

ALOIS WEIDERT

Biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens

*»Es gibt in der technischen Welt, in der wir leben,
im Grunde nur eine Utopie, die alle anderen in
sich enthält, nämlich die Utopie des Weltfriedens.«*

Georg Picht

Das Interesse der Theologie an der wissenschaftlichen Erforschung des Friedens und seiner praktischen Verwirklichung ist keine Modeerscheinung, sondern hängt mit der Einsicht zusammen, daß die Theologie sich ihre Problemstellungen nicht beliebig aussuchen oder bei sich bleiben kann. Wenn sie den christlichen Glauben im jeweiligen Jetzt zu reflektieren und zu verantworten hat und wenn, wie *W. Kasper* feststellt, »die Frage nach Gott ... heute primär kein erkenntnistheoretisches Problem«, auch nicht »zuerst eine naturwissenschaftlich-theologische Grenzfrage, sondern ein eminent politisches Problem«¹ ist, dann dürfte eines der vitalsten Probleme unserer Zeit: die Friedensfrage, zu einem zentralen Vermittlungsort von Gott und Menschewelt geworden sein.

Ist der Friede nach einem Wort von *C. F. v. Weizsäcker* »Lebensbedingung des technischen Zeitalters«², so artikuliert sich an ihm für die Menschen von neuem die Theodizeefrage, denn die ängstliche Ahnung der Menschen, daß ihre bis ins Unermeßliche gestiegenen Möglichkeiten der Macht nicht von einer entsprechenden Verantwortlichkeit begleitet sein könnten, läßt sie im Leiden an dieser neuen Aporie die Sinnfrage in radikaler Weise stellen.

Dieser nicht eigens thematisierte politische »Sachhorizont« (*Pannenberg*) soll eine bestimmte Frageweise an die Friedenstradition des Alten und Neuen Testaments bestimmen. Es soll als erstes die Frage geprüft werden, ob dem biblischen Friedensbegriff seiner inneren Konstitution

¹ *W. Kasper*, Politische Utopie und christliche Hoffnung, in: Erwartung, Verheißung, Erfüllung, hrsg. v. *W. Heinen* u. *J. Schreiner*, Würzburg 1969, 230.

² *C. F. v. Weizsäcker*, Bedingungen des Friedens, Göttingen 1964, 7.

nach nicht eine wesentlich politische Dimension zu eigen ist. Von da aus werden einige kritische Bemerkungen zur christlichen Friedenstradition gemacht werden müssen. Zur Frage einer möglichen Vermittlung von eschatologischem Frieden und nichttheologischer Friedensproblematik soll auswahlweise einmal das aus theologischem Denken verlorengangene und in den neuzeitlichen Friedensutopien aufgehobene »*evangelium pacis*« als möglicher Anknüpfungspunkt für ein neues Reden von Frieden, zum anderen der in der Friedens- und Konfliktforschung latente Wirklichkeitsbegriff befragt werden. Eine Entschuldigung vorab, daß alles im folgenden Gesagte mehr als fragmentarisch sei, möge man nicht als übliche Floskel werten, sondern aus der Komplexität und Universalität einer solchen Sache, wie sie der Friede darstellt, erklären.

I. STRUKTUREN DES BIBLISCHEN FRIEDENSBEGRIFFS

1. Die alttestamentliche Schalomtradition

Das Thema »Frieden« kehrt in allen literarischen Genera der biblischen Schriften wieder. Wenn auch für den Aussagegehalt des Begriffs »Schalom« seine jeweilige traditions- und formgeschichtliche Situierung beachtet werden müßte, so lassen sich doch einige ihm innewohnende Grundstrukturen feststellen, die bei seiner Verwendung mehr oder weniger gegenwärtig sind.

a) Bei fast allen Israel umgebenden Kulturvölkern wird Frieden als Erinnerung an eine selige Urzeit verstanden. Die soziokosmischen Mythen der orientalischen Großreiche reflektieren die Bedingungen eines allgemeinen Ordnungsfriedens, der immer nur als Rückerinnerung an einen verlorenen und wiederherzustellenden Ordnungszustand gedacht werden kann. Die Kritik der alttestamentlichen Schöpfungsberichte an den orientalischen Schöpfungsmythen gipfelt in der Überwindung der »dialektischen Entgegensetzung von Chaos und Kosmos«³, die in Gn 1, 1–2, 4 als Licht und Finsternis, Erde und Wasser, Tag und Nacht umschrieben werden. Sie werden schlicht zu Funktionen der Menschenwelt, zu Beziehungs- und Auftragsfeldern menschlichen Lebens entmythologisiert und befreien so von der Zwangsvorstellung eines ständigen Rückfalls ins Chaotische. Gott hat die Welt in Frieden erschaffen und Friede ist das Geschenk und die Bestimmung, die Gott der Schöpfung

³ H. P. Schmidt, Schalom: die hebräisch-christliche Provokation, in: Weltfrieden und Revolution, hrsg. v. H. E. Bahr, Reinbek b. Hamburg 1968, 200.

gibt. Schalom ist kein Akzidenz, das zum Leben und Sein der Kreatur hinzukommt und somit auch entbehrt werden könnte. »Wo der Friede fehlt oder wo er gestört ist, wird vielmehr die Kreatur in ihrem Sein getroffen und von Grund auf in Frage gestellt. Als ein höchst reales Gut hat der Friede im Beieinandersein von Mensch, Kreatur und Dingwelt seinen Ort«⁴.

Die Berufung des Menschen zur Erdherrschaft (Gn 1, 28) ist für »mythisches und metaphysisches Bewußtsein« (H. Schmidt) eine unerhörte Herausforderung. Daraus kann geschlossen werden: Friede ist nicht nach dem Bild von Chaos und Kosmos die Kehrseite des Krieges, sondern liegt als Möglichkeit in der dem Menschen geschenkten Weltfreiheit. Nüchtern werden Brudermord, Gewalttat, Frevel und Verletzung der menschlichen Solidarität als die Quellen der Welt- und Lebensangst identifiziert (vgl. Gn 4, 1–16; 6, 1–8; 8, 21). Der Mensch selbst wird durch seinen Fall zum Störer und Zerstörer des Schalom und reißt alle Kreatur mit in seinen Unfrieden hinein (Gn 3, 1–24; Rm 8, 22 f.).

b) Weiter läßt sich Schalom als *sozio-politischer Prozeßbegriff* feststellen. Schalom ist weder ein Ausdruck unwandelbarer Friedensordnung noch der Inbegriff einer idealen Friedenspolitik, sondern »Leitwort einer Bewegung, in der Menschen zum rechten Umgang mit den ihnen gewährten, jedoch von ihnen erst wahrzunehmenden Lebensmöglichkeiten befreit und ermutigt werden«⁵. Gott selbst ist mit seinem Schalom in den gesellschaftlich-politischen Prozessen am Werk. Sein Schalom wird erfahren als Befreiung des Menschen aus sozialer und wirtschaftlicher Unterdrückung und aus politischer Rechtlosigkeit. Schauplatz des Schalom ist das konkret-geschichtliche Leben. Die Vorstellung eines inneren Seelenfriedens ist unbekannt. Die in einer solchen Vorstellung vorausgesetzte Dichotomie menschlicher Existenz: »außen Kampf – innen Frieden ist für die Anwendung des Wortes shalom schlechthin undenkbar . . . Shalom kann nur sein, wo die ganze Existenz . . . heil ist, ganz ist, shalom hat«⁶. Die Bewegung, die Jahwe mit seinem Schalom in Gang setzt, schwingt sich auch nicht über die Welt hinaus, sondern findet auf der Erde statt, da die Erde im Frieden und für ihn erschaffen ist. In dieser Hinsicht ist er »das elementare Politi-

⁴ G. Howe/H. E. Tödt, Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation, Stuttgart 1966, 32.

⁵ H. P. Schmidt, Schalom, a. a. O., 199.

⁶ C. Westermann, Der Frieden (Shalom) im Alten Testament, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 1, hrsg. v. G. Picht u. H. E. Tödt, Stuttgart 1969, 149 f.

kum biblischer Überlieferung«⁷. Die politische Dimension des Schalom darf nicht exklusiv verstanden werden, wovor besonders C. Westermann gewarnt hat⁸. Versteht man »das Politische« nicht in einem isoliert-spezialisierten Sinn neuzeitlichen Politikverständnisses, sondern als eine »Feldbezeichnung«⁹ menschlichen Verstehens und Handelns, als Geschichtswelt, bestimmt durch Entfremdung und Versöhnung zugleich, dann versteht sich daraus auch die im Begriff des Schalom mitgesetzte Unteilbarkeit und Universalität.

Unlösbar zur politischen Dimension des Schalom gehört sein Zusammenhang mit einem anderen Zielbegriff, mit dem der *Gerechtigkeit*¹⁰. Diese wird als »ein Prozeß der Sozialgesetzgebung, der Rechtsprechung und des Rechtsbestandes«¹¹ im innenpolitischen Bereich verstanden. Innenpolitisch ist der Friede dann zerbrochen, wenn die Rechtsordnung zerbrochen ist. Diese Situation ist bekannt aus der Verkündigung der Propheten *Amos*, *Micha*, *Jesaja* und *Jeremias*. Sie sind sich darin einig, daß Jahwe seinen Schalom von seinem Volke genommen hat. Sie wenden sich deshalb gegen die sogenannten Heilspropheten und deren Friedenspropaganda. In Jer 6, 14 wird diese Kontroverse auf die kurze Formel gebracht: »Sie – die Heilspropheten – sagen: schalom, schalom! – und ist kein schalom.« Politischer Opportunismus und jede Form des Paktierens mit den Mächtigen können in keiner Weise den auf *Jahwes* Gerechtigkeit gegründeten Schalom wiederherstellen (Hos 5, 13; 7, 11 f.; 7, 33; 8, 4; Jesaja 7, 4–9; 31, 1–3 u. a.). *Jeremias* spricht z. B. den König *Jojakim* auf *Josias* Verhalten an: »Hat nicht dein Vater für Recht und Gerechtigkeit gesorgt? Heißt nicht das: mich kennen?« (22, 15).

Die umfassende Zeitkritik der Propheten, verstanden als Kritik der sozialen, der politischen und der Rechts-Praxis in Israel, richtet sich im wesentlichen nach drei Leitmotiven: das erste ist die Einzigkeit *Jahwes* als des freien Herrn aller Völker und Bereiche; er allein und keiner sonst ist es, der die Geschichte lenkt (Jesaja 43, 10–13), als zweites fungiert der ständige Hinweis auf die in der Geschichte erfahrenen Wohltaten Jahwes; »in seiner verkehrten Politik wird Isreal auf sein Wissen

⁷ H. P. Schmidt, Schalom, 200.

