

Jan Ole Wiechmann

Der Streit um die Bergpredigt

Säkulare Vernunft und religiöser Glaube in der christlichen Friedensbewegung der Bundesrepublik Deutschland (1977–1984)*

I. DIE NEUE FRIEDENSBEWEGUNG UND IHR CHRISTLICHES SPEKTRUM

Als sich der Ost-West-Konflikt zum Ausgang der 1970er Jahre erneut dramatisch verschärfte und die Ära der Entspannung in einen »zweiten Kalten Krieg« überging, intensivierte sich in der Bundesrepublik das Bewusstsein, dass in den bevorstehenden 1980er Jahren »die ernstliche Gefahr eines mit Kernwaffen geführten Kriegs besteht«. ¹ Aus der gesellschaftlichen Wahrnehmung, sich im Übergang zum »gefährlichsten Jahrzehnt in der Geschichte der Menschheit« zu befinden ², entstand nun eine »neue Friedensbewegung«, die insbesondere nach dem NATO-Doppelbeschluss von 1979 zur »größten außerparlamentarischen Massenbewegung in der Geschichte der Bundesrepublik« wurde. ³

Gegen die Rüstungspläne der NATO im nuklearen Mittelstreckenbereich fanden Demonstrationen mit jeweils mehreren Hunderttausend Menschen statt, Unterschriftenaktionen wurden ins Leben gerufen und Appelle an Politik und Bevölkerung gerichtet – öffentliche Auseinandersetzungen und vielfältige Aktionsformen, die das Bild der frühen 1980er Jahre in der Bundesrepublik entscheidend prägten. Der NATO-Doppelbeschluss war nicht die Ursache für das Entstehen der neuen Friedensbewegung, aber er wirkte vor dem Hintergrund immer neuer Rüstungsrunden, hoch entwickelter Waffentechnologien und nuklearer Kriegsführungsstrategien als wichtiger Katalysator für den massiven gesellschaftlichen Protest.

Dass der SPIEGEL seine Titelgeschichte zur neuen Friedensbewegung im Vorfeld des Evangelischen Kirchentags 1981 veröffentlichte und mit dem Zitat »Selig sind die Fried-

* Der vorliegende Aufsatz basiert auf Forschungsarbeiten zu meinem Dissertationsprojekt mit dem Arbeitstitel: »Umkehr zum Leben. Konzepte von Sicherheit in der christlichen Friedensbewegung der Bundesrepublik Deutschland (1977–1984)«.

1 Carl Friedrich von Weizsäcker, Glaube und wissenschaftlich-technische Welt, November 1980, in: *ders.*, Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945–1981, München/Wien 1981, S. 539–558, hier: S. 551f.

2 So in Anlehnung an einen Appell der Kampagne »European Nuclear Disarmament«: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (ASF)/Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF), Gegen die atomare Bedrohung gemeinsam vorgehen! Für Abrüstung und Entspannung in Europa! Aufruf zur Demonstration und Kundgebung am 10.10. in Bonn, in: *dies.* (Hrsg.), Bonn 10.10. 1981. Friedensdemonstration für Abrüstung und Entspannung in Europa. Reden, Fotos ..., Bornheim-Merten 1981, S. 25, sowie: Aufstehn! Für den Frieden, in: Koordinierungsausschuss der Friedensorganisationen (Hrsg.), Aufstehn! Für den Frieden. Friedensdemonstration anlässlich der NATO-Gipfelkonferenz in Bonn am 10.6.1982, Bornheim-Merten 1982, S. 12–13, hier: S. 12.

