Christiane Tietz (Mainz)

Das Friedenspotenzial des Christentums

»Friede macht Reichtum, Reichtum macht Übermut, Übermut bringt Krieg, Krieg bringt Armut, Armut macht Demut, Demut macht wieder Frieden.« Frieden aber macht Reichtum ...

Diese bei Julius Zinkgref überlieferte Weisheit erzählt den Wechsel von Frieden und Krieg als immerwährenden Kreislauf, aus dem es kein Entkommen gibt. Solch ein Zyklus gehört zum Menschsein hinzu. Frieden ist dann die Pause zwischen zwei Kriegen.[1] Kriege aber sind menschlich – wie auch die Sehnsucht nach Frieden. Freilich ist es *der Frieden selbst*, der das Potenzial zum Krieg, eben Reichtum und dann Übermut, aus sich entlässt. Er selber scheint problematisch zu sein.

Anders die biblische Bewertung des Friedens. Hier ist Frieden etwas vorbehaltlos Positives. Denn Frieden ist nach dem Urteil der biblischen Texte nicht schon gegeben durch den Zustand des ruhigen, Reichtum ermöglichenden Gütererwerbs. Frieden bedeutet, insbesondere in seinem alttestamentlichen Verständnis als Schalom, dass alle Lebensbereiche[2] in einem sich gegenseitig befördernden Zustand stehen. Frieden ist ein »Zustand des Zusammenlebens, in welchem es allen im tiefsten Sinne des Wortes wohl ergeht.«[3] Ein solcher Friede schließt auch gelungene Beziehungen ein. Deshalb ist die Gefahr des Krieges in einem solchen Frieden nach biblischem Verständnis nicht mehr gegeben. Frieden kann so echtes Ziel sein, nicht nur Durchgangsstation in einem in ewiger Wiederkehr des Gleichen zu durchlaufenden Kreis.

Dass es dennoch immer wieder zu Gewalt und Krieg kommt, ist nach biblischem Urteil nicht dem Frieden anzulasten, sondern dem Menschen.

---

1 So auch das griechisch-römische Friedensverständnis, vgl. Eugen BISER, Art. Frieden, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (= HWP) 2 (1972), S. 1114–1117, hier: S. 1115.

2 Vgl. Gerhard VON RAD, Art. שלום, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (= ThWNT) 2 (1935), S. 400–405, hier: S. 400 f.

3 Hans WEDER, Selig, die Frieden machen, in: Fritz STOLZ (Hrsg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, S. 151–164, hier: S. 157: »Gemeint ist nicht die Abwesenheit von Streit und Krieg. Gemeint ist vielmehr ein gleichsam aktiver Friedenszustand, bestimmt von Gerechtigkeit und Liebe. Dieser Friede folgt nicht auf Krieg, er kommt ihm zuvor.« Er »verlangt ein Verhalten, das Wohlergehen schafft, bevor es zum Kampf kommt«. In der neueren Exegese wird immer wieder die Kontinuität der neutestamentlichen εἰρήνη-Konzeption mit dem Schalom-Begriff betont; auch εἰρήνη ist »Heilsgut [...] in seiner ganzen Tiefe und Fülle« [Otto SCHNÜBBE, Der Friede (shalom) im Alten und Neuen Testament – eine notwendige Korrektur, Hannover 1992, S. 33].

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Daraus ist zu lernen: Konzepte für einen Frieden, der mehr ist als die Unterbrechung von Krieg, müssen beim Menschen ansetzen.

Wenn im Neuen Testament, vor allem bei Paulus, der Friedensgedanke primär beim menschlichen Individuum ansetzt und demgegenüber die alttestamentliche Vorstellung eines kosmologischen, die ganze Weltwirklichkeit umfassenden Friedens (vorläufig) leicht zurücktritt[4], so trägt dies jener realistischen Sicht vom Menschen Rechnung. Dieser Realismus wird auch in den nachfolgenden Darstellungen leitend sein, insofern sie sich der Friedensthematik spezifisch unter individueller Perspektive widmen. Sie fragen, was *im Menschen anders* werden muss, damit es zum Frieden kommt. Sie suchen nach religiösem Friedenspotenzial vornehmlich anhand der Frage, inwiefern der Mensch durch seine individuelle Religion zu einem veränderten Umgang mit der Welt in die Lage versetzt wird. Die vorliegenden Überlegungen sind mithin von der Überzeugung getragen, dass den Religionen bei dieser Aufgabe des »Anderswerdens« des Menschen eine besondere Bedeutung zukommt, weil sie von Wirklichkeiten reden, von denen her zu leben und von denen her sich zu verstehen den Menschen zwar nicht vollkommen, wohl aber anders macht. Dies soll im Folgenden für das Christentum aufgezeigt werden.

Mit der damit gegebenen Konzentration auf das Friedenspotenzial des Christentums soll nicht behauptet werden, nur das Christentum vermöge im Unterschied zu allen anderen Religionen Menschen so zu verändern, dass sie einen Beitrag zum Frieden in der Welt leisten können. Ein ehrlicher Blick auf die Geschichte des Christentums zeigt schnell, dass unkritische Selbstgefälligkeit hier fehl am Platz ist. Dennoch geschehen die folgenden Erörterungen in der Vermutung, auch in anderen Religionen ließen sich ähnliche wie die hier erarbeiteten friedensförderlichen Strukturen aufzeigen, und in der Hoffnung, das Wesen des Friedens möge sich durch das Beschriebene insgesamt etwas erhellen lassen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen sollte das methodische Vorgehen des Beitrages plausibel sein: Er macht sich auf die Suche nach dem Friedenspotenzial des Christentums *nicht* dadurch, dass er das Gesamtphänomen Christentum betrachtet. Er setzt eher mit einer spezifischen Fokussierung an, nämlich mit einer friedenstheoretischen Analyse der zentralen Aussage des Christentums über das Verhältnis von Mensch und Gott. Der Artikel wird die These entfalten, das christliche Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch habe friedensförderliche Auswirkungen auf

4 Diese Verschiebung liegt vor allem daran, dass es zu einer Identifizierung »Christus ist Friede« [z. B. Eph 2,14; vgl. im AT bereits: »Jahwe ist Friede« (Richter 6,24)] kommt und die christliche Subjektivität wegen des personalen Interesses des Paulus wichtig wird (vgl. BISER, Art. Frieden, S. 1115).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

das Selbstverständnis des einzelnen Menschen und auf seinen Umgang mit dieser Welt.

Damit ist klar: Die nachfolgenden Erwägungen sind *dogmatischer* und *normativer*, nicht aber empirischer Natur. Sie beschreiben nicht, wie Christen tatsächlich leben; sie fragen danach, wie Christen, ausgehend von der zentralen religiösen Grundüberzeugung des Christentums, leben können und sollten.