⁸ C. Westermann, Der Frieden . . ., a. a. O., 154.

⁹ J. Moltmann, Theologische Kritik der politischen Religion, in: Kirche im Prozeß der Aufklärung, hrsg. v. J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, München/Mainz 1970, 17.

¹⁰ Vgl. H. E. Tödt, Friedensforschung als Problem für Kirche und Theologie, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 1, a. a. O., 69 f.

¹¹ H. P. Schmidt, Schalom, 205.

um Jahwes Heilstaten angesprochen«¹², als drittes kehrt in der prophetischen Kritik immer wieder der Hinweis auf *Jahwes* Rechtsweisungen wieder.

Demnach wäre die Motivation der prophetischen Zeitkritik »in der von Israel verschleuderten *Gottserkenntnis* zu suchen«, denn »wo die Befreiten und Beschenkten ihres Befreiers und Rechtslehrers nicht mehr eingedenk sind, da werden sie zu Unterdrückern und Ausbeutern, gerade da, wo sie sich selbst befreien und bereichern wollen. Menschliche Gemeinschaft zerbricht, wo Gott vergessen wird. Der selbstherrliche Mensch erreicht bestenfalls die Umkehrung der Unterdrückung, aber nie die Befreiung von ihr«¹³.

Schalom als sozio-politischer Prozeßbegriff wäre also in dialektischer Einheit sowohl *in* als auch »über« der politischen und sozialen Wirklichkeit festgemacht.

c) Die dritte strukturbestimmende Aussagegruppe des Schalombegriffs ist in dem zu suchen, was *Hans Schmidt*¹⁴ die »*Realität* des Friedens« nennt. Sie dürfte die weitaus beherrschende Stellengruppe sein¹⁵. Hier wird Schalom verstanden in der kategorialen Bedeutung von Wohlsein, Wohlergehen im Sinne von Wohlfahrt, Heilsein, Ganzsein oder Intaktsein einer Gemeinschaft, sei es einer Familie, eines Volkes, eines Landes, einer Gruppe oder gar des menschlichen Körpers. In diesem Sinne ist Friede »etwas zum Leben Gehörendes; da der Mensch zur Gemeinschaft geschaffen ist, ist shalom etwas wie ein Existential der Gemeinschaft«¹⁶, »es gehört so sehr zum Menschsein hinzu und meint etwas so Elementares, daß die sozialen, geschichtlichen und sonstigen Umwandlungen und Umbrüche an dem, was dieses Wort meint, nichts Grundlegendes geändert haben«¹⁷.

Dieser »unproblematische Schalom« (*G. Liedke*) wird so selbstverständlich wie das gegenseitige Grüßen vorausgesetzt. Begegnen sich Menschen in Israel, so lautet ihr wechselseitiger Gruß: »shalom lecha«, »Friede sei mit dir!« Das ist nicht nur ein Wunsch, sondern ein Zuspruch: die Aufnahme des anderen in den Bereich des Schalom der Gemeinschaft und bedeutet Sicherheit, Geborgenheit und Schutz. Nicht anders ist es, wenn

¹² H. W. Wolff, *Bibel. Das Alte Testament. Eine Einführung in seine Schriften und die Methoden ihrer Erforschung* (Themen der Theologie, Bd. 7, hrsg. v. H. J. Schultz), Stuttgart/Berlin 1970, 105.

¹³ H. W. Wolff, ebd. 105.

¹⁴ H. P. Schmidt, *Frieden* (Themen der Theologie, Bd. 3), Stuttgart/Berlin 1969, 118 f.

¹⁵ C. Westermann, *Frieden . . .*, a. a. O., 151–165.

¹⁶ C. Westermann, ebd. 152.

¹⁷ C. Westermann, ebd. 151.

einer, der weggeht, den Abschiedsgruß hört: »Geh hin, zieh in Frieden, beschalom!« Es herrscht offenbar die Vorstellung, daß der Schalom der Gemeinschaft mit dem Scheidenden zieht, ihn umgibt wie ein schützender Mantel.

C. Westermann glaubt, daß der Schalom hier seinen eigentlichen und wichtigsten Bereich habe, wenn er schreibt: »Im Zusammenleben der Menschen, wie es sich dort abspielt, wo man einander grüßt, wo man kommt und geht, in Ankunft und Abschied, Aufnahme und Entlassung. Hier also hat das Heilsein der Gemeinschaft und das Ganzsein des Menschen in der Gemeinschaft seinen eigentlichen Ort: *nicht* in einem besonderen *politischen* oder *sozialen*, *nicht* in einem besonderen *ethischen* oder *religiösen Bereich*«¹⁸.

Insofern dieser unproblematische und als selbstverständlich vorausgesetzte Schalom eines besonderen Friedensschlusses bedarf, setzt er offenbar eine noch wenig differenzierte Sozialstruktur voraus. Es ist aber auch denkbar, daß er durch die besondere Art hebräischen Denkens erklärt werden kann, insofern wir es hier genau mit dem zu tun haben, was Thorleif Boman einen »hebräischen Kollektivbegriff«¹⁹ nennt: »Die Begriffe des Israeliten sind keine von konkreten Einzeldingen oder Einzelercheinungen abgeleiteten Abstraktionen, sondern reale Ganzheiten, welche die Einzeldinge in sich schließen. Der Allgemeinbegriff beherrscht sein Denken . . . das Allgemeine, der Typus ist der gegebene Ausgangspunkt des Denkens, der die gemeinsamen Charakterzüge enthält und der Gemeinschaft ein einheitliches Willensgepräge gibt«²⁰. Da aber Schalom nie eine Abstraktion sein kann, sondern so real wie ›Leben‹ und ›Gesundheit‹ gewünscht wird, könnte auch nach biblisch-hebräischem Verständnis nie von so etwas wie einer »Friedensidee«, auch nicht von einer metaphysisch vorgegebenen »Friedensordnung« gesprochen werden.

In der hier besprochenen Bedeutung hat Schalom sein Schwergewicht im präsentischen Gebrauch.

d) Die letzte Bedeutungsstruktur des Schalom, die wir andeuten wollen, ist die *eschatologische*. Diese Bestimmung trifft sowohl für das Alte wie das Neue Testament zu. Die Heilige Schrift begründet ihre Friedenshoffnung nicht wie die Königs- und Reichsmythen des Orients im Rückgriff auf eine von Urzeit her bestehende heilige Ordnung, sondern

¹⁸ C. Westermann, ebd. 154.

¹⁹ Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1959, 55–59.

²⁰ Ebd. 56.

eschatologisch als eine Verheißungsgröße und als Gegenstand erst künftiger Erwartung, nicht als mythische, sondern als geschichtlich zu realisierende Wirklichkeit. Die mythologische, nach rückwärts gewandte Friedensidee verlangt immer wieder von neuem nach Krieg und organisierter Gewalt zur Verteidigung der alten Ordnung und der angestammten Rechte; die biblische Friedensverheißung kennt kein solches »Ritual des status quo«²¹. Der verheißene Schalom »duldet nicht nur geschichtliche Veränderung, sondern provoziert sie geradezu, weil sie um die geschichtliche Vorläufigkeit, Zweideutigkeit und Unvollkommenheit aller geschichtlich gewordenen politischen Ordnungen weiß. So wohnt der christlichen Friedenshoffnung die ungeheure Macht des Negativen inne (Hegel), die alle festgefahrenen Situationen wieder in Fluß bringt und auf ihr je größeres Ziel hinordnet«²².

Die Ansicht von Nestle²³: »Es liegt auf der Hand, daß es für die Wertschätzung eines solchen Ideals (scil. des Friedens) und für den Glauben an die Möglichkeit seiner Verwirklichung keinen Unterschied ausmacht, ob man es, wie hier die griechischen Dichter und Denker, in die Vergangenheit oder, wie die alttestamentlichen Propheten, in die Zukunft projiziert«, entspricht in keiner Weise dem biblischen Befund²⁴.

Ihre spezifisch theologische Ausrichtung bekommen die eschatologischen Schalomaussagen, insofern sie in Verbindung mit dem Messias als der Endzeitgestalt, die den Endfrieden heraufführt²⁵, gebracht werden. Die alttestamentliche Messiasgestalt steht derart im Mittelpunkt der eschatologischen Heilserwartung, daß sie den überall ersehnten Idealherrscher bei weitem übersteigt und ihrem Wesen nach nicht als ein Analogon zu den orientalischen Herrschergestalten dargestellt werden kann²⁶.

Zur Vervollständigung des Bildes vom Messias als dem endzeitlichen Friedensbringer sind alle Aussagen über den *Ebed Jahwe* (Gottesknecht), den Menschensohn und den David redivivus mitzuberücksichtigen.

²¹ H. P. Schmidt, Schalom, 188.

²² W. Kasper, Politische Utopie und christliche Hoffnung, a. a. O., 242 f.

²³ Der Friedensgedanke in der antiken Welt, Philologus, Supplementband XXXI, Leipzig 1938, 11.

²⁴ Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München 1960, 112 ff., 127 ff.

²⁵ H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im AT (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 6, 1953), 105–110; vgl. auch G. v. Rad, Art. ‚basileus‘, in: ThWNT I, 565 f. (Lit.).

²⁶ H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, Trier 1956, 137–147.

Nicht umsonst konnte Schalom zu einem zentralen Begriff alttestamentlicher Heilserwartung werden. Schalom konnte geradezu zu einem Namen Gottes (Ri 6, 24) und des Messias (Mich 5, 3; Js 9, 6 f.) werden. Das Neue Testament nimmt diese Aussagen auf, indem es Gott als den Gott des Friedens bezeichnet (1 Kor 14, 33) und im Epheserbrief von *Christus* sagt: »Er ist unser Friede« (2, 14).