3 Andreas Wirsching, Abschied vom Provisorium. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland 1982–1990, München 2006, S. 86. Vgl. zur historiografischen Einordnung der neuen Friedensbewegung zuletzt Holger Nehring/Benjamin Ziemann, Führen alle Wege nach Moskau? Der NATO-Doppelbeschluss und die Friedensbewegung – eine Kritik, in: VfZ 59, 2011, S. 81–100 sowie Philipp Gassert/Tim Geiger/Hermann Wentker (Hrsg.), Zweiter Kalter Krieg und Friedensbewegung. Der NATO-Doppelbeschluss in deutsch-deutscher und internationaler Perspektive, München 2011.

fertigen« überschrieb, ist gewiss kein Zufall.⁴ Die religiöse Semantik war hier mehr als nur ein Wortspiel, denn die christlichen Friedensinitiativen gehörten ohne Zweifel zu den bedeutsamsten Trägern der heterogen zusammengesetzten Gesamtbewegung. Ihre Vorreiterrolle galt dabei im Hinblick auf die Organisation, die inhaltliche Prägung und die moralische Autorität der Aktivitäten.⁵

Bemerkenswert ist der Umstand, dass sich die christliche Friedensbewegung der 1980er Jahre durch ihre Interkonfessionalität auszeichnete.⁶ Dieses Element war in den früheren Friedensbewegungen so nicht existent, weder bei den Protesten gegen die Wiederaufrüstung und die Atombewaffnung der Bundeswehr in den 1950er Jahren noch bei den Ostermärschen der 1960er Jahre. Während es in den vorangegangenen Jahrzehnten einen deutlichen Überhang protestantischer Friedensproteste gegeben hatte, erwachte mit Beginn der breiten öffentlichen Diskussion um den NATO-Doppelbeschluss auch die friedens- und sicherheitspolitische Debatte im katholischen Raum, wo sie seit der Wiederbewaffnung – von wenigen Ausnahmen abgesehen – keine Plattform mehr erhalten hatte.⁷

Die interkonfessionellen Aktivitäten – unter anderem Tagungen, gemeinsame Demonstrationen, bundesweite Friedenswochen, ein »Widerstandstag« – liefen nicht immer ohne Differenzen und Kompromisse ab. Sie legen in ihrer Gesamtheit jedoch den Befund nahe, dass angesichts der großen globalen Gefahren durch Nuklearwaffen vermehrt ökumenische Anstrengungen unternommen wurden, um der Tragweite der Aufgaben in Kirche, Gesellschaft und Politik gerecht zu werden. Die Interkonfessionalität ist darüber hinaus ein Indiz für die erstmals in dieser Form gegebene gesamtgesellschaftliche Breite des friedenspolitisch motivierten Protests in der Bundesrepublik.

Im vorliegenden Aufsatz soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern sich in der christlichen Friedensdebatte um 1980 nicht nur eine sicherheitspolitische Legitimationskrise, sondern auch eine Säkularisierungskrise manifestierte. Diese wird hier verstanden als eine tiefgreifende gesellschaftliche Infragestellung des fortschreitenden Bedeutungsverlusts von Religion und damit zugleich als Ausdruck einer großen Verunsicherung, ja einer wachsenden Orientierungslosigkeit in den ausdifferenzierten Lebenswelten des späten 20. Jahrhunderts. In einer Zeit, in der die komplexe nukleare Bedrohung eine existenzielle Dringlichkeit gewann, propagierte die christliche Friedensbewegung vielfach eine Rückbesinnung auf die Allgemeingültigkeit biblischer Aussagen. Gerade die neutestamentliche Bergpredigt entwickelte sich daraufhin zum Gegenstand einer heftigen Kontroverse, deren gesellschaftliche Wirkung weit über den rein theologischen beziehungsweise kirchlich-religiösen Kontext hinausging. Die intensive Diskussion über die Relevanz der Friedensbotschaft Jesu betraf dabei alle Bereiche der christlichen Existenz: die Glaubensinhalte und das religiöse Bekenntnis, die spirituellen Formen und Haltungen sowie nicht zuletzt die ethisch-moralischen Konsequenzen für das politische Handeln.

4 Vgl. Pazifismus '81: »Selig sind die Friedfertigen«, in: Der SPIEGEL, 15.6.1981.

5 Vgl. in Bezug auf die Neuen sozialen Bewegungen insgesamt *Ulrich Willems*, Religion und soziale Bewegungen. Dimensionen eines Forschungsfeldes, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 17, 2004, S. 28–41, hier: S. 33. Einen Überblick über die Rolle christlicher Initiativen in der neuen Friedensbewegung bietet *Helmut Zander*, Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre 1978–1987, Berlin 1989.

