hrsg. v. G. Fischer. Berlin 1991. S. 198-200.

²³ A. Schweitzer, Philosophie und Tierschutzbewegung. In: AaO. S. 135-142. Zitat S. 141. Von der Dringlichkeit dieser Frage zeugt auch eine Erinnerung Schweitzers an seine ersten Tage in Lambarene: „Kaum, dass wir Zeit haben, das Dringlichste auszupacken, ist die Nacht hereingebrochen. ... Da kriecht ein hässlicher Schatten an der Wand herunter. Ich schaue erschreckt auf und erblicke eine mächtige Spinne, sie ist viel größer als die stattlichste, die ich je in Europa gesehen. Eine bewegte Jagd, und sie ist erschlagen. ... wir werden mit Laternen auf dem Pfad, der sich den Hügel entlang zieht, nach Hause geleitet. Aber ehe an Ruhe zu denken ist, muss noch ein Kampf mit Spinnen und fliegenden Schaben (Kakerlaken), die das lange unbewohnte Haus als ihr Eigentum betrachten, bestanden werden.“ (A. Schweitzer, Zwischen Wasser und Urwald. AaO. S. 343)

²⁴ Why civil resistance works. The strategic logic of nonviolent conflict. New York 2011. Eine deutsche Zusammenfassung von Stefan Maaß des Textes findet sich unter: http://www.non-militar.org/pdfs/Warum_und_wie_Gewaltfreiheit_funktioniert.pdf

den oder Revolutionen nahezu zweimal so groß wie bei einem gewaltsamen bewaffneten Aufstand.

2. Die Wahrscheinlichkeit einer Demokratie fünf Jahre nach dem Konflikt beträgt bei einem bewaffneten Kampf 4%, bei gewaltfreien Aktionen 41%.

Und 3. Die Wahrscheinlichkeit eines Bürgerkrieges innerhalb von 10 Jahren nach dem Ausgangskonflikt liegt bei einer gewaltsamen Konfliktlösung bei 43%, bei gewaltfreien Kampagnen bei 28%.

Wie heißt es in der Bergpredigt: „Selig sind die Pazifisten“. Und man sieht: Mit der Bergpredigt ist eben doch Politik zu machen.

Dazu gibt es eine Fülle neuer Ansätze, auf zwei möchte ich abschließend kurz hinweisen:

Sie thematisieren beide zentral den Begriff der „Sicherheit“. Bonhoeffer hat ihn ja vehement abgelehnt: „Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Friede ist Wagnis.“ Doch „Sicherheit“ ist eines der neun Grundbedürfnisse²⁵ aller Menschen, das sich nicht übergehen lässt.

Die Perspektive des „gerechten Friedens“ und das Verständnis von Sicherheit im Sinne „menschlicher Sicherheit“

Die Perspektive des „gerechten Friedens“ dominiert seit der EKD-Friedensdenkschrift 2007 die kirchliche Debatte. Der „gerechte Friede“ hat perspektivisch ein Verständnis von Sicherheit im Sinne „menschlicher Sicherheit“ zur politischen und strategischen Folge. Dieses ist konträr zu den – freilich nicht näher bestimmten Konzepten der NATO von „erweiterter“ oder „vernetzter Sicherheit“ (Weißbuch 2006)²⁶. Das Konzept der „menschlichen Sicherheit“ stellt den einzelnen Menschen und seine Lebensinteressen in den Mittelpunkt. Entwi-

²⁵ Die neun Grundbedürfnisse sind nach M. Max-Neef: Bedürfnisse des physischen Lebens (Wasser, Essen, Luft usw.), Sicherheit/Schutz, Verständnis/Empathie, Liebe, Erholung/Spiel, Kreativität, Geborgenheit/Gemeinschaft, Autonomie/Selbstbestimmung, Sinn/Inhalt. Vgl. dazu: M. Max-Neef, Antonio Elizalde und Martín Hopenhayn: Entwicklung nach menschlichem Maß. Eine Option für die Zukunft. Aus dem Spanischen von Norbert Rehrmann und Horst Steigler. Santiago de Chile 1990; Kassel: Gesamthochschulbibliothek, Reihe: Entwicklungsperspektiven. Band 39. Kassel 1990; vgl. weiter M. Max-Neef, From the outside looking in. Experiences in “barefoot economics”. London/New Jersey 1992.