2. Das Neue Testament. *Christus: Bringer und Vollender des Friedens*

Im Lichte der skizzierten alttestamentlichen Schalomaussagen und -verheißungen muß nun auch die Botschaft, vor allem der synoptischen Evangelien, von der bevorstehenden Herrschaft Gottes interpretiert werden. Ebenso sind auch die zahlreichen Eiréne-Aussagen der paulinischen Verkündigung ohne diesen Hintergrund nicht zu verstehen. Soll der Mensch im Angesicht des göttlichen Geheimnisses ganz werden, also sein Heil gewinnen und Frieden im Vollsinn des Wortes erlangen, dann kann dabei die politische Dimension der Bestimmung des Menschen nicht außer Betracht bleiben. Die Gottesherrschaft, die den Menschen heil werden läßt, schließt den politischen Frieden mit ein. Der Hauptakzent aber liegt im Neuen Testament *nicht* darauf. Zwei Gründe – wenn auch nicht die einzigen – mögen für diesen Wandel angeführt werden: einmal der Umstand, daß dem damaligen Judäa als Alternative zur Befreiung von der römischen Besatzungsmacht nur die politische Resignation geblieben war, zum anderen weil man unmöglich die Pax Romana als Erfüllung der alttestamentlichen Friedensverheißungen werten konnte²⁷. Der eigentlich theologische Grund aber für das Zurücktreten des politischen Friedensbegriffs ist darin zu sehen, daß die Verwirklichung des von den Propheten verkündeten universalen Friedensreiches nicht im politischen Bereich, sondern in der Person *Jesu* anhebt²⁸. *Jesus* ist die »unerwartete Erfüllung der Schalomerwartungen«²⁹. Durch ihn ist für das Urchristentum der Friede Gottes schon gegenwärtige Wirklichkeit in den kleinen Gruppen derer, die an ihn

²⁷ Die lukanische Kindheitsgeschichte jedoch sieht in der Pax Augusta so etwas wie eine praeparatio evangelii. Später werden sich *Origenes*, *Augustinus* und *Orosius* mit Berufung auf *Lukas* dieser Tradition der positiven Einschätzung der Pax Romana anschließen. Vgl. dazu *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: *ders.* Theologische Traktate, München 1951, 45–147 passim.

²⁸ Der Zusammenhang von Reich Gottes und der Person *Jesu*, vor allem in der synoptischen Jesustradition, verbietet allerdings ein allzu personalistisches Friedensverständnis.

²⁹ *H. P. Schmidt*, Frieden, a. a. O., 122.

glauben. Die enge Bindung von eiréne an das Geschehen, das mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu in Gang gekommen ist, bringt eine Differenzierung in den Begriff des Friedens. Es wird unterschieden – wenn auch nicht getrennt – zwischen Frieden mit Gott und Frieden unter den Menschen. Primär ist für *Paulus* die soteriologische und christologische Bestimmung des Friedens. In Röm 5, 1 erscheint eiréne als »das Resultat der Rechtfertigung«³⁰ des Menschen mit Gott:

»Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus.«

Parallel zu eiréne steht in Röm 5, 11 der Begriff *katallagé* = Versöhnung. Wie bei eiréne ist auch mit *katallagé* nicht nur das Versöhnungsereignis, sondern gleichzeitig auch der in diesem Ereignis begründete Stand des Versöhntseins bezeichnet. Grund und Ermöglichung des Friedenshandelns der Christen ist die in *Christus* erfolgte Versöhnung mit Gott. Treffend hat das *L. Goppelt* formuliert: »Inmitten der Pax Romana und ihrer ideologischen Verherrlichung kündigt Paulus auf Grund des urchristlichen Bekenntnisses von Jesu Sterben für alle den wahren Frieden für die Welt an. Er kommt durch die Versöhnung. Die Versöhnung durch Christus ist der Schlüssel zum eigentlichen Frieden«³¹.

Diese für *Paulus* fundamentale Dimension des Friedens als Gottesgabe soll nun aber nicht bedeuten, daß dieser Friede auf die Beziehung Gott-Einzelmensch beschränkt bliebe; vielmehr soll die Gemeinde das Bewährungs- und Aktionsfeld des Friedens sein. Aus dem Indikativ: »Ihr habt Frieden mit Gott durch Christus« folgt der Imperativ: »Haltet Frieden untereinander und mit anderen!« Am weitesten ist die neutestamentliche Friedenstheologie in dem sogenannten Friedenshymnus des Epheserbriefes (2, 14 ff.) fortgeschritten: *Jesus Christus ist unser Frieden*. Er hat Heiden, die fern von Gott waren, zusammengebracht mit Juden in eine Gemeinde; er hat die Feindschaft, die Scheidewand zwischen beiden abgebrochen dadurch, daß er Frieden gestiftet hat. Indem er das Gesetz abgetan hat, haben die Fernen und die Nahen Zutritt zu Gott. Nicht mehr Fremde sind die Christen, sondern Hausgenossen Gottes. Der eschatologisch verheißene Friede *Christi* ist kein Teilfriede, kein Sonderfriede und kein Privatfriede, sondern Friede für alle. »Dieser im Kreuz Jesu begründete Friede ist nicht Privateigentum einer

³⁰ *P. Stuhlmacher*, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 4, hrsg. v. *W. Huber*, Stuttgart/München 1970, 33.

³¹ *L. Goppelt*, Versöhnung durch Christus, in: Christologie und Ethik. Aufsätze zum NT, Göttingen 1968, 152.

Gruppe, auch nicht einer Religion – ja, dieser Friede ist auch nicht Privateigentum der Kirche. Die Kirche ist um dieses Friedens willen da, nicht umgekehrt. Sie ist da, um alle mit der Hoffnung auf diesen Frieden zu infizieren und gegen jede Form der Verachtung leidenschaftlich zu kämpfen. Sie muß sich selbst schöpferisch am gesellschaft-politischen Friedenswerk beteiligen«³².

Der zur Definition der eiréne gehörige Praxisbezug kommt in der paulinischen Verkündigung in der Weise der Paraklese zur Sprache: »Die paulinische Paraklese als eine wesenhaft zum paulinischen Evangelium gehörige Weise der Christusverkündigung ruft zur Bezeugung der ›eiréne‹ auf, und zwar zur Bezeugung im politischen Alltag«³³, als Aufforderung an die Gemeinde für ein gemeindegemäßes Verhalten und das Verhalten in der Welt überhaupt³⁴. Im Gemeinde- und Weltverhalten der Christen kommt der oben angesprochene sozio-politische Schalomprozeß in Gang, der Darstellung und »Entäußerung« der Rechtfertigung, der Versöhnung, also des Friedens mit Gott ist. Die Friedenspraxis, die innerhalb der Gemeinde selbstverständlich sein soll, hat nach Paulus den Nichtchristen gegenüber dieselbe zu sein; eine Anweisung, die verhaltenspsychologisch nicht selbstverständlich ist. Der Vorwurf an die Christen, zweierlei Moral, eine Binnen- und eine Außenmoral, zu praktizieren, besteht nicht ohne Grund. Dieser Sachverhalt ist fast so etwas wie ein Strukturprinzip des bis heute geltenden Codex Iuris Canonici. In Röm 12, 18 jedenfalls heißt es: »Soweit es an euch liegt, haltet Frieden mit allen Menschen!«

Die Friedenspraxis der Christen ist aber nicht in die subjektive Beliebigkeit des einzelnen gestellt³⁵, sondern zu ihrer Definition gehört die Analyse und Schaffung der objektiven *Bedingungen* des Friedens: »Friede bedeutet, Verhältnisse zu schaffen, die unter dem Zeichen der Versöhnung stehen«³⁶.

Ein Friedensverständnis, das auf die Erhaltung bestehender »Ord-

³² J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 128. Vgl. zur näheren Exegese der Epheserstelle J. Gnilka, Christus unser Friede – ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2, 14-17. Erwägungen zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie, in: Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier, hrsg. v. G. Bornkamm u. K. Rahner, Freiburg 1970, 190-207.

³³ P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens . . ., a. a. O., 40.

³⁴ Vgl. bes. Röm. 14, 17-19.

³⁵ Diese Gefahr besteht nicht zuletzt wegen des oft kritisierten, bloßen Appellcharakters der päpstlichen Friedensrufe von Benedikt XV. an bis heute.

³⁶ W. Huber, Frieden als Problem der Theologie, in: Die Angst vor dem Frieden, hrsg. v. J. Bopp, H. Bosse, W. Huber, Stuttgart 1970, 130.

nung« zielt, *kann* konsequenterweise nur an das subjektive Gewissen des einzelnen appellieren.

Es genügt nun nicht, auf die christologische, soteriologische und ekklesiologische Verfaßtheit des neutestamentlichen Friedensbegriffes theoretisch hingewiesen zu haben, es sei denn, dieser so verfaßte Friedensbegriff wiese auf ganz bestimmte Weisen der Friedenspraxis hin, d. h.: aus der Verkündigung und dem Verhalten *Jesu* selbst müßte sich eine spezifische und typische Art des Frieden-Machens ablesen und lernen lassen, denn »wenn die Gottesherrschaft mit Jesus auf unerwartete Weise mitten in den Herrschaftsverhältnissen dieser Welt leibhaftig zum Durchbruch gekommen ist, dann ist es wichtig, über das Lebensverhalten *Jesu* nicht im unklaren zu bleiben, um zu erfahren, wie *Jesus* Frieden gestiftet hat (Eph 2, 15) und wie um seinetwillen Frieden zu halten und zu stiften ist (Röm 12, 18; 14, 17 ff.; Eph 6, 10 ff.; Hebr 12, 14 usw.)«³⁷.

Die Neuartigkeit der Friedenspraxis *Jesu* könnte vielleicht, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, in dreifacher Hinsicht typologisiert werden: *Erstens: Jesus* praktizierte ein neues *interpersonales Verhalten*. Er durchbricht die üblichen, die »normalen« Verhaltenskanones zwischenmenschlichen Verkehrs, die sich ganz allgemein aus dem Freund-Feind-Denken und -Verhalten kulturgeschichtlich ergeben haben. Das Verhalten *Jesu* läßt sich in dieser ersten Hinsicht als Einsatz für den Frieden interpretieren, weil er die Schranken abgebaut hat, die Menschen durch das »Prinzip der Feindschaft« (*H. P. Schmidt*) voneinander trennen. Seine Aufforderung zur Nächstenliebe besagt deshalb, daß diejenigen eine neue Solidarität praktizieren sollen, die durch soziale, politische, kulturelle, rassische, religiöse, ideologische usw. Grenzen voneinander getrennt sind³⁸, denn diese sind ja nichts anderes als die verschiedenen Objektivationsformen, die sich aus dem Prinzip der Feindschaft ergeben haben. Die durch die Versöhnung geschenkte neue Vernunft läßt diese Barrieren nicht zu Todesgräben zwischen den Menschen werden, sondern befähigt sie zu ihrer Relativierung und entdeckt damit neue Kommunikationsmöglichkeiten.