6 Vgl. pointiert *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 93.

7 Vgl. zu den Debatten in den 1950er Jahren immer noch *Anselm Doering-Manteuffel*, Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955, Mainz 1981, sowie zu den nachfolgenden Entwicklungen im Katholizismus den Beitrag von *Daniel Gerster* in diesem Band.

II. DER STREIT UM DIE BERGPREDIGT

Ihre Brisanz erhielt die Auseinandersetzung um die Bergpredigt besonders aufgrund ihres Fokus auf die realpolitische Gültigkeit des Evangeliums im Atomzeitalter und vor allem auf die politische Umsetzbarkeit der Kernforderungen: Gewaltverzicht und Feindesliebe. Christliche Initiativen und Protagonisten der Friedensbewegung erklärten die Bergpredigt häufig zur Grundlage ihrer Arbeit.⁸ Die Frage nach ihrer politischen Bedeutung beantworteten sie zumeist damit, dass Politik aus dem Geist der Bergpredigt betrieben werden müsse, um die Zukunft der gesamten Menschheit in der nuklearen Epoche zu gewährleisten.

Auf diese Weise entwickelte sich aus der christlichen Friedensbewegung heraus eine Diskussion, deren Ergebnis im Zuge des Säkularisierungsprozesses eigentlich geklärt zu sein schien: In die Kontroversen um den NATO-Doppelbeschluss hinein wurde die fundamentale Frage nach dem Verhältnis von Politik und Glauben gestellt. Säkularisierung lässt sich in einer Konzentration auf die Makroebene fassen als Produkt der funktionalen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme und damit der »relativen Autonomisierung gesellschaftlicher Handlungssphären« von der Dominanz religiöser Verordnungen und Weltzugänge.⁹ Durch die voranschreitende Pluralisierung kultureller Orientierungen folgten gerade Politik und Religion in westlichen Gesellschaften mehr und mehr jeweils eigenen Regeln des Verstehens und Handelns.¹⁰ Diese Entwicklungen setzten bereits vor 1800 ein, dynamisierten sich jedoch seit dem späten 19. Jahrhundert und kulminierten schließlich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts. In Erweiterung von Karl Gabriels Thesen zur Entkirchlichung ist für die Bundesrepublik besonders seit den späten 1960er Jahren die »Trennung beziehungsweise Lösung der Subsysteme und Institutionen von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Erziehung« nicht nur von kirchlichen, sondern insgesamt von religiösen und speziell christlichen Vorgaben und Einflüssen zu konstatieren.¹¹

Säkularisierung wird vor diesem Hintergrund als Teil von Modernisierung greifbar und damit als Aspekt einer umfassenden Entwicklung, in der das Vertrauen in die menschliche Gestaltbarkeit der Verhältnisse und in die wissenschaftlich-technische Rationalität prägend für nahezu alle Lebensbereiche wurde. In der Analyse der christlichen Friedensdebatte um 1980 kann nun exemplarisch danach gefragt werden, inwiefern der von der Geschichtswissenschaft herausgearbeitete »Strukturbruch der Moderne« seit den 1970er Jahren auch Auswirkungen auf die »Signifikanz religiöser Institutionen, Glaubensvorstellungen und Praktiken« in der Gesellschaft hatte.¹²

8 Vgl. exemplarisch den Bericht von Ulrich Frey über die Arbeit der AGDF im Jahr 1983, 24.9. 1984, Dokumentationsstelle für unkonventionelle Literatur (Doku), Stuttgart, Ohne Rüstung leben (ORL), Ordner 7, S. 2.

9 Zitat bei *Willems*, Religion und soziale Bewegungen, S. 31. Vgl. aus der Vielzahl an konzeptionellen Überlegungen *Detlef Pollack*