1. Imperativ und Indikativ des Friedens

In den neutestamentlichen Texten wird häufig zum Frieden aufgefordert: die Friedensstifter werden selig gepriesen, dem Frieden mit jedermann soll man nachjagen, im Konfliktfall ist die andere Wange hinzuhalten.[5]

Um die Affinität des Christentums zum Frieden zur Geltung zu bringen, könnte man sich darauf beschränken, diese ethischen Appelle zu interpretieren. Doch dies soll hier nicht geschehen. Nicht dass die ethischen Anweisungen nicht bedeutsam für den Frieden wären. Im Gegenteil! Nur so setzt sich Frieden weitreichend durch.

Gleichwohl soll hier anders angesetzt werden, nämlich hinter diese Ermahnungen zurückgegangen und nach ihren Wurzeln gesucht werden. Es soll gefragt werden, woraus sie sich speisen. Das Friedenspotenzial des Christentums liegt, so die dabei gemachte Unterstellung, nicht erst in ethischen Anweisungen. Der christliche Glaube ist ja nicht zuerst ein ethisch-politisches Programm, ein Imperativ. Er hat als seinen Gegenstand zunächst einen Indikativ, nämlich die Zusage von der Zuwendung Gottes zum Menschen. Diese Zusage wird als ein εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης (Eph 6,15), ein Evangelium des Friedens beschrieben. Frieden, das soll damit gesagt sein, ist aus christlicher Perspektive zuerst und vor allem ein Geschenk Gottes.

Die im Neuen Testament formulierten ethischen Aufforderungen knüpfen an diesen Indikativ vom bereits geschenkten Frieden an. Sie verstehen sich als folgerichtige Konsequenzen aus der Realität, von welcher der Glaubende lebt. Anders gesagt: Das Friedens*potenzial* des Christentums liegt in der bereits gegebenen Friedens*realität*, mit der der christliche Glaube be-

5 Mt 5,9; Mt 5,38ff. Auch das Alte Testament ermahnt immer wieder zum Frieden (z. B. Ps 34,15). Gleichwohl: »Die Äußerungen der Bibel sind insgesamt widersprüchlich. Zwar kennzeichnen das Alte[,] im besonderen das Neue Testament das Gebot der Nächstenliebe und Aufrufe zum Verzicht von Gewaltanwendung, wie das Tötungsverbot des Dekalogs, die Aufforderung an Petrus, sein Schwert in die Scheide zu stecken, doch die Erzählung gottgewollter Kriege Israels, die Anerkennung der staatlichen Gewalt, der die Aufgabe zugesprochen wird, mit dem Schwert für Ordnung und Recht zu sorgen, sind ebenso Bestandteile der Heiligen Schrift.« (Heimo HOFMEISTER, Der Wille zum Krieg oder die Ohnmacht der Politik. Ein philosophisch-politischer Traktat, Göttingen 2001, S. 134).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

ginnt. Insofern ist der ethische Imperativ zum Frieden dem Indikativ nicht als etwas Fremdes aufgepfropft; wohl aber beschreibt er die Frucht, die aus diesem Indikativ erwächst.

Martin Luther hat immer wieder eingeschärft: Diese Frucht stellt sich (eigentlich) spontan[6] und gern[7] ein. Gern, denn wer von dieser Friedensrealität lebt, wird sie in seinen Lebensbezügen immer umfassender zur Geltung bringen wollen. Und spontan, weil diese Frucht sich aus der veränderten Lebensperspektive (eigentlich[8]) von selbst ergibt. Warum, das ist in den folgenden Abschnitten genauer zu zeigen. Frieden, so sagten wir schon, ist nach biblischem Verständnis primär als *Beziehungsgeschehen* zu verstehen. Entsprechend wird im Folgenden Frieden mit Gott, Frieden mit sich selbst und Frieden mit dem Nächsten und der Schöpfung unterschieden. Damit soll nicht behauptet werden, Friede ließe sich tatsächlich derart partikularisieren. Aus einem alle Lebensdimensionen betreffenden Verständnis von Frieden ist vielmehr zu folgern: Wenn ein Mensch in einem Frieden mit Gott zu leben meint, welcher des Menschen unfriedliche Haltung gegenüber anderen Menschen impliziert, dann ist ein solcher »Frieden mit Gott« als ein nur »vermeintlicher« zu entlarven.[9] Alle Beziehungen des Menschen sind aufeinander bezogen. Die folgende Untergliederung in verschiedene Beziehungsebenen ist also vor allem argumentationsstrategischer Natur.

2. Frieden mit Gott

Frieden – das ist nach neutestamentlichem Verständnis zunächst und fundamental Frieden des Menschen *mit Gott*. Er stellt sich nach Römer 5,1 im Menschen durch den Glauben an die Rechtfertigung ein: Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus. Sehen wir genauer zu, wie das zu verstehen ist.

---

6 Martin LUTHER, De libertate christiana, Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin 1982, S. 296,5. Vgl. ders., Kirchenpostille. 1522, Weimarer Ausgabe 10/I.1, S.134,18–135,1: »Alßo thut die liebe auch, die hatt keyn gepot, sie thut von yhr selb alle ding, eylet und seumet nit, [...] sie darff und leydet keynen treyber.«

7 Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Studienausgabe, Bd. 2, S. 297,4.

8 »Eigentlich« – das heißt aber auch: Es gibt die »uneigentliche« Situation, in der sich diese Frucht *nicht* einstellt. Denn der Mensch lässt sich nicht immer *ganz* von der Friedensrealität bestimmen. Deshalb sind Gebote nötig; deshalb braucht es ethische Ermahnungen. Diese gelten insbesondere dem »äußeren« Menschen, dessen Trägheit und Begierde dazu führt, dass sich die spontane Bewegtheit der »inneren« Menschen nicht umfassend durchsetzt; vgl. LUTHER, Von der Freiheit, S. 285,22 ff.

9 Vgl. Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, 3. Auflage, Zürich 1978, S. 352.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

2.1 Feindschaft gegen Gott und Gottes Erwiderung

Frieden mit Gott – viele Theologen der Alten Kirche haben ihn als das Ende der menschlichen *Feindschaft und des Krieges* gegen Gott verstanden.[10] Wohl wissend, dass Frieden nicht auf einen Gegenbegriff zum Krieg reduziert werden darf, sei dieser Gedanke der Alten aufgegriffen. Denn an dem Motiv der Feindschaft und des Krieges[11] gegen Gott lässt sich besonders gut deutlich machen, warum die im christlichen Glauben beschriebene *Gott-Mensch-Relation* ein Potenzial für den Abbau *zwischenmenschlicher* Feindschaft und Gewalt besitzt. Eine *Phänomenologie der Feindschaft* – und ihrer Überwindung – ist deshalb jetzt zu entfalten.