Zweitens: In seinem Verhalten den Institutionen gegenüber hat *Jesus* eine neue Freiheit praktiziert. In *H. P. Schmidts* Untersuchungen zur Friedenspraxis *Jesu* wird dieses Moment unter dem Stichwort der Gesetzeskritik angesprochen. Zur Interpretation des Epheserhymnus (2, 14 ff.) schreibt er: »Christus ist unser Friede«, weil er den Herr-

³⁷ *A. P. Schmidt*, Frieden, a. a. O., 125.

³⁸ Vgl. Lk. 10, 25 ff.

schaftsanspruch des Gesetzes bestritt, das durch seine Satzungen Menschen in die scheinbare Eigengesetzlichkeit von Weltmächten einschloß. Indem Jesus von Nazareth die Selbstverschlossenheit einer scheinbar in sich schlüssigen Lebensordnung durchbrach, befreite er die Menschen aus den streng begrenzten Zustandsbereichen und Handlungsformen eines gesetzlich geregelten Verhaltens und erschloß ihnen die Welt als das Auftragsfeld eines offenen Verhaltens³⁹.

Es ist damit der auch für die grundsätzlichen Überlegungen zur Praxeologie des Friedens relevante und große Fragenkomplex von »Institution und Freiheit«⁴⁰ angesprochen.

Inwiefern eine Beziehung oder gar eine Parallelität zwischen dem in der neutestamentlichen Theologie behandelten Problem von Gesetz und Freiheit, altem und neuem Äon und der mit dem Begriffspaar Institution und Freiheit angedeuteten Frage hergestellt werden kann, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Für die Frage einer theologischen Hermeneutik der Friedenspraxis scheint sie mir aber von grundlegender Bedeutung zu sein. Worum es hier geht, wird von *W. Kasper* mit einem veränderten Verständnis christlicher Liebe angesprochen:

»Christlich betrachtet, handelt es sich in der Liebe um die eschatologische Haltung, die den schon angebrochenen neuen Äon unter den fortbestehenden Bedingungen des alten Äons zu verwirklichen sucht. Im Rahmen einer statischen Gesellschaftsordnung, wie sie zur Zeit des Neuen Testaments herrschte, bedeutet dies, daß die christliche Liebe nicht strukturverändernd sein konnte; im Rahmen einer heutigen dynamischen Gesellschaftsordnung bedeutet dies jedoch, daß die Liebe auch strukturverändernd sein muß . . . Sie ist heute nicht mehr zuerst im personalen, lokalen und nationalen, sondern vor allem im internationalen Maßstab, im Verhältnis der reichen Industrienationen zu den armen Völkern der Dritten Welt gefordert«⁴¹.

Drittens: Sind aber Schuld und Tod die eigentlichen Gründe menschlicher Friedlosigkeit und offenbaren beide die für den Menschen letzten und unübersteigbaren Grenzen menschlicher Existenz, dann muß die *Einstellung Jesu* zu seinem eigenen *Tod* und die *Art* seines *Todesleidens*

³⁹ *H. P. Schmidt*, *Schalom*, a. a. O., 224.

⁴⁰ Vgl. als Einführung in die theologische Behandlung dieser Frage den gleichnamigen Beitrag von *K. Rahner*, in: *Internationale Dialogzeitschr.* 4 (1971) 39–49. Vgl. zur weiteren Diskussion *H. Schelsky* (Hrsg.), *Zur Theorie der Institutionen* (Interdisziplinäre Studien, Bd. 1), Gütersloh 1970 u. v. a.

⁴¹ *W. Kasper*, *Politische Utopie . . .*, a. a. O., 249.

etwas zu tun haben mit einer christlichen Einstellung und einem christlichen Verhalten der Wirklichkeit gegenüber, die den Menschen in die absolute Einsamkeit und Vereinzelung bringt. Eberhard Jüngel hat in einer hervorragenden Studie über das Problem des Todes⁴² mit mannigfaltigen philosophischen, soziologischen und anthropologischen Zugängen das abendländische Selbstverständnis des Todes analysiert. Wichtiger aber noch scheint mir zu sein, die unterschiedliche Einschätzung von Leben und Tod im Alten und Neuen Testament herausgearbeitet zu haben. Demnach ist die Auffassung des Alten Testaments über das Verhältnis von Leben und Tod das einer absoluten und radikalen Trennung. »Die Höchstschätzung des Lebens entspringt dem Glauben an Jahwe als den Ursprung und die Fülle des Lebens. Der Mensch lebt seinerseits deshalb, weil und insofern Jahwe sich zu diesem Menschen *verhält* und der Mensch sich seinerseits zu Jahwe in einer diesem Verhältnis entsprechenden Weise *verhält*. ›Leben‹ heißt also im Alten Testament: *ein Verhältnis haben*«⁴³. Näherhin steht der Mensch in Verhältnissen zu Gott, dem Nächsten, dem Volk und zu sich selbst. Die Funktion der von *Jahwe* gegebenen Gesetze besteht darin, diese Verhältnisse zu klären zu machen. »Jeden Versuch, diese Lebens-Verhältnisse zu zerstören, nennt das Alte Testament *Sünde* – nämlich Rebellion gegen Gott, der sich in allen menschlichen Lebensverhältnissen schon immer zum Menschen *verhält*. Sünde drängt in die Verhältnislosigkeit. Sie macht beziehungslos. Der Tod nun ist *das Facit des Dranges in die Verhältnislosigkeit*«⁴⁴. Insofern der Tod die absolute Verhältnislosigkeit ist, ist sein Wesensakt die radikale Negation. Er verneint das Leben, indem er Gott und Mensch hoffnungslos einander entfremdet. Denn wo keine Beziehung ist, ist auch keine Hoffnung. Der Tod ist der hoffnungslose Fall«⁴⁵.

Nach der Meinung des Neuen Testaments ist durch Jesu Tod mit dem Tod selbst etwas geschehen. Gott und Tod sind in der Sprache des Neuen Testaments Gegner und Feinde. Die im Neuen Testament erzählte Geschichte Jesu ist nichts anderes als der geschilderte Kampf Gottes mit dem Tod und umgekehrt: »Die neutestamentliche Einstellung zum Tode ist demgemäß ganz und gar bestimmt von der Einstellung zur Geschichte Jesu Christi. Was es mit dem Tod letztlich auf sich hat, das hat sich nach neutestamentlicher Auffassung im Tod Jesu

⁴² Tod (Themen der Theologie Bd. 8), Stuttgart/Berlin 1971.

⁴³ Ebd. 99.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. 101.

Christi entschieden. Und was sich im Tod Jesu Christi entschieden hat, das wurde in der Auferweckung Jesu Christi offenbar⁴⁶. Nach der Geschichte *Jesu* sind gleichermaßen Leben und Tod neu zu beurteilen. *Beide* sind gegenüber dem Alten Testament relativiert, denn nun sind Leben *und* Tod durch *Christus* bestimmt (vgl. Röm 14, 8 f., 7, 38 f.). »Leben und Tod sind also nicht mehr Kriterien für das Gottesverhältnis des Menschen. Einziges Kriterium des Gottesverhältnisses ist vielmehr Jesus Christus und der Glaube an ihn«⁴⁷. Was hat das nun mit dem Frieden zu tun?

Sind nach christlicher Anschauung Sünde und Tod die tiefsten Erklärungen für die Friedlosigkeit, und bestehen beide ihrem Wesen nach in Beziehungs- und Verhältnislosigkeit, dann sind sie eben nichts anderes als andere Namen für Friedlosigkeit. Diese besteht dann darin, daß die Beziehungsverhältnisse, die das menschliche Leben konstituieren, zerstört sind.

Diese Aussage ist allerdings nur bedingt richtig, insofern sie eine Abstraktion darstellt, denn alles kommt ja darauf an, ob nicht gerade die die Verhältnisse regelnden Gesetze und Institutionen ungerecht sind und insofern den Grund der Friedlosigkeit darstellen. *Jesus* gerät ja gerade in Wahrnehmung seiner Zeugenfunktion für die Gottesherrschaft dadurch in tödliche Konflikte, daß er die politischen und religiösen Institutionen seiner Zeit in ihrer faktischen, die Verhältnisse, also das Leben zerstörenden Praxis bekämpft. Sein neues Verhalten dem Tod gegenüber ist deshalb beispiellos, weil er als der neue Gesetzgeber den Gesetzen und Institutionen gegenüber eine neue Freiheit beweist⁴⁸.

Auf diesem Hintergrund kann auch das Rätselwort aus *Matthäus 10, 34*: »Meint nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert« verstanden werden.

Der theologische Zusammenhang von Sünde, Tod, Gesetz, Institution und menschlicher Friedlosigkeit, die in *Jesu* Leben und Passion sich verwirklichende Weise ihrer Relativierung und Überwindung dürften als Kriterien christlicher Friedenspraxis und Konfliktregulierung nicht irrelevant sein. Die Kirchen als Träger des von *Christus* geschenkten Friedens dürften andere Modelle und Praktiken im Umgang mit Konflikten zu entwickeln haben als alle anderen rational und spieltheore-

⁴⁶ Ebd. 103

⁴⁷ Ebd. 106

⁴⁸ Vgl. die Art. »*nómos*« u. »*eleutheros*«, in: ThWNT IV, 1057–1070, bzw. II, 492–500.

tisch vorgestellten Konfliktregulierungsmodelle. Man beachte in diesem Zusammenhang nur einmal die Bedeutung der rational wohl kaum begründbaren Bedeutung des Rechtsverzichts. Mit Recht heißt es bei *J. B. Metz*:

»Dadurch, daß die Kirche nicht nur eine Zukunft des sozialen und politischen Friedens sucht, sondern eine Zukunft des Friedens als Nachsicht, als Vergebung und Entsühnung, bricht sie unserer geschichtlichen Friedensinitiative nicht die Spitze ab. Sie antwortet damit nur auf jene reale Dialektik, in der alle unsere Friedensbemühungen stecken⁴⁹.