²⁶ Strategisches Konzept der NATO von 1999: Nr. 25. „Das Bündnis ist einem breit angelegten sicherheitspolitischen Ansatz verpflichtet, der die Bedeutung politischer, wirtschaftlicher, sozialer und umweltpolitischer Faktoren neben der unverzichtbaren Verteidigungsdimension anerkennt. ... „und Nr. 24: „Sicherheitsinteressen des Bündnisses können von anderen Risiken umfassenderer Natur berührt werden, einschließlich Akte des Terrorismus, der Sabotage und des organisierten Verbrechens sowie der Unterbrechung der Zufuhr lebenswichtiger Ressourcen. Die unkontrollierte Bewegung einer großen Anzahl von Menschen, insbesondere als Folge bewaffneter Konflikte, kann ebenfalls Probleme für die Sicherheit und Stabilität des Bündnisses aufwerfen. ...“

ckelt wurde das Konzept der „menschlichen Sicherheit“ vom Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) und zum ersten Mal vorgestellt im „Human Development Report“ des UNDP 1994. „Menschliche Sicherheit“ wird definiert als „ein Prozess, durch den die Wahlmöglichkeiten der Menschen erweitert werden, in ihrem Leben das zu tun und zu sein, worauf sie Wert legen“²⁷. Menschliche Entwicklung wird gemessen an Indikatoren für ein langes und gesundes Leben, einen angemessenen Bildungsstand und einen angemessenen Lebensstandard. Bedroht wird die menschliche Entwicklung durch Krieg, Krankheit, Armut, Umweltschäden und kulturelle Ausgrenzung. „Sicherheit“ bedeutet positiv einen Prozess politischer, ökonomischer, ökologischer, sozialer und kultureller Stabilisierung. In der Konsequenz läuft die Forderung nach „menschlicher Sicherheit“ darauf hinaus, die nichtmilitärischen Möglichkeiten der Bearbeitung von Konflikten auf Seiten des Staates und der Zivilgesellschaft zu stärken. Als Akteure dieses Konzeptes zeichnen sowohl staatliche Institutionen als auch zunehmend Nichtregierungsorganisationen (NRO) verantwortlich.²⁸

„Sicherheit neu denken“

Sicherheit neu denken ist ein Projekt der badischen Landeskirche. Ihre Vision für eine zivile Sicherheitspolitik im Jahr 2040 umfasst folgende Stichworte:

- Deutschland stellt bis 2040 in Kooperation mit anderen Ländern komplett auf eine nachhaltige zivile Sicherheitspolitik um.
- Deutschland investiert jährlich 80 Mrd. Euro in zivile Krisen-Prävention anstatt die Bundeswehr.
- Entsprechend der Forderungen der Fridays-for-Future-Bewegung leben und wirtschaften wir im Einklang mit den Pariser Klimazielen. Wir nehmen die Klimakrise genauso ernst wie die Corona-Pandemie.
- Dank jährlich 27 Mrd. Euro deutscher Beitragszahlungen ist die UNO wirklich wirksam.
- Eine Wirtschafts- und Sicherheitspartnerschaft der EU mit Russland / der EAWU (Eurasische Wirtschaftsunion) sichert den dauerhaften Frieden in Europa.
- Dank jährlich 6 Mrd. Euro deutscher Beiträge ist die OSZE in Europa wirksamer Garant für Sicherheit und Frieden.

²⁷ Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hrsg.), Kulturelle Freiheit in unserer Welt der Vielfalt, Kurzfassung des Berichts über die menschliche Entwicklung, Berlin, 2004, S. 22.