Feindschaft gegen Gott, das kann ein aggressiver Atheismus nietzschescher Couleur sein:

> Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Muthes, ja der Verwegenheit. In der That, ich selbst glaube nicht, daß jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdacht in die Welt gesehn hat, und nicht nur als gelegentlicher Anwalt des Teufels, sondern ebenso sehr, theologisch zu reden, als Feind [...] Gottes.[12]

Wie kommt es zu einer derart aggressiven Feindschaft gegen Gott? Vermutlich vor allem durch die Angst, Gott könnte den Menschen übervorteilen, könnte dem Menschen seinerseits Feind sein. Es ist die »Angst vor dem ganz Anderen als dem vermeintlichen Feind«, die »den Menschen seinerseits zum Feind werden«[13] lässt.

Der Paradiesmythos im ersten Buch der Bibel teilt offenbar diese Vermutung; seine Schlange appelliert an genau diese Angst: Ihr werdet mitnichten sterben, wenn ihr vom Baum der Erkenntnis esst, sondern ihr werdet sein wie Gott (Gen 3,4 f.). »Gott ist durchschaut: Mißgunst und Neid

---

10 Vor allem in Bezug auf Röm 5,1; umgekehrt heißt sündigen Krieg haben mit Gott (Chrysostomos), auch Zweifel an Gott ist Krieg gegen Gott (Photius). Diese Interpretation von Röm 5,1 hängt vor allem daran, dass die Theologen der Alten Kirche ἔχωμεν lesen (vgl. Karl Hermann SCHELKLE, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, Düsseldorf 1956, S. 150). Calvin meint anders, *Gott* sei »den Menschen feind gewesen« (Johannes CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion, II, 16,2, Neukirchen-Vluyn 1963, S. 313). Karl Barth redet dann wieder davon, dass der Mensch, solange er nicht Gott glaubt, »im Kriegszustand« mit Gott lebt (Karl BARTH, Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922, Zürich 1989, S. 138).

11 Die Konzentration darauf steht insofern nicht im Gegensatz zu den einleitenden Bemerkungen, dass Frieden umfassend und nicht nur Unterbrechung von Kriegen sei, als erst recht zum umfassenden Frieden die Abwesenheit von Krieg gehört.

12 Friedrich NIETZSCHE, Menschlich-allzumenschliches I. Vorrede 1, Kritische Studienausgabe, Bd. 2, München 1980, S. 13.

13 Ulrich H. J. KÖRTNER, Fremdenangst und Feindesliebe. Theologische Bemerkungen zur Xenophobie, in: Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte (= ZdZ/LM) 3/7 (2000), S. 6–8, hier: S. 8.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

[...] waren die Motive seines Gebotes. ›Nicht in eurem, sondern im eigenen Interesse hat Gott das Verbot ausgesprochen!‹«[14] Dass Gott dem Menschen etwas vorenthalte, ist die Hermeneutik, aufgrund deren sich Menschen gegen Gott wenden.

Feindschaft gegen Gott gibt es aber auch verborgener. Sie herrscht dort, wo der Mensch feindselig mit der *Natur* umgeht, die er »sich einverleibt in seiner Gier nach mehr Leben«.[15] Sie waltet auch da, wo er feindselig seinen *Mitmenschen* begegnet, weil er sie zu seinen Zwecken instrumentalisiert, und schließlich dort, wo der Mensch *sich selbst* zerstört.[16] Dadurch geriert sich der Mensch als Besitzer der Welt und destruiert deren Selbstwert und Freiheit. Dass die Welt ihm nicht unbeschränkt zu Eigen, sondern *Schöpfung* ist, ignoriert er. Das aber ist indirekte Feindschaft gegen den Grund dieser Schöpfung, Feindschaft gegen Gott. Die Bibel nennt beide Formen der menschlichen Feindschaft gegen Gott, die direkte wie die indirekte, »Sünde«.

Christliche Überzeugung ist nun, dass nicht diese Feindschaft des Menschen gegen Gott das Gottesverhältnis des Menschen definiert, sondern Gott selbst und dass dieses durch Gott definierte Gottesverhältnis ein dem Menschen zugute kommendes ist. Noch einmal anders gesagt: Das Verhältnis Gottes zum Menschen wird im christlichen Denken weder verstanden als ein Akt der Vergeltung noch, das hebt Rudolf Bultmann heraus, als ein Vorgang, in dem zwei nach und nach »ihre gegenseitige Feindseligkeit aufgeben«.[17] Vielmehr wird geglaubt, dass Gottes *Vergebung*, seine Rechtfertigung, das Gottesverhältnis des Menschen qualifiziert. Entscheidend für das Gottesverhältnis des Menschen ist, dass Gott dem Menschen dessen Feindschaft gegen ihn verzeiht. Das ist gemeint, wenn die neutestamentlichen Texte sagen: Gott stellt Frieden her, indem er den ihm feindlichen Menschen mit sich versöhnt.

Nach Friedrich Schleiermacher steht der Gedanke des Friedens zwischen Gott und Mensch sogar im Zentrum der christlichen Ansichten: Das Christentum geht von einem »allgemeinen Entgegenstreben [...] alles Endlichen gegen« das Unendliche und also einer Feindschaft des Menschen gegen Gott aus. Und es hat seinen zentralen Inhalt darin, »wie die *Gottheit* dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt«.[18]

---

14 Eugen DREWERMANN, Strukturen des Bösen. Teil I, München [u. a.] 1977, S. 66.

15 WEDER, Selig, S. 162.

16 Vgl. ebd.

17 Rudolf BULTMANN, Der zweite Brief an die Korinther. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1976, S. 160.

18 Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1970, S. 161.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Im Zentrum der christlichen Überzeugungen steht der Grundsatz, dass die Feindschaft des Menschen gegen Gott *durch Gott* überwunden ist.

Das klingt erfreulich! Doch ist zu bedenken: Die Aussage von einem durch Gottes Vergebung definierten Gottesverhältnis, das ist – um in gleicher Bildsprache zu bleiben – ein deutlicher *Angriff* auf das Selbstverständnis des Menschen. Der Angriff liegt darin, sich selbst als der Vergebung *bedürftig und gewürdigt* verstehen zu sollen. Beides fällt dem Menschen schwer.[19]

Deshalb wehrt sich der der Vergebung gewürdigte Mensch; seine Feindschaft, sein bisheriger Krieg gegen Gott wird nun – mit einer Metapher Søren Kierkegaards geredet – zu einem *Verteidigungskrieg*.[20] Dieser neuerliche Krieg gegen Gott kann zwei verschiedene Motive haben: Entweder hält der Mensch die Versöhnung in Bezug auf *sich selbst für nicht notwendig* und also die Vergebung der eigenen Feindschaft für überflüssig, oder er hält die Versöhnung in Bezug auf *sich selbst* für nicht möglich und also die eigene Feindschaft für unvergebbar. In beiden Fällen bedeutet seine Verteidigung – noch einmal eine Metapher Kierkegaards – ein »Sich-Verschanzen« in der eigenen Feindschaft.[21]

Nach Einsicht des christlichen Glaubens begegnet Gott auch dieser *fortgesetzten* Feindschaft gegen ihn mit friedlichen Mitteln.[22] Er zwingt dem Menschen die Versöhnung nicht auf, sondern er *bittet* ihn in Liebe, die Rechtfertigung gelten zu lassen (2Kor 5,20).[23] Nicht Zwang, sondern Bitte soll den Menschen dazu verlocken, seine Feindschaft aufzugeben und in Frieden mit Gott einzustimmen. Nicht Zwang, sondern Bitte: Das bedeutet insonderheit, dass Selbstbestimmung und Freiheit auch desjenigen respektiert werden, der sich nicht auf diesen Frieden einlassen will. Gibt aber der Mensch seine Feindschaft gegen Gott auf, dann kommt nach christlicher Überzeugung der Frieden Gottes bei ihm an.