Zusammenfassend kann gesagt werden:

Theorie und Praxis des Friedens erschienen in der biblischen Verkündigung in einem geschichtlich differenzierten Bild und kennen dementsprechend sehr verschiedene Inhaltsbestimmungen der Worte »Schalom« und »Eiréne«. Die christologisch, soteriologisch und ekklesiologisch reduzierten Verstehensmodelle neutestamentlicher Friedensverkündigung müssen auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Schalomtradition gesehen werden. Es kann eine weitgehende Identität der Begriffe von Frieden und Heil festgestellt werden, wobei Frieden die kategoriale, geschichtliche und soziopolitische Erscheinungsform des eschatologischen Heiles darstellt. Umgekehrt gilt: »Der bestimmende Rahmen des Friedens- und Heilsverständnisses bleibt jedoch die Eschatologie«⁵⁰. Überdies ist der Begriff des Friedens *praxeologisch* bestimmt. Zur Konstituierung des theologischen Friedensbegriffs ist ebenfalls zu beachten, daß als sein Gegensatzbegriff die Heillosigkeit eines außerhalb der Gemeinschaft mit Gott stehenden Lebens mitsamt seiner Welt und nur ganz selten der Krieg als eine abgründige Möglichkeit gottentfremdeten Lebens unter mehreren erscheint.

Für das Verständnis des Friedens folgt daraus, daß es bei den heutigen Bemühungen um den Weltfrieden ein verhängnisvoller Fehler wäre, schon die Beseitigung oder Verhinderung des Krieges, wie er sich im 20. Jahrhundert herausgebildet hat, für einen Friedenszustand aller mit allen zu halten.

Kriege sind vielmehr epochale Formen des Austragens von Konflikten, denen andere vorausgingen und auch folgen können. Der Begriff des Friedens muß sich deshalb wohl an der Frage herausbilden, welches die Formen der Auseinandersetzung zwischen Gruppen sind, die der ge-

⁴⁹ *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt, a. a. O. 129.

⁵⁰ *P. Stuhlmacher*, Der Begriff des Friedens, a. a. O. 61.

genwärtigen Weltzeit entsprechen, in ihr möglich und sinnvoll sind, ohne zu irrationalen Zerstörungen zu führen.

II. EINIGE HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM THEOLOGISCHEN VERSTEHEN DES FRIEDENS

1. Die hermeneutische Frage

Ein positivistischer Historiker könnte sich mit der Darstellung des biblischen Friedensbegriffs zufriedengeben. Theologie aber, die die auf Verstehen und Vergewisserung zielende Aufgabe, d. h. die hermeneutische Intention, nicht umgeht, will wissen, was die biblische Rede vom Frieden im Horizont der heutigen Friedens- bzw. Konfliktproblematik für Theorie und Praxis des Friedens bedeutet. Mit Recht sagt *Gerhard Liedke*: »Es sind die Schwierigkeiten einer an der Botschaft der Bibel orientierten Theologie überhaupt, die sich am Paradigma Frieden in einer gewissen Verdichtung entfalten«⁵¹.

Zur Lösung des Problems einer Vermittlung von biblischer Friedensrede und der heutigen Friedensfrage schlägt derselbe Autor vor, nach solchen die Zeiten überdauernden Konstanten (»Brücken«) zu suchen, mit deren Hilfe und über die eine Transposition der biblischen »Botschaft von schalom und eiréne in unsere Zeit« geschehen könne⁵². Als mögliche Ansätze zur Aufdeckung von Sinnzusammenhängen werden genannt und geprüft:

ein an »immer gleichen Grundbefindlichkeiten menschlicher Existenz« – existenzialer Ansatz –,

ein an den sozialen Verhältnissen – soziologischer Ansatz –,

ein an der »prinzipiellen Gleichartigkeit der Geschichte« – geschichtlicher Ansatz –,

ein an der möglichen Gleichartigkeit der Rede von Gott selbst – theologischer Ansatz – orientierter Friedensbegriff.

Aus Gründen, die wir im einzelnen nicht zu referieren brauchen, werden diese einzelnen Frageansätze, für sich allein genommen, als unzureichend verworfen. Nur eine Kombination der genannten Konzeptionen könne in der gegenwärtigen Methodendiskussion sinnvoll sein. Erst die Durchführung eines solch umfangreichen, hermeneutischen

⁵¹ Die heutige Friedensproblematik als Anfrage an die Bibel, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 59 (1970) 286.

⁵² Ebd.

Forschungsprogramms aber beantworte die Frage, ob auf diesem Wege eine Minimalverständigung zwischen biblischem Friedensdenken und heutiger Friedensproblematik erreicht werden könne⁵³. Bedeutsam an diesen Vorschlägen scheint mir lediglich die Empfehlung zu sein, daß eine Verständigung über den Friedensbegriff nur auf dem Wege inter- und multidisziplinärer Arbeitsweise in Angriff zu nehmen sein wird. Zu all dem aber wäre kritisch anzumerken, ob man sich nicht in der Tat ein Scheingefecht liefert, wenn man unterstellt, daß die hermeneutische Frage überhaupt richtig gestellt ist, wenn man gewissermaßen zwei durch den Zeitabstand von 2000 Jahren getrennte Verstehenshorizonte des Friedens aufeinander zu beziehen habe, um so in einer schöpferischen Synthese zu einer »Horizontverschmelzung«⁵⁴ zu kommen. Wird hier nicht so getan, als seien wir die ersten, die zu ihrer Orientierung richtige Fragen an die Bibel stellen? Sind denn in der Tat 2000 Jahre zu überspringen, um eine Verständigung von heute und damals zu erreichen? Besteht die Chance der Theologie darin, daß sie zur Konstruktion von Aktualitätsbezügen immer am historischen Nullpunkt anzusetzen habe⁵⁵? Ohne an dieser Stelle in die innerhermeneutischen Diskussionen eintreten zu können, sind die drei wichtigsten hermeneutischen Modelle (das existenzgeschichtliche: Bultmann und seine Schule, das überlieferungsgeschichtliche: Pannenberg und seine Freunde, das »erneuerungsgeschichtliche«: Theologie der Hoffnung, Theologie der Revolution, politische Theologie) alle durch das Ziel charakterisiert, wie die »drei Größen Bibel, gegenwärtige Situation und Geschichte einander zugeordnet werden« können, und »charakteristischerweise haben Bibel und Gegenwart in allen Fällen den gleichen Stellenwert; Unterschiede ergeben sich lediglich daraus, wie der »garstige Graben« der Geschichte jeweils überwunden wird – auch wenn er nicht eigens zum Thema gemacht werden muß«⁵⁶.

Für unser Thema aber bedeutet das, daß eine theologische Vergewisserung des Verstehens und Tuns des Friedens gerade nicht die Friedens- bzw. Unfriedensgeschichte zu vernachlässigen hätte, genauer: Theologie als die reflektierte Gestalt des Glaubens hätte die gewiß nicht periphere

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Die Weise, wie Damaliges und Heutiges verstehend in Beziehung zueinander gesetzt werden, beschreibt *H. G. Gadamer* als »Horizontverschmelzung«: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965, 286–290.

⁵⁵ Vgl. *W. Raddatz, G. Sauter, H. G. Ulrich*, Verstehen, in: Praktisch theologisches Handbuch, hrsg. v. *G. Otto*, Hamburg 1970, 483–513, bes. 510–513.

⁵⁶ Ebd. 510.

Aufgabe zu bewältigen, ob, inwiefern und warum evtl. das »*evangelium pacis*« (Eph. 6,15) in der Traditionsgeschichte der Kirche und in der Theologiegeschichte eine so geringe Rolle gespielt hat.

Soviel auch immer zur Entschuldigung und Erklärung dieses Versäumnisses ausgeführt werden mag, ein so zurückhaltender Autor wie *Eugen Biser* spricht sogar von einem »Skandal in der Geschichte der Theologie, weil diese sich schon von ihrem Ursprung her an die Friedensthematik verwiesen sieht«⁵⁷. Die oft beklagte Weltlosigkeit der Theologie dürfte m. E. ihren entscheidenden Grund darin haben, daß sie den von der biblischen Botschaft als zentral ausgewiesenen Vermittlungsbegriff des Friedens aus den Augen verlor; denn, wenn es wahr ist, daß in der Botschaft vom Frieden sowohl die eschatologische Potenz des christlichen Glaubens aufgehoben als auch die humane und politische Relevanz dieses Glaubens mitgesetzt ist, dann dürfte an der Geschichte von Theorie und Praxis des Friedens das Verhältnis bzw. Mißverhältnis beider abgelesen werden können und umgekehrt.

Wenn sich auch für die Christen der ersten Jahrhunderte gar nicht die Frage stellte, die Friedensbotschaft des Alten und Neuen Testaments in die politische Realität des Imperium Romanum zu übersetzen, so blieb sie doch gestaltend wirksam im Verhalten und im Rechtsprozeß der Gemeinden. Im übrigen überließ man diesen Äon auch im politischen Bereich seinem Gesetz. Damit war aber bereits eine Trennung vollzogen, die bis in *Augustins* systematische Reflexion über den Frieden im 19. Buch der *Civitas Dei* bestimmend wurde. Eine strenge Trennung von politischer Friedensverwirklichung und eschatologischer Friedensverheißung, von *pax terrena* und *pax coelestis*, konnte zwar die Identifizierung von *Pax Romana* und christlichem Frieden der eusebianischen Reichstheologie entscheidend kritisieren, nach der Übernahme der Staatsverantwortung durch die Christen aber sollte sich die von *Augustin* vollzogene Verhältnisbestimmung der Relevanzbereiche von politischer Realität und eschatologischem Frieden – milde gesprochen – als höchst ungünstig erweisen: Strukturell wirksam blieb die Gestalt der *Pax Romana* auch in der *Pax Christiana* der religiös-politischen Einheitskultur des Mittelalters. Zwar konnten die im 10. und 11. Jahrhundert aufkommende Gottesfriedensbewegung und die daran anknüpfende Landfriedensbewegung einen privaten und innerstaatlichen Friedensraum schaffen und damit das Fehderecht beseitigen;

⁵⁷ E. Biser, *Der Friede Gottes*, in: *Ist Friede machbar?*, hrsg. v. F. Henrich, München 1969, 30.