²⁸ U. Frey, Die Friedensbildung zum „gerechten Frieden“ der Kirchen in der Auseinandersetzung mit den Kooperationsvereinbarungen der Kultusministerien mit der Bundeswehr. epd-Dokumentation 26/2012

- Der Welternährungsfonds, der Weltklimafonds und die UN-Flüchtlingshilfefonds sind ausreichend finanziert.
- Afrika ist dank 17 Mrd. Euro jährlicher Unterstützung aus Deutschland sowie einer veränderten EU-Handelspolitik auf dem Weg zur Erreichung seiner selbstgesteckten Nachhaltigkeitsziele 2063.
- Deutschland ist innerhalb der EU, OSZE, NATO und UNO Vorreiter in ziviler Krisenprävention.
- Die Bundeswehr ist zum Technischen Hilfswerk mutiert, ehemalige Rüstungsbetriebe stellen nur noch zivile Produkte her.²⁹

An den Elementen dieser Vision wird deutlich, dass Sicherheit hier nicht gegen jemanden gedacht ist, sondern als gemeinsame, menschliche Sicherheit verstanden wird, die einer Friedenslogik folgt.

²⁹ Vgl. dazu: www.sicherheitneudenken.de/sicherheit-neu-denken-unsere-vision

Friedenslogik statt Sicherheitslogik³⁰

Friedenslogik auf einen Blick		
Problem	Sicherheitslogik	Friedenslogik
Was ist das Problem?	Bedrohung, Gefahr, Unsicherheit <i>Handlungen orientieren sich an:</i> Gefahrenabwehr und Verteidigung	Gewalt, die bevorsteht oder bereits stattfindet <i>Handlungen orientieren sich an:</i> Gewaltprävention und Gewaltabbau
Wie ist das Problem entstanden?	durch andere/von außen <i>Handlungen orientieren sich an:</i> Schuldzuschreibung / eigene Abgrenzung / Selbstbestätigung	Komplexe Konflikte <i>Handlungen orientieren sich an:</i> Konfliktanalyse unter Einbeziehung eigener Verantwortung
Wie wird das Problem bearbeitet?	Selbstschutz und Abwendung <i>Handlungsansatz ist:</i> Abschreckung /Drohung / Aufrüstung / Einsatz von Gewaltmitteln	Kooperative Problemlösung mit den am Konflikt Beteiligten <i>Handlungsansatz ist:</i> Deeskalation und Konfliktbearbeitung, dabei Beachtung von Dialog- und Prozessorientierung
Wodurch wird eigenes Handeln gerechtfertigt?	Vorrecht eigener (nationaler) Interessen <i>Rechtfertigung führt zu:</i> Unterordnung und Anpassung von Normen an die Interessen	Anwendung von Menschenrechten und Völkerrecht <i>Rechtfertigung führt zu:</i> Werteorientierter Überprüfung eigener Interessen und ggf. Korrektur /Modifikation
Wie wird auf Scheitern und Misserfolg reagiert?	Keine Selbstkritik <i>Handlungsfolge ist:</i> Verschärfung des eigenen Mitteleinsatzes / Eskalation oder Rückzug und Passivität	offene Reflexion des bisherigen Vorgehens <i>Handlungsfolge ist:</i> Einräumung von Problemen bzw. Fehlern / Suche nach gewaltfreien Alternativen

³⁰ Vgl. U. Frey, „Vernetztes Handeln“ und Zusammenarbeit in Europa aus der Sicht des Konzeptes von „Friedenslogik statt Sicherheitslogik. Vortrag 13.11.2017 in Bad Hersfeld, www.konfliktbearbeitung.net (Zugriff 20.11.2017). neu: www.pzkb.de

Zitierte Bibelstellen

Jeremia 23, 6 und 1. Johannes 4, 16

1. Mose 4, 1-22

Richter 7, 1-22

Psalm 58, 59 oder 69

Jesaja 2, 2-5; Micha 4, 1-4; Sacharja 9, 10

3. Mose 19, 18

Matthäus 26, 52-54

Matthäus 10, 34-36

Matthäus 5, 38-42

Römer 12, 17-21

Johannes 15, 15

Matthäus 5 43-48 (vgl. 3. Mose 19, 18)

Markus 12, 28 ff; Matthäus 22, 34; Lukas 10, 25 ff; (vgl. 5. Mose 6, 5 und 3. Mose 19, 18); Lukas 10, 30-37