Frieden mit Gott, das bisher Entfaltete gibt zu erkennen, wie aus christlicher Perspektive Frieden entsteht: Er beginnt mit einem zunächst *einseitigen*, *zuvorkommenden* Unterfangen, das auf die Feindschaft des anderen

---

19 Ersteres, weil der Mensch dann einsehen müsste, dass seine Feindschaft heillos ist, und letzteres, weil liebevolle Zuwendung zuzulassen, wie schon der Mythos von Narzissus lehrt (vgl. Publius OVIDIUS NASO, Metamorphosen, l. III, Sammlung Tusculum, hrsg. v. Erich Rösch, 10. Auflage, München 1983, S. 353, 370–392), schwer ist.

20 Vgl. Søren KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1954, S. 127.

21 Vgl. ebd.

22 Gott sagt – mit Karl Barth formuliert – »Ja« zum Menschen, »da der Mensch noch Nein zu ihm sagt, bringt *damit* dessen Nein zum Schweigen, legt ihm *damit* das Ja zu ihm ins Herz und auf die Lippen.« (BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, S. 656.) Vgl. ders., Römerbrief, S. 138: »Frieden mit Gott heißt Friedens*schluß* zwischen Mensch und Gott, herbeigeführt durch eine von Gott ausgehende Veränderung der menschlichen Haltung, durch Herstellung der normalen Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer«.

23 Vgl. Eberhard JÜNGEL, Die Autorität des bittenden Christus, in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, S. 179–188, hier: S. 187.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

nicht mit Feindschaft, sondern mit Liebe reagiert und so dessen Feindschaft quasi ins Leere laufen lässt; der andere wird zum Einstimmen in diesen Frieden *verlockt*, nicht aber *gezwungen*.

2.2 Ethische Konsequenzen

In Bezug auf die Frage des religiösen Friedenspotenzials lassen sich erste Konsequenzen ziehen. Es sind vor allem ökonomische oder politische Konflikte, die Mitmenschen zu Gegnern machen. Religion verschärft diese Gegnerschaft,[24] wenn sie den Gegner nicht als nur *meinen* Feind, sondern als Feind Gottes versteht. Jean-Jacques Rousseau schätzt die Konsequenzen realistisch ein: »Selbst Engel würden mit den Menschen nicht in Frieden leben, wenn sie dieselben als Feinde Gottes betrachteten.«

Bislang ist deutlich geworden: Christliche Überzeugung ist, dass nicht die Haltung des Menschen das Gottesverhältnis bestimmt, sondern Gott selbst. Damit wird aber die Bezeichnung von bestimmten Menschen als »Feinden« Gottes problematisiert. Denn deren »Feindschaft« ist immer schon aufgebrochen von der Vergebung Gottes.[25]

Das vor allem früher in manchen interreligiösen Gewalttaten zu findende Motiv, »Feinde« Gottes zu töten oder diese zumindest dann zu vernichten, wenn sie ihrer »Feindschaft« gegen Gott nicht abschwören wollten, steht überdies im krassen Widerspruch dazu, wie nach christlichem Verständnis Gott mit seinen »Feinden« umgeht. Gott reagiert auf die »Feindschaft« der Menschen nicht mit Vernichtung; seine Geduld und Langmut gilt auch denen, die die Versöhnung ablehnen, also »Feinde« Gottes bleiben wollen. Menschen zu töten, weil sie »Feinde« Gottes sind und bleiben wollen, kann deshalb kein Handeln im Namen des christlichen Gottes sein.

3. Frieden mit sich selbst

Es ist nun zu zeigen: Der im Glauben an Gottes Vergebung und die Rechtfertigung sich einstellende Frieden mit Gott macht das Ende der Feindschaft des Menschen sich selbst gegenüber möglich, besitzt also ein Friedenspotenzial in Bezug auf das Selbstverhältnis.

---

24 Religionen sind nur selten selbst konfliktauslösend, wohl aber können sie ökonomische und machtpolitische Konflikte verstärken. Und wenn sie dies tun, dann immer erheblich. Vgl. Harald MÜLLER, Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?, in: Michael MINKENBERG/Ulrich WILLEMS (Hrsg.), Politik und Religion, Politische Vierteljahresschrift (= PVS), Sonderheft 33, Opladen 2000, S. 559–580, hier: S. 575.

25 Die Kierkegaardsche Feindschaft ist deshalb vor allem eine Feindschaft gegen sich selbst.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

3.1 Feindschaft gegenüber sich selbst und der Friede mit Gott

Selbstverhältnis, das beschreibt des Menschen Eigentümlichkeit, sich von sich selbst distanzieren und sich auf sich selbst beziehen, auf sich reflektieren zu können.[26] In dieser Selbstreflexion kann der Mensch allerdings Dingen gewahr werden, von denen er sich so weit distanzieren möchte, dass er *sich selbst* loswerden will. Während Distanz von einem *anderen* durch einfachen defensiven Rückzug möglich ist, beinhaltet *sich selbst* loswerden zu wollen einen offensiven (wenn auch nicht gewinnbaren) Kampf gegen sich selbst. Einige Formen dieser Feindschaft sich selbst gegenüber seien hier beschrieben.

Der Mensch kann sich selbst feind sein angesichts dessen, was er in der Vergangenheit *getan* hat, also sich hassen wegen seiner Taten. Und er kann sich feind sein angesichts dessen, was er hat *erleiden* müssen; an den Selbstverstümmelungen von Missbrauchsopfern wird dies in tragischer Weise sichtbar. Der Mensch kann sich schließlich feind sein wegen seines eigenen Versagens, wegen der Dinge, die er nicht oder nur unzureichend getan hat. Wenn der Mensch dieses Versagen nicht in sein Selbstbild integriert, sind Selbstfeindschaft und Selbsthass unvermeidlich; die Narzissmusforschung hat diesen Zusammenhang zwischen Enttäuschung über das eigene Ungenügen und Selbstverachtung überzeugend herausgearbeitet.[27]

Neben diesen ausdrücklichen gibt es auch verborgenere Feindschaften gegen sich selbst. Sie vollziehen sich dort, wo der Mensch feindselig gegen die Schöpfung oder feindselig gegen seine Mitmenschen existiert und so die Grundlagen *seines eigenen* Lebens und die ihn tragenden Beziehungen vernichtet.[28] In ihrer Verborgenheit ist diese Feindschaft gegen sich selbst besonders heimtückisch.