ein analoger Friedens- und Rechtsprozeß blieb aber nach der Bildung der europäischen Nationalstaaten im internationalen Verkehr aus. Die einzige theologische »Leistung« im Zusammenhang der Humanisierung der internationalen Konflikte stellte die Erweiterung und kasuistische Differenzierung der Theorie des sogenannten *bellum justum* dar. Traditionsgeschichtlich aber ist sie ein entscheidendes Indiz für die Kapitulation der Theologie vor der positiven Friedensverantwortung. Gerade an der Stelle, an der die schon das gegenwärtige Leben verwandelnde Kraft des christlichen Glaubens für das Verhalten der »christlichen Staaten« untereinander hätte geltend gemacht werden müssen, ist die Mitte des »politischen Evangeliums« (*L. Ragaz*), die Friedensfrage, aus den Theologenstuben ausgewandert in die zahlreichen utopischen Entwürfe primär nichttheologischer Literatur, angefangen von *Erasmus* über *Kant* bis zur eigentlich wissenschaftlichen Erforschung des Friedens. Diese literarische Situation hat sich bis heute nicht wesentlich geändert. Das Thema des Friedens fehlte in den einschlägigen moraltheologischen Handbüchern völlig; statt dessen wurde der gerechte Krieg verteidigt, der Krieg selbst als naturgeschichtliches Ereignis verstanden, das in der Erbsündenlehre seine stärkste Stütze fand. Zwar hat das Zweite Vatikanum den Atomkrieg eindeutig als verbrecherisch verworfen⁵⁸ und den im Dienst der Abschreckung stehenden Rüstungswettkampf eine »außerordentliche Plage der Menschheit«⁵⁹ genannt, das Verhältnis zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern in die Mitte der Friedensproblematik gerückt und als Ursachen der Zwietracht die Ungerechtigkeiten, die wirtschaftliche Ungleichheit und die Verzögerung der notwendigen Hilfe in der internationalen Gemeinschaft (*communitas internationalis*)⁶⁰ identifiziert; zwar hat die Enzyklika »*Populorum progressio*« ein neues geschichtlich-dynamisches Verständnis des Friedens (Friede = neuer Name für Entwicklung) gelehrt und eine harte Kritik an Kolonialismus, Kapitalismus und wirtschaftlichem Liberalismus geübt⁶¹; alle diese Verlautbarungen und Kritiken nach außen aber verraten einen formal-abstrakten und somit rein appellativen Charakter, der deswegen weitgehend unwirksam bleibt, weil lediglich Systeme angeklagt und nicht

⁵⁸ Vgl. *Gaudium et Spes*, Nr. 80.

⁵⁹ Ebd. Nr. 81.

⁶⁰ Ebd. Nr. 86; zum Gesamtproblem des Nord-Süd-Konflikts: Nr. 83–87.

⁶¹ Vgl. u. a. *A. Schwan*, *Friede durch Entwicklung. Eine neue Sicht des Friedens im gegenwärtigen Katholizismus*, in: *Der Friede im nuklearen Zeitalter*, hrsg. v. *O. Schatz*, München 1970, 116–127.

feststellbare Subjekte der ungerechten Systeme benannt und eine eindeutige Parteinahme zugunsten der Unterdrückten erfolgt; denn die Wahrheit, die der biblische Friedensbegriff meint, ist nicht von einer leeren Allgemeinheit, sondern durchaus parteiisch. Nur scheinbar widerspricht dem zuletzt Gesagten die Kritik *H. E. Bahrs* an Äußerungen beider Konfessionen zu den aktuellen Konfliktproblemen:

»Zwar sind die kirchlichen Dokumente kritisch gegenüber politischen Zerrformen wie nie zuvor, aber sind sie nicht kritisch nur im Sprachgestus des Spätliberalismus? Sie tadeln das privatwirtschaftliche Interesse westlicher Industrieller in der Dritten Welt, als sei es nur die subjektive Bösartigkeit einiger weniger Vertreter eines sonst ehrbaren Kaufmannsstandes. Ja, »Populorum progressio« führt das System kalkulierter Verschwendung im Westen letztlich auf individuelle Laster wie Habsucht, Gier und Luxussucht zurück, hält daher durch den moralischen Appell für abstellbar, was für den Fortbestand dieser Gesellschaftsformen unerlässlich und daher vom bösen Willen einzelner völlig unabhängig ist. Solche kirchlichen Dokumente stoßen also noch nicht auf den Sozial-Darwinismus als Systemstruktur, noch nicht auf die strukturelle Koppelung von Wirtschaftshilfe und Militärinteressen, auf das Syndrom des »Warfare State«⁶².

Diese wenigen traditions- und lehrkritischen Bemerkungen, die um der Aufklärung der eigenen Gegenwart willen noch weit umfassender und systematischer in Angriff genommen werden müßten⁶³, nehmen ihre Legitimation aus dem eschatologischen Begriff des Friedens selbst, der in seiner Unabgeoltenheit über jede geschichtlich erreichte Form des Friedens hinausführen möchte. Näherhin müßte ein Teil der theologischen Friedensforschung in hermeneutisch-kritischer Absicht einer dreifachen Behinderung des Friedens in den Kirchen selbst dienen, sofern sie diesem »in historischer Kritik, in Ideologiekritik und endlich in Institutionskritik den Weg bereitet. Diese Kritik muß sich allemal gegen die eigene Verhinderung der Freiheit richten«⁶⁴. Im Gefolge der Durchführung dieser Aufgabe ergäbe sich aller Wahrscheinlichkeit

⁶² *H. E. Bahr*, Friede durch politische Revolution: Zur Kontroverse »Theologie der Revolution« versus Technokratie, in: *Der Friede im nuklearen Zeitalter*, a. a. O. 129 f.

⁶³ Vgl. als erste Ergebnisse die im 4. Band der »Studien zur Friedensforschung« veröffentlichten Arbeiten der historisch-philosophischen Studiengruppe der Evangelischen Studiengemeinschaft/Heidelberg.

⁶⁴ *J. Moltmann*, *Perspektiven der Theologie. Ges. Aufsätze*, München/Mainz 1968, 139.

nach, daß in den vielfältigen utopischen Friedensentwürfen vor allem der Neuzeit als verborgenes *Movens* die genuin politische Dimension des biblischen Friedensbegriffs latent gegenwärtig war.

2. Zur theologischen Vergewisserung des Friedens der Gegenwart

a) Anknüpfungspunkt am utopischen Friedensbegriff:

Der Begriff der Utopie hat in den letzten Jahren wieder eine Neubelebung erfahren, nicht zuletzt aufgrund der in den 60er Jahren ins öffentliche Bewußtsein getretenen vielfältigen vitalen Existenzprobleme »unserer Welt«. Alle Utopien aber sind von der Utopie des Friedens irgendwie umfaßt: »Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden«⁶⁵. Ohne hier eigens auf die historische und begriffliche Analyse des Wortes »Utopie«⁶⁶, ihre wissenssoziologische (*K. Mannheim*) und philosophische Wiederentdeckung und Rehabilitierung durch *E. Bloch*, *M. Horkheimer*, *H. Marcuse*, *L. Kolakowski* u. a., ihre theologische Wiedergewinnung durch *P. Tillich*, *M. Buber* und die gesellschaftskritisch und eschatologisch bestimmte »Theologie der Revolution« und »Politische Theologie«, näher einzugehen, mag vorerst für unsere Zwecke der von *W. Kasper* skizzierte hermeneutische Zusammenhang von Friedenshoffnung und utopischem Bewußtsein genügen: Sowohl in den technologischen wie auch in den emanzipatorischen Gestalten der Utopie »präsentiert sich uns der Mensch als Wesen der Hoffnung, als *homo viator*, der unterwegs ist, der wartet, leidet, arbeitet, träumt und denkt in Richtung auf eine bessere, gerechtere, wahrere Ordnung aller Wirklichkeit. Der Mensch steht hier vor uns als das Wesen, das sich nicht mit dem, was ist, versöhnen kann und darf, will er wirklich freier menschlicher Mensch bleiben. Der Mensch weiß in seinen Utopien um die Entfremdung aller Wirklichkeit von ihrem Wesen und Ziel, um die Verkehrung des Rechts, der Wahrheit, um die Verdunkelung des Sinns. Die . . . Negativität utopischer Kritik ist in Wirklichkeit nur die Negation der Negation, die Protestation ist Testifikation für die Wahrheit und für das Gute . . . Deshalb ist es nicht Zufall, sondern symptomatisch, daß alle Utopien sich gesellschaftlich-politisch artikulieren

⁶⁵ *Th. W. Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1969, 208.

⁶⁶ Vgl. die umfassende Übersicht von *A. Neusüss*, Utopie. Begriff und Phänomene des Utopischen (Soziologische Texte, Bd. 44), Neuwied, 1968. Vgl. auch *Concilium* 5 (1969) 66–73.

und ihr Kriterium daran haben, daß sie gesellschaftlich effektiv werden. Fragt man nun nach der zentralen, heute lebendigen politischen Utopie, dann ist es doch wohl die Utopie vom ewigen und universalen Frieden der Menschheit«⁶⁷.

So dürfte es sicherlich nicht zu hoch gegriffen sein, daß, wenn schon immer sich die Theodizeefrage der Menschen an ihrem realen Elend, an ihrem Leiden, am Chaos und an der Absurdität der Geschichte, an Entfremdung und Vergänglichkeit entzündet hat, die durch den Menschen selbst geschaffene, universale Bedrohung durch atomare Zerstörung ein neues Fragen nach und Reden von Gott ermöglichte; denn die in der Geschichte zum erstenmal gegebene Möglichkeit der universalen Negation ruft nun auch zum erstenmal als Bedingung der Möglichkeit des Überlebens den Frieden auf den Plan⁶⁸. Die in einem solchen Kontext sich artikulierende Identitätsfrage des Menschen wird um so dringlicher, je mehr er sich nun in radikaler Weise als geschichtliches Wesen im Zusammenhang der sozialen und politischen Bedrohung und selbstproduzierten paradoxen Situation erfährt. Hat es diese in der Geschichte immer gegeben und ging an ihnen dem Menschen die Geschichtlichkeit seiner eigenen Existenz auf, so wird doch zu wenig beachtet, daß alle bisherigen Konflikte relativ waren angesichts der universalen Todesbedrohung und daß demnach die Geschichtlichkeit des Menschen eine qualitative Wende genommen hat, insofern er die reale Möglichkeit geschaffen hat, das Ende der Geschichte herbeizuführen. In bezug auf die junge Generation meint *J. Moltmann*: »Jedenfalls sind sie die ersten Menschen, denen mit der Macht über Leben und Tod alles Lebendigen auf der Erde die Verantwortung für das Leben aufgegeben ist«⁶⁹.

Mit der qualitativen Veränderung der objektiven Möglichkeiten des Menschen müßte – das ist das utopische Postulat – eine qualitative Veränderung im politischen Denken und Handeln einhergehen.