Es sei nun gefragt: Inwiefern ist durch den Frieden mit Gott das Ende dieser Feindschaft gegen sich und also Frieden mit sich selbst möglich? Deutlich wurde schon: Frieden *mit Gott* ist nach der Vorstellung des christlichen Glaubens durch Vergebung charakterisiert, durch die bedingungslose Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. In dieser bedingungslosen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen wird der Mensch – das eben heißt »bedingungslos« – von seinen Taten, von seinem Versagen und von seinem

---

26 Vgl. Dietrich KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, S. 12.

27 Vgl. Raymond BATTEGAY, Narzißmus und Objektbeziehungen. Über das Selbst zum Objekt, 3. Auflage, Bern [u. a.] 1991, S. 32 ff. – Schließlich gibt es Konflikte mit sich selbst, in denen der Mensch nicht sich selbst bekämpft, wohl aber sich selbst zerreißt; in Aristoteles' Worten: »der eine Teil der Seele zieht hierher, der andere dorthin« (ARISTOTELES, Nikomachische Ethik IX, 1166b, 22 f.).

28 Vgl. WEDER, Selig, S. 162.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Leiden unterschieden. Nach christlicher Vorstellung will Gott mit jedem Menschen zusammensein, unabhängig von seinen Leistungen und Fehlleistungen, von seinen Taten und Untaten, seinem Leiden, das heißt: für das Gottesverhältnis sind sie nicht konstitutiv.

Sich von dieser Unterscheidung von den eigenen bösen Taten, Unterlassungen und Leiden her zu verstehen, ermöglicht dem Menschen eine Distanz zu dem, was er an sich hasst, und die Chance, sich damit auseinanderzusetzen.[29] Solch eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst ist grundlegend für ein Ende der Feindschaft des Menschen gegen sich selbst. Dadurch, dass Gott den Menschen von seinem Versagen und seinen Untaten unterscheidet, kann der Mensch ihnen ins Auge sehen, weil mit deren kritischer Analyse nicht sein ganzes Menschsein auf dem Spiel steht. Sein Menschsein ist getragen von Gottes Bezogenheit auf ihn.

Gleichzeitig gilt: Der Mensch steht als *ganze* Person, also auch mit seinen Taten, seinem Versagen und seinem Leiden, in dieser Gemeinschaft mit Gott. Der christliche Glaube behauptet: Gott hält es mit dem aus, was der Mensch an sich hasst. Deshalb kann auch der Mensch es »bei sich selbst aushalte[n]«.[30] Seine – oft durchaus begründeten – Selbstanklagen verstummen. Martin Luther beschreibt dies als des Menschen zur Ruhe gebrachtes Gewissen.[31] Dies aber ist *Frieden mit sich selbst.*

Dieser Friede mit sich selbst ist, solange wir leben und Neues tun und Neues erleiden, kein ein und für allemal erreichtes Ziel, sondern muss immer wieder neu errungen werden. Auch ist dieses Es-bei-sich-selbst-Aushalten kein Schönreden der eigenen Vergangenheit und kein billiges Überspielen des eigenen Versagens; es impliziert ein Bearbeiten, nicht ein Übergehen innerer Spannungen.[32] Friede mit sich selbst – darin unterscheidet sich das christliche Verständnis vom antiken Friedensbegriff, welcher Frieden mit sich selbst nur dem Tugendhaften meinte zugestehen zu können[33] –, ein solches Verständnis ist grundsätzlich für jeden Menschen erlernbar.

---

29 Vgl. dazu ausführlicher Christiane TIETZ, Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme, Göttingen 2005.

30 Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra III. Vom Geist der Schwere 2, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, S. 242. Von dem Umgekehrten, nämlich davon, vor sich selbst zu fliehen, spricht schon Aristoteles (mit Bezug auf οἱ μοχθηροί): ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν (ARISTOTELES, Nikomachische Ethik IX, 1166b, 14).

31 Martin LUTHER, Galaterbriefkommentar. 1531/35, Weimarer Ausgabe 40/I, S. 559,3 f. 15.

32 Zu diesem Bearbeiten gehört auch die Auseinandersetzung mit den Menschen, die durch eigenes Tun oder Nicht-Tun zu Schaden gekommen sind.

33 Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik IX, S. 1166a, 13–15.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

3.2 Ethische Konsequenzen

Nach psychoanalytischer Auffassung ist die Verführbarkeit zum Krieg dann besonders groß, wenn der Mensch seine inneren Konflikte nicht löst. Dann ist er bestimmt von »Ängste[n], Aggression, [...] Minderwertigkeitsgefühle[n] [...] und viele[m] [...] mehr«, für das »der Krieg [...] gewisse Kompensationen [...] zu bieten hat«.[34] Dies gilt in Sonderheit bei religiös verschärften Konflikten: Der innere Hass gegen sich selbst, der beispielsweise in dem Gefühl gründet, Ansprüchen nicht zu genügen und Erwartungen nicht zu erfüllen, wird, wie Eugen Drewermann gezeigt hat, im religiösen Kontext leicht externalisiert *auf Ungläubige*, von denen man meint, dass sie den Ansprüchen *Gottes* nicht genügen.[35] Frieden mit sich selbst im beschriebenen Sinne unterbricht diese Projektionen bereits an der Wurzel.

4. Frieden mit dem Nächsten und der Schöpfung

Es ist jetzt zu erläutern: Bei demjenigen, der sich von Gottes versöhnendem und rechtfertigendem Handeln her versteht, hört die Feindschaft gegenüber seinem Mitmenschen (eigentlich) auf. Inwiefern? Noch einmal gehört der *Feindschaft* unsere Aufmerksamkeit:

4.1 Feindschaft gegenüber dem Nächsten und der Friede mit Gott

Feindschaft gegenüber dem Nächsten – sie kann durch religiöse Einbettung verschieden verschärft werden: Schon genannt wurde die Feindschaft gegenüber einem vermeintlichen Feind Gottes und der projizierte Selbsthass. Welche anderen Formen sind zu entdecken?

Grundsätzlich beginnt man Krieg und Kampf gegen einen anderen dann, wenn man ihn für schwach und sich selbst für so stark hält, dass eine gewaltsame Auseinandersetzung aussichtsreich erscheint. Diese gewalttätige Auseinandersetzung mag als Ziel den Frieden ausgeben. Sie zielt aber nur auf Frieden nach *eigenen* Bedingungen, gemäß der weisen Beobachtung Augustins, jeder wolle zwar Frieden, aber nur den Frieden, den er selbst will.[36]

Religiös aufgeheizt wird diese Auseinandersetzung mit anderen dort, wo man die eigene (militärische oder wirtschaftliche) Stärke als Wirkung der

34 Stavros MENTZOS, Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen, 2. Auflage, Göttingen 2002, S. 86.

35 Vgl. Eugen DREWERMANN, Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, 2. Auflage, Regensburg 1984, S. 68.

36 Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, De civitate Dei, l. XIX c. 12, CChr.SL XLVIII, S. 675 f.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Gnade und Gunst Gottes versteht. Gegenüber dieser Einschätzung ist daran zu erinnern: Die Einsicht, dass der eigene Wert nicht an Stärke oder Schwäche hängt, sondern am Angenommensein von Gott, verändert die Perspektive auf die Schwäche auch des anderen; sie verbietet eine Ausnutzung dieser Schwäche und stellt den anderen in seiner unveräußerlichten Menschenwürde vor Augen.

Ein *anderer Auslöser* für Feindschaft und gewaltsame Auseinandersetzung mit dem Mitmenschen wird in den ersten Kapiteln des Alten Testamentes beschrieben, in der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4). Kains Hass auf seinen Bruder wird angefacht durch seine Eifersucht darauf, dass Abel vor Gott angenehmer ist. Kain sieht den anderen als Konkurrenz und Bedrohung der eigenen Gottesbeziehung.[37] Es ist der Eindruck »eines Zurückgesetztwerdens von Gott«,[38] der hier zur Feindschaft gegenüber dem anderen führt.

Sich vom Rechtfertigungsgeschehen her zu verstehen, vermag diese Ur-Angst zu beschwichtigen, der andere könnte besser vor Gott dastehen und das, was man selbst (besser oder schlechter als der andere) leiste, entscheide über den eigenen Wert. Der andere braucht nicht mehr bekämpft zu werden, weil alle Menschen – sit venia verbo – gleich gut und gleich schlecht vor Gott dastehen.

Konflikte zwischen Menschen, auch solche, die religiös verschärft werden, werden *schließlich* dadurch ausgelöst, dass der andere als *Bedrohung der eigenen Existenz* wahrgenommen wird. Feindschaft versteht sich dann als *Reaktion* auf Feindschaft. Die Antwort auf die Frage, wer mit der Feindschaft angefangen hat, wird in dieser Logik zur Voraussetzung von Frieden.

Die christliche Vorstellung vom Frieden *mit Gott* ist eine Unterbrechung dieser Logik, weil sie besagt, dass Gott die Feindschaft des Menschen nicht erwidert und auf die Feindschaft des Menschen gerade nicht mit Feindschaft reagiert. Jene Einsicht versetzt den Menschen dazu in die Lage, auch seinerseits Feindschaft nicht zu erwidern.[39]

---

37 Walter DIETRICH, Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel, in: Evangelische Theologie (= EvTh) 64 (2004), S. 252–267, hier: S. 253, macht deutlich, dass in der Geschichte sowohl gesellschaftliche Gewalt (Konflikt zwischen zwei Wirtschaftszweigen), ethnische Gewalt (weil Kain zum Stammvater der Keniter wird), religiöse Gewalt als auch göttliche Gewalt vorkommen.

38 Claus WESTERMANN, Genesis, 1. Teilbd., Biblischer Kommentar Altes Testament, 3. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 404.

39 Vgl. Röm 12,18. Klaus WENGST, Frieden stiften. Impulse des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Neues Testament (= ZNT) 6/11 (2003), S. 14–20, hier: S. 16, macht deutlich, dass das »soviel an euch liegt« hier keine Floskel ist, sondern konkret den Verzicht auf Rache und Vergeltung bedeutet und einschließt, dem anderen im vorhinein Gutes zu tun. Gott hat uns geliebt, als wir noch seine Feinde waren; entsprechend sollen auch wir den, der uns feind ist, im wahrsten Sinne des Wortes *zuvorkommend* lieben. Insbesondere das Gebet für den Feind (Mt 5,44) ist hier zu nennen. In ihm »geschieht intensive Zuwendung zum Feind«. Es »ist das genaue Gegenteil des

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Das ist »Feindesliebe«. Sie erleidet die Angriffe des anderen und zielt darauf, die Aggression des anderen durch dieses Verhalten zu irritieren und zu unterbrechen.[40] Dann vergilt der Mensch nicht Gleiches mit Gleichem, sondern »Gleiches mit Ungleichem« – Feindschaft mit Nicht-Erwiderung von Feindschaft. Er erkennt den Feind *als Feind nicht* an, nimmt ihn als Feind nicht ernst.[41] Darin ist Feindesliebe entfeindend. Sie ist als Gewaltverzicht »provokative Kommunikation mit dem Gegner«.[42] Nach christlicher Auffassung, so wurde deutlich, ist Gott zu denken als jemand, der die Feindschaft des Menschen gegen sich zuvorkommend unterbricht. Die Aufforderung zur zwischenmenschlichen Feindesliebe entspricht diesem Gottesbegriff.

In dieser Einsicht in die Notwendigkeit zuvorkommenden friedlichen Handelns erweist sich die christliche Rede vom Frieden nicht als utopisch, sondern vielmehr als ausgesprochen *realistisch*. Denn sie beginnt den Weg zum Frieden sehr wirklichkeitsnah bei *gestörten* Beziehungen.

4.2 Frieden als Lebensförderung

Eingangs wurde schon notiert: Frieden ist nach biblischem Verständnis mehr als die Abwesenheit von Feindschaft und Krieg.[43] Frieden ist für die biblischen Texte umfassend »lebensförderlich«.[44] Insofern heißt Frieden mit

---

Wunsches, er möge vernichtet werden« (WEDER, Selig, S. 159). – Vgl. Wilfried HÄRLE, Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in: Christoph SCHWÖBEL/Dorothee VON TIPPELSKIRCH (Hrsg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg im Breisgau 2002, S. 91: Feindesliebe ist eine »*einseitige Vorleistung*, die sich nicht von einem entsprechenden Entgegenkommen der Gegenseite abhängig macht«.

40 Vgl. Egon SPIEGEL, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel 1987, S. 218: Das Ziel dieser Liebe ist »die Überwindung des Feindes als eines Feindes«. Anders Hans WEDER, Abschied von Gewalt – unbedingte Feindesliebe, in: Reformatio. Evangelische Zeitschrift für Kultur und Politik (= Ref.) 36 (1987), S. 338–345, hier: S. 340 f., weil Jesu Gebot zur Feindesliebe nichts über die Folgen eines solchen Handelns aussagt. Das dem Gebot entsprechende Verhalten sei »nicht deshalb gut, weil es zu einem guten Ziel führt. Es ist gut, weil es der Gottesherrschaft entspricht«; eine derartige Ethik sei »nicht an ihrem weltlichen Effekt orientiert«; Feindesliebe sei keine »finalisierte ›Entfeindungsliebe‹. Jesus hatte an dieser Art von Zweckbestimmung des Tuns keinerlei Interesse.« Nur so sei der Fehler, ein Mittel durch einen Zweck zu heiligen, zu vermeiden.