Die Ungleichzeitigkeit beider Vermögen aber treibt die von *Hans Morgenthau* beispielsweise beschriebene »paradoxe Situation« in weltgeschichtlichem Ausmaß aus sich heraus⁷⁰. Repräsentativ für diesen all-

⁶⁷ *W. Kasper*, Politische Utopie . . . , a. a. O. 236–238.

⁶⁸ Vgl. *G. Picht*, Ist eine Weltordnung ohne Krieg möglich?, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 4, a. a. O. 7–20.

⁶⁹ *J. Moltmann*, Umkehr zur Zukunft, München 1970, 49.

⁷⁰ Mit Absicht nenne ich die Situationseinschätzung eines sogenannten »Realisten« im Gegensatz zu den Utopisten, wie sich die Teilnehmer des 4. Salzburger Humanismusgesprächs selbst apostrophierten. Vgl. *O. Schatz* (Hrsg.), der Friede im nuklearen Zeitalter, a. a. O. 34–62.

gemeinen Widerspruch zwischen unserer Art zu denken und zu handeln und den objektiven, durch Wissenschaft und Technik geschaffenen Bedingungen unserer Existenz, mögen die vier von *Morgenthau* festgestellten Paradoxa der nuklearen Strategie stehen. Sie gliedern sich in:

- (1) »Die Verpflichtung zum Gebrauch von Gewalt – nuklearer und anderer –, paralyisiert durch die Angst, sie wirklich gebrauchen zu müssen«;
- (2) »die Suche nach einer nuklearen Strategie, die geeignet wäre, die vorhersehbaren Folgen eines nuklearen Krieges zu vermeiden«;
- (3) »Das Streben nach nuklearem Wettrüsten und dem gleichzeitigen Versuch, es zu stoppen«;
- (4) »das Bestreben nach einer Bündnispolitik, die indes durch das Vorhandensein nuklearer Waffen überholt ist«.

Mit anderen Worten: Die menschliche Fähigkeit, mit praktischen und sozialen Fragen umzugehen, läßt sich auch »nicht annähernd mit der Problemlösungskapazität vergleichen . . . , die für die Beherrschung der physikalischen Welt entwickelt wurde. In einer Welt der elektronischen Datenverarbeitung und Weltraumfahrt lebt die Politik noch im Zeitalter des Handwebstuhls«⁷¹.

Es handelt sich also um den oft beschriebenen, nun aber in planetarische Ausmaße gesteigerten Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, Wissenschaft/Technologie und Politik⁷². Nicht weniger als das Analysieren und Kategorialisieren dieses Grundkonfliktes der modernen Welt und die Suche nach einer möglichen Synthese ist die Aufgabe, die sich wissenschaftliche Friedensforschung vorgenommen hat. Bisher aber »gibt es noch keine Theorie, die uns erlauben würde, die möglichen Konsequenzen wissenschaftlicher Forschung zu durch-

⁷¹ *P. Menke-Glückert*, Friedensstrategien. Wissenschaftliche Techniken beeinflussen die Politik, Reinbek b. Hamburg 1969, 99.

⁷² Es gehört zu den großen Verdiensten *Georg Pichts*, sowohl in seinen philosophiegeschichten als auch die aktuellen Friedensprobleme betreffenden Studien immer wieder auf diese fundamentale Aporie abendländischer Geistes-tradition aufmerksam gemacht zu haben: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1969; Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt, Stuttgart 1967; Wissenschaftler und wissenschaftliche Institutionen, in: Internat. Dialogzshr. 4 (1971) 98–108; vgl. Anm. 68. Zur weiteren Diskussion: Wissenschaft/Technik - Politik vgl. Texte zur Technokratiediskussion, hrsg. v. *C. Koch* u. *D. Senghaas*, Frankfurt 1970 (Lit.).

schaufen und zu kontrollieren«⁷³. Eines aber weiß man mit Bestimmtheit: Die technische Welt ist dazu verurteilt, ihr gesamtes Handeln – will sie eine Zukunft haben – nach der Utopie des Weltfriedens zu orientieren⁷⁴. Der Weltfrieden, der früheren Zeiten als unerreichbares Ideal erschien, muß also in der jetzigen Zeit notwendigerweise erreicht werden; es gibt den »Zwang zum Frieden«. Die Einsicht aber, daß der Bestand dieser Welt und Geschichte von der Verwirklichung des Friedens abhängt, kann aber nicht bedeuten, daß der Friede, der ja von seinem Begriffe her eschatologisch bestimmt ist und daher das Veröhntsein des Totums der Geschichte meint, von partikularen menschlichen Unternehmungen, wie sie Wissenschaft/Technik und Politik darstellen, allein herbeigeführt werden könnte. Der Versuch, das Ganze und Endgültige innergeschichtlich zu verwirklichen, trägt notwendig den Charakter des Totalitären und Gewalttätigen. Kirche und Theologie empfehlen sich so als der dritte Kontrahent im Streit um den Frieden. Wie die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche/Theologie zu den beiden anderen Partnern zu erfolgen hat, kann hier nicht erörtert werden⁷⁵. Bisher kann lediglich die vage Hoffnung ausgesprochen werden, daß die neue Wissenschaft der Friedensforschung ein mögliches institutionalisiertes Forum der Vermittlung sein könnte. Ist aber der Weltfriede zum zentralen Problem unserer Generation geworden, so kann seine Thematisierung in der Theologie nicht eine beliebige sein. Hat sie nach der heutigen Gestalt der Wahrheit zu fragen, dann wird sich diese primär in der Friedensfrage präsentieren. Deshalb gehören die Analyse unserer heutigen Situation, besorgt von der Friedensforschung, und deren theologische Reflexion zusammen. Ohne den Kontakt mit der Arbeit der Friedensforschung läßt sich auch das theologische Problem des Friedens nicht mehr erörtern. Umgekehrt wird aber auch Friedensforschung ihren Gegenstand verfehlen, wenn sie infolge szientistischer Selbstbestimmung die Kooperation mit der Theologie ablehnt. Die Möglichkeit zu solcher Zusammenarbeit wird sich aber nicht zuletzt an dem in der Friedens- und Konfliktforschung praktizierten Wirklichkeitsverständnis offenbaren.

⁷³ G. Picht, Wissenschaftler und wissenschaftliche Institutionen . . . , a. a. O. 99.

⁷⁴ G. Picht, Prognose . . . , a. a. O. 4042.

⁷⁵ Vgl. dazu als *ein* Versuch: J. B. Metz, Technik, Politik, Religion im Streit um die Zukunft des Menschen, in: Erwartung, Verheißung, Erfüllung, a. a. O. 157–183. Vgl. auch R. Bosc, Wissenschaftliche Theorie des Friedens und christliche Friedenstheologie, in: Den Frieden planen, hrsg. v. H. T. Risse u. R. Lehmann, Mainz/München 1969, 18–30; H. E. Tödt, Friedensforschung als Problem für Kirche und Theologie, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 1, a. a. O. 7–72.

b) Die negative Erschlossenheit der Wirklichkeit als Konflikt: Friedensforschung ist als Krisenwissenschaft aus dem angedeuteten planetarischen Konflikt hervorgegangen. Da es ihr bisher nicht gelungen ist, sich auf eine positive Bestimmung ihres Gegenstandes⁷⁶ zu einigen, glauben ihre Vertreter, nach dem Vorbild anderer angewandter Wissenschaften (z. B. Medizin, Psychiatrie, Pädagogik usw.) doch erfolgreiche Arbeit leisten zu können, wenn sie von einer negativen Zielbestimmung, der Erforschung organisierter Formen personaler und struktureller Gewalt, ausgehen⁷⁷. Diese negativen Zielbestimmungen sind aber schon Ausgrenzungen aus einer weit allgemeineren, negativen Bestimmungen der Wirklichkeit als gesellschaftlich-geschichtlicher Wirklichkeit: des Konflikts. Ohne an dieser Stelle näher auf die konflikttheoretische Diskussion in den Sozialwissenschaften einzugehen⁷⁸, soll lediglich auf den hermeneutisch bedeutsamen Wirklichkeitsbegriff der Friedensforschung hingewiesen sein. Danach wird vorausgesetzt, daß zu den Definitionsmerkmalen gesellschaftlich-politischer Wirklichkeit der Konflikt gehört. In diesem angenommenen Wirklichkeitsbegriff der Friedensforschung erhebt sich notwendig das Problem des Verstehens für diese Wissenschaft, wie es die Geschichte der Selbstreflexion der Soziologie begleitete und wie es sich zuerst in der Geschichtswissenschaft in der Wendung zum Historismus ergab. Soweit man sehen kann, droht auch der Friedensforschung das Verstehensdilemma, von dem schon *E. Troeltsch* erklärte: »Gibt man sich hin an die wirkliche Geschichte, so verschwindet die Idee; konstruiert man aus der letzteren, so verschwindet die reale Geschichte⁷⁹. Es sei hier nur die Frage gestellt, ob Friedensforschung, die ja u. a. auch aus diesem wissenschaftstheoretischen Dilemma, vor allem der Sozialwissenschaften, entstanden ist, wiederum nach dem Ideal der Wertfreiheit verfahren kann, wenn sie die friedlosen Prozesse von Gruppen, Staaten und der Weltgemeinschaft als sinnentleerte Faktenwelt identifiziert

⁷⁶ Vgl. die wenigen Versuche in dieser Richtung v. *J. Galtung*, in: Friedensforschung, hrsg. v. *E. Krippendorff*, Köln 1968, 519 ff.; *B. Röling*, Einführung in die Wissenschaft von Krieg und Frieden, Neukirchen/Vluyn 1970, 86–98; *K. Kaiser*, Friedensforschung in der Bundesrepublik, Göttingen 1970, 31–38.

⁷⁷ *J. Galtung*, Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: Kritische Friedensforschung, hrsg. v. *D. Senghaas*, Frankfurt 1971, 86.

⁷⁸ Vgl. die zusammenfassende Darstellung von *D. Senghaas*, Konflikt und Konfliktforschung, in: *Kölner Zeitschr. f. Soziologie u. Sozialpsychologie* 21 (1969) 31–59 (Lit.); *Studien zur Friedensforschung*, Bd. 6, hrsg. v. *G. Scharffenorth* u. *W. Huber*, a. a. O. 60–75 (Lit.).

⁷⁹ *E. Troeltsch*, *Der Historismus und seine Probleme*, 1. Buch: Das Logische Problem der Geschichtsphilosophie, in *Ges. Schriften*, Bd. 3, 1922, 131.

und so selber wieder zum Instrument friedloser Herrschaft zu werden droht.

Der Gedanke des Zusammenhangs von Konflikt und Wandel hat eine seit *Heraklits* Bemerkung, Streit (pólemos) sei der Vater aller Dinge, eine bedeutende philosophische Tradition. In seiner besonderen Zuspitzung auf den *sozialen* Konflikt und den *sozialen* Wandel erhält er Sinn und Gestalt erst in einer Zeit, da sich mit dem Bruch der alten, umgreifenden Ordnung eine neue Form der Gesellschaft herauszubilden beginnt, die sogenannte pluralistische Gesellschaft, zu deren Definitionselementen soziale Konflikte und Veränderung gleichermaßen gehören. *Ralf Dahrendorfs* These von einem konstitutiven Funktionszusammenhang von Konflikt und gesellschaftlichem Wandel ist trotz der Gefahr einer Hypostasierung dieses Phänomens ein für das Verstehen und Erschließen sozialer Wirklichkeit hochrelevanter Ansatz. In »Gesellschaft und Freiheit« heißt es:

»Es ist meine These, daß die permanente Aufgabe, der Sinn und die Konsequenz sozialer Konflikte darin liegt, den Wandel globaler Gesellschaften und ihrer Teile aufrechtzuerhalten und zu fördern. Die Konsequenzen sozialer Konflikte sind unter dem Aspekt des sozialen Systems nicht zu begreifen; vielmehr werden Konflikte erst dann in ihrer Wirkung und Bedeutung verständlich, wenn wir sie auf den historischen Prozeß menschlicher Gesellschaften beziehen. Als ein Faktor im allgegenwärtigen Prozeß des sozialen Wandels sind Konflikte zutiefst notwendig. Wo sie fehlen, auch unterdrückt oder scheinbar gelöst werden, wird der Wandel verlangsamt und aufgehalten. Wo Konflikte anerkannt und geregelt werden, bleibt der Prozeß des Wandels als allmähliche Entwicklung erhalten. Immer aber liegt in sozialen Konflikten eine hervorragende schöpferische Kraft von Gesellschaften. Gerade weil sie über je bestehende Zustände hinausweisen, sind Konflikte ein Lebelement der Gesellschaft – wie möglicherweise Konflikt überhaupt ein Element allen Lebens ist.«⁸⁰.

Nach einer Formulierung von *Walter Sohn* ergeben sich aus diesen Ausführungen drei Thesen:

- (1) »die These von der Notwendigkeit und Allgemeinheit sozialer Konflikte;

⁸⁰ *R. Dahrendorf*, Zur soziologischen Analyse der Gegenwart, München 1961, 124 f.

(2) die These des konstitutiven Zusammenhangs von Konflikt und Wandel, d. h. der Entsprechung von Konfliktfähigkeit und Geschichtlichkeit des Menschen;

(3) der Modellcharakter dieser Theorie⁸¹.

So bedeutsam in der Tat die Bestimmung und Erschlossenheit geschichtlicher Wirklichkeit als Konfliktwirklichkeit ist, um so schwieriger wird es, wenn es zur praktischen Frage kommt, unter welchen Umständen und wann Konflikte als lebensbedrohend bzw. »gut« und kreativ zu bezeichnen sind⁸². Mit anderen Worten: Soll wissenschaftliche Friedensforschung mehr leisten als eine Reproduktion und Reduplikation positivistisch begriffener Konfliktwirklichkeit, dann wird sie in ihr analytisches Instrumentarium im Interesse eines kritisch-befreienden Verstehens friedloser Zustände einen »differenzierten Interessenbegriff«⁸³ aufnehmen müssen. Konfliktforschung, die rein systemanalytisch verfährt, mag wohl interessante Ergebnisse über allgemeine Gesetzmäßigkeiten von Konfliktstrukturen und Konfliktverhalten, ihre Entstehungsursachen, Ausdrucksformen, die Art ihres Verlaufs und ihrer Lösung erbringen; indem sie aber gewissermaßen Streiks, Ehekonflikte, Konflikte zwischen jung und alt, das Verhalten organisierter Verbrecherbanden, internationale Krisen und vor allem auch Kriege zeit-, raum- und vor allem personunabhängig darstellt, bleibt sie abstrakt, leistet einem neuen Konfliktontologismus Vorschub und bringt sich um die eigentlich kritische Intention, die sich dezidiert gegen sozialpsychologische Bewußtseinsinhalte, gesellschaftliche Strukturen und den Zusammenhang von Rüstung und Industrie zu richten hätte, von denen die kollektive Agressivität nicht nur vorbereitet und ermöglicht, sondern geradezu gefördert und die Kriegsbereitschaft wachgehalten wird. Frühestens an der Stelle, wo man von der Ebene konstatierbarer Konfliktwirklichkeit zu der Aussageebene einer allgemeinen Theorie der Geschichte übergeht, hätte Theologie ihre Kritik anzumelden, wenn etwa *Dahrendorf* – wengleich noch hypothetisch – formuliert:

»Wenn es richtig ist, daß Ungewißheit unsere Existenz in dieser Welt kennzeichnet, wenn also der Mensch als gesellschaftliches immer zugleich ein geschichtliches Wesen ist, dann bedeutet der Konflikt die große Hoffnung einer würdigen und rationalen Bewälti-

⁸¹ *W. Sohn*, *Der soziale Konflikt als ethisches Problem*, Gütersloh 1971, 12.

⁸² Vgl. die harte Kritik *H. Schmid's* am bisherigen Selbstverständnis der Friedensforschung und ihres Konfliktbegriffs: *Friedensforschung und Politik*, in: *Kritische Friedensforschung*, hrsg. v. *D. Senghaas*, a. a. O. 40–52.

⁸³ *D. Senghaas*, ebd. (Vorwort) 17–22.

gung des Lebens in Gesellschaft. Antagonismen und Konflikte erscheinen dann nicht mehr als Kräfte, die auf ihre eigene Aufhebung in einer ›Lösung‹ drängen, sondern sie machen selbst den *menschlichen Sinn der Geschichte* aus⁸⁴: Gesellschaften bleiben menschliche Gesellschaften, insoweit sie das Unvereinbare in sich vereinen und den Widerspruch lebendig erhalten⁸⁵.

Einmal abgesehen davon, daß in solch geschichtsphilosophischer Abstraktion die realen Leiden und Ungerechtigkeiten nicht nur nicht mehr wahrgenommen, sondern resignierend zum Endzweck der Gesellschaft gemacht werden, ist ein solches Geschichtsverständnis von der gleichen Struktur wie alle metaphysischen Sündentheorien, gegen die es sich in liberaler Manier wendet. So sehr Theologie in ihrer Geschichte auch immer faktisch durch ein metaphysisches Sünden-, Schuld- und Erbsündenverständnis den Initiativen zur Schaffung von Freiheit und Frieden den Mut genommen haben mag, zu einer allgemeinen Sinntheorie der Geschichte aber hat sie Sünde und Schuld nie gemacht.

Abschließend sei gesagt: Es würde die Aufgabe einer eigenen hermeneutischen Untersuchung darstellen, die Frage zu prüfen, welchen Wirklichkeitsbegriff Friedensforschung annimmt, wenn sie psychologisch-anthropologische und politisch-gesellschaftliche Prozesse als konfliktorische bestimmt, d. h.: es müßte gezeigt werden, im Horizont welcher Erschlossenheit von Wirklichkeit diese identifiziert, nahhaft gemacht und bewertet werden⁸⁶. Von einem theologischen Friedensbegriff, wie er im biblischen Kerygma vorgefunden wird, kann schon heute manchen Tendenzen im Selbstverständnis dieser jungen Wissenschaft gegenüber kritisch gesagt werden: Sie wird – selbst hervorgegangen aus dem lebensbedrohenden Konflikt von Wissenschaft/Technik und Politik, theoretischer und praktischer Vernunft, Arbeit und Interaktion (*Habermas*) – in ähnlich gefährliche Aporien geraten müssen, wenn sie vorneherein – nun aber im Big-science-Format – *das* methodische und wissenschaftstheoretische Selbstverständnis verordnet, das, in der alten technokratischen Illusion befangen, glaubt, *der* Inhaltlichkeit beizukommen, die einem solchen Wort wie »Frieden« innewohnt. Aufgabe der Theologie als friedensrelevanter Forschung wird es sein müssen, zum einen die in ihr und der Kirche so lange verschüttete Tra-

⁸⁴ Hervorhebungen von mir.

⁸⁵ R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, 219 f.

⁸⁶ Vgl. J. Moltmanns parallele Ausführungen zur Frage der Relevanz soziologischer Aussagen für die Sozialethik, in: *Perspektiven . . .*, a. a. O. 149–173. Vgl. auch M. Honecker, *Konzept einer sozialetischen Theorie*, Tübingen 1971, 17–53.

dition und Provokation des Friedens unter den Bedingungen der Gegenwart zu mobilisieren und zu bezeugen, zum anderen im interdisziplinären und interfakultativen Dialog mit allen, denen es ernst um die Sache des Friedens geht, zusammenzuarbeiten und im Wissen um den eschatologischen Frieden ständig darauf zu insistieren, daß es bei jeder Art der Produktion menschlicher Zukunft darum geht, Bedingungen zu schaffen, »unter denen die technologischen Prozesse humanisierende Prozesse bleiben«⁸⁷.

Wenn Theologie und Kirche irgendwo das sogenannte »befreiende Gedächtnis Jesu Christi« (*J. B. Metz*) werden zur Geltung bringen können, dann sicherlich nicht zuletzt in jenem Streit um den Frieden, ohne den diese Welt in ihrem derzeitigen Entwicklungsstand nicht wird sein können.

Von der biblischen Friedenstradition aus wissen Glaube und Theologie aber auch:

Der Friede Gottes, der der Menschheit durch *Jesus* eröffnet ist, bleibt auch dann bestehen, wenn es uns nicht gelingen sollte, den Weltfrieden zu erhalten und zu sichern. Der Friede Gottes in *Christus* würde auch durch die Schrecken eines atomaren Kriegs nicht zur Farce, er würde vielmehr und gerade dann die letzte Hoffnung der Leidenden und Sterbenden sein.

⁸⁷ *J. B. Metz*, Technik, Politik, Religion, a. a. O. 163.