41 Vgl. Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, 6. Auflage, Zürich 1981, S. 805.

42 Wolfgang HUBER/Hans-Richard REUTER, Friedensethik, Stuttgart [u. a.] 1990, S. 222.

43 Ähnlich wird in der Friedensforschung zwischen negativem Friedensbegriff (»Abwesenheit kollektiver, insbesondere militärischer Gewalt«) und positivem Friedensbegriff (»Integration konfligierender Parteien in einem übergeordneten System, das den Kriterien sozialer Gerechtigkeit genügt«) unterschieden [Wolfgang HUBER, Art. Friedensforschung, in: HWP 2 (1972), S. 1119–1122, hier: S. 1121].

44 Eckart OTTO, Art. Frieden II. Altes Testament, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (= RGG^4) 3 (2000), S. 359–360, hier: S. 359.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

einem anderen haben: sein Leben fördern. Nur durch einen solchen Frieden, der das Leben des anderen fördert, lässt sich Krieg tatsächlich vermeiden. Der Prophet Jesaja weiß: »Der *Gerechtigkeit* Frucht wird Frieden sein« (Jes 32,17). Feindesliebe ist also nicht nur der Verzicht auf einen Einsatz *gegen* den anderen, sie ist Einsatz *für* ihn. Diese Konnotation zeigt sich übrigens auch im deutschen Wort »Frieden«, das von der Wurzel »pri« abgeleitet ist, zu deren Bedeutungsumkreis »lieben [und] freundsein« gehören.[45]

Daraus folgt: Wo Frieden zwar Abwesenheit von Krieg bedeutet, aber nicht lebensförderlich ist, dort ist das christliche Friedensziel noch nicht erreicht. Dort ist im Gegenteil ein *Streit*[46] gefordert, der Konstellationen benennt und Spannungen bearbeitet, die dem Leben *nicht* dienlich sind.

Machen wir dies im interreligiösen Kontext konkret: Das Ende von gewaltsamen Auseinandersetzungen ist zweifellos das vordringliche Ziel eines *Friedens zwischen den Religionen*. Interreligiöser Frieden muss aber noch mehr implizieren, nämlich auch das Thematisieren ungerechter Verhältnisse zwischen verschiedenen religiösen Gruppen und das kritische Gespräch über Elemente der fremden und eigenen Religion, die nicht lebensförderlich sind. Zum Frieden zwischen den Religionen gehört deshalb unbedingt die Auseinandersetzung um Menschenrechte und Gerechtigkeit.

Wenn Friede etwas wahrhaft *Umfassendes* ist, dann muss er auch den verantwortlichen und lebensförderlichen Umgang mit der *Schöpfung* einschließen – ein Thema, das einen eigenen Beitrag verdiente. An dieser Stelle nur so viel: Während man im christlichen Kontext lange Jahre das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung unter dem Stichwort der »Herrschaft« erörtert hat, sieht man neuerdings die Notwendigkeit eines »Sabbats« für die Natur, an dem »ihre Selbstzwecklichkeit sich zu entfalten vermag«. Natur darf nicht nur unter der Perspektive behandelt werden, wie sie des Menschen Überleben sichert; vielmehr ist der »Fortbestand des Lebens [selbst] in seiner Vielfalt und Fülle« dem Menschen aufgegeben.[47]

Es wurde nun der Frieden in seinen verschiedenen Dimensionen beschrieben. Jetzt aber ist noch einmal festzuhalten: Zum christlichen Friedensverständnis in seiner vollen und wahrhaft umfassenden Gestalt gehört, dass Frieden sich *in allen* drei Dimensionen (Gottesverhältnis, Selbstverhältnis und Verhältnis zum Nächsten und zur Schöpfung) und in diesen *umfassend* ereignet.[48] Ein solch vollständiger, alles umfassender Friede

---

45 Vgl. HUBER/REUTER, Friedensethik, S. 24.

46 Dieser darf aber das Leben des anderen nicht gefährden.

47 HUBER/REUTER, Friedensethik, S. 236 ff., hier: S. 236 und 245. Dass die Schöpfung »gut« ist, heißt: Die Natur hat einen Eigenwert, so dass »im Konfliktfall dem ökologischen Erhaltungsinteresse der Vorrang vor dem ökonomischen Steigerungsinteresse zukommt« (ebd., S. 244).

48 Vgl. Eberhard JÜNGEL, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens, in: Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV,

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

herrscht in dieser Welt jedoch *nicht*. Er ist nach christlichem Verständnis vielmehr eine *eschatologische* Kategorie.

Diese Einsicht klingt ernüchternd. Sie kann aber auch hilfreich sein, weil sie deutlich macht: Es liegt gar nicht in der Möglichkeit des Menschen, ein derart *umfassendes* Friedensreich aufzurichten. Versuche, aus religiöser Motivation heraus ein solches zu bauen – also göttliche Vorschriften und die Besserung der Welt um jeden Preis durchzusetzen und um des höheren Zieles willen alle Mittel zu legitimieren –, solche Versuche enden nicht selten fanatisch und also gewalttätig.[49] Das Friedenspotenzial des Christentums liegt mithin *auch* in der Einsicht, dass ein derart allumfassender Friede nur durch Gott geschenkt werden kann und also nicht durch den Menschen erarbeitet werden muss.[50]

Wie aber steht es dann mit der *politischen* Aufgabe der Friedenssicherung? Ein paar abschließende Hinweise seien kurz gegeben.

5. Frieden und Politik

Vor allem die Brutalität der konfessionellen Kriege hat die Dringlichkeit einer Friedenssicherung jenseits von religiösen Begründungen vor Augen geführt. Seitdem ist *politischer Friede*, zumindest in Europa, ein säkulares Projekt. Denn Friede, so die damals gewonnene Einsicht, muss unabhängig von religiösen und moralischen Einstellungen der Bürger durch den weltanschaulich neutralen Staat gesichert werden.

Die Einrichtung eines säkularen Staates entbindet religiöse Gemeinschaften aber nicht von ihrer Mit-Verantwortung für politischen Frieden.

Auf welchem Wege dieser zu erreichen ist, darüber ist zwischen Christen und Christinnen immer wieder gestritten worden: Muss die Kirche den Staat ermahnen, radikal pazifistisch zu sein, oder gibt es Situationen, in denen die Anwendung von Gewalt zur Vermeidung noch größerer Gewalt – auch aus kirchlicher Sicht – als legitim anzuerkennen ist?[51] Diese Auseinandersetzung ist hier nicht zu wiederholen.

Tübingen 2000, S. 205–230, hier: S. 226: »Frieden ist nach biblischem Verständnis [...] ein Zustand des Zusammenlebens, in dem alle elementaren Lebensverhältnisse, statt miteinander zu konkurrieren, ihrerseits untereinander in einem Verhältnis größtmöglicher Begünstigung stehen.«

49 Vgl. dazu Susanne HEINE, Liebe oder Krieg? Das Doppelgesicht der Religion, Wien 2005, S. 29.

50 Da aber »*eschatologische* [...] Begriffe [...] *ethische* Begriffe« fundieren (Eilert HERMS, Ökumene und das Friedensproblem der Neuzeit, in: Ders., Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene, Marburg 1989, S. 216–243, hier: S. 217), entbindet diese Ernüchterung den Menschen nicht von den im Vorangehenden beschriebenen ethischen Aufgaben, Gewalt einzudämmen und lebensförderliche Situationen herzustellen.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Aus dem Erarbeiteten über das christliche Verständnis von Frieden dürften sich aber folgende Kriterien für politische Friedensverantwortung ableiten lassen:[52]

- Wenn Menschen vor der Entscheidung stehen, sich an kriegerischen Handlungen oder Rüstungsbemühungen zu beteiligen, so sollte ihre Antwort davon abhängen, inwieweit mit diesen Maßnahmen »ein wirksamer Beitrag zum Frieden geleistet werden kann«.[53]
- Auch der Staat ist auf seine Verantwortung für den Frieden zu behaften, denn seine Funktion besteht aus christlicher Perspektive darin, für Frieden zu sorgen.[54] Er ist also fortwährend daraufhin zu befragen, ob sein Tun wirklich dem Frieden dient und nicht seinerseits zur Quelle von Gewalt und Krieg werden könnte.
- Weiter ist gegenüber allen Reduktionen des politischen Friedensbegriffes auf militärische Kategorien[55] aus christlicher Perspektive der Gedanke wachzuhalten, dass Frieden lebensförderlich sein soll, also zum politischen Frieden das Beenden von Not und Unfreiheit unverzichtbar hinzugehört.[56] Der Staat hat eben nicht nur für Frieden, er hat auch für Recht zu sorgen.[57]

---

51 Vgl. z. B. Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 6. Auflage, Gütersloh 1984, S. 64, 57 f.: Es gibt politische Fälle, »in denen der Gewalt nur durch Gewalt begegnet werden kann. Die grundsätzliche Verwerfung des Krieges als Mittel zur Lösung von Konflikten steht in einer Spannung zum Recht auf nationale Selbstverteidigung und zum Schutz der Menschenrechte.« »Die Kirche muß auch heute [...] die Beteiligung an dem Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen.« – Gegen die »problematische ›Ausgewogenheit‹, Zweideutigkeit und Unentschlossenheit« dieses Textes das Moderamen des Reformierten Bundes in seiner Erklärung: Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, Gütersloh 1982, S. 4; dort wird eingeschärft: »Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage. Durch sie ist für uns der status confessionis gegeben, weil es in der Stellung zu den Massenvernichtungswaffen um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht.«

52 Vgl. Wolfgang HUBER, Art. Frieden V, Theologische Realenzyklopädie (= TRE) 11 (1983), S. 618–646, hier: S. 636 f.

53 Ebd.

54 Vgl. Barmen V: »Die Schrift sagt uns, daß der Staat [...] die Aufgabe hat [...] für Recht und Frieden zu sorgen.« Vgl. auch Martin LUTHER, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1530, Weimarer Ausgabe 19, S. 645,13–16: »Denn weltliche oberkeit ist nicht eingesetzt von Gott, das sie solle friede brechen und kriege anfahen, sondern dazu, das sie den fride handhabe und den kriegern were«.

55 Vgl. Frieden wahren, S. 53: »Das theologische Verständnis der Verantwortung für den Frieden und des politischen Amtes muß davor warnen, die Friedensfrage allein in militärischen Kategorien zu sehen«.

56 Vgl. HUBER/REUTER, Friedensethik, S. 22. Vgl. Frieden wahren, S. 51 f.: Auch »soziale und ökonomische Spannungen und weltweite Ungerechtigkeiten« bedrohen den Frieden; wichtig für den inneren Frieden sind »die rechtsstaatliche Ordnung, die Leistungen der Sozialpolitik, die Erziehung der heranwachsenden Bürger sowie die offene und freie Meinungsbildung«. Ähnliches gilt für den äußeren Frieden, der nicht allein in militärischen Kategorien gesichert wird, sondern

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

– Und zu guter Letzt: Politische Auseinandersetzungen dürfen nicht religiös überhöht werden. Das Heil des Menschen wird durch politische Realitäten nicht ins Werk gesetzt. Vor religiösen Identifizierungen politischer Realitäten oder Pläne mit dem Handeln Gottes ist aus christlicher Perspektive energisch zu warnen.[58]

Wir kommen zum Schluss: Äußerer Friede ist nach dem Urteil Martin Luthers »das grösseste gut auff erden«, weil »darinn [...] alle andere[n] zeitliche[n] güter begriffen sind«.[59] Dass das Christentum von seinen Grundgedanken her zu diesem Frieden einen Beitrag zu leisten vermag, das wollten diese Ausführungen zeigen.

Der Nutzen des äußeren Friedens ist in Luthers Augen so groß, dass er ein »halbes *Himmelreich*«[60] genannt werden kann. Ein *halbes* Himmelreich! Das heißt aber auch: Das ganze Himmelreich ist weltlicher Frieden nicht.

durch »soziale, wirtschaftliche und kulturelle Kooperation«, um das »gemeinsame [...] Leben [...] unter den Völkern zu stärken«; gerade daran müsse die Kirche erinnern.

57 Vgl. Barmen V.

58 Eindeutig identifiziert werden kann Gottes Handeln nur in Jesus Christus, nicht an irgendwelchen zweideutig bleibenden weltlichen Ereignissen. Der junge Luther hat dies nachdrücklich herausgestellt: »in Christo crucifixo est vera [...] cognitio Dei« (Martin LUTHER, Disputatio Heidelbergae habita. 1518, These 20. probatio, Weimarer Ausgabe 1, S. 362, 18 f.); vgl. zu dieser Thematik, wenn auch in etwas anderem Kontext Christiane TIETZ, Krankheit und Verborgenheit Gottes, in: Günter THOMAS/Isolde KARLE (Hrsg.), Krankheit als Thema der Theologie, 2 Bde., Stuttgart [u. a.] 2009, S. 350–362.

59 Martin LUTHER, Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll. 1530, Weimarer Ausgabe 30/II, S. 538,18–20.

60 Vgl. Martin LUTHER, Der 82. Psalm ausgelegt. 1530, Weimarer Ausgabe 31/I, S. 202,11, in Aufnahme eines Sprichwortes, das schon bei Walther von der Vogelweide vorkommt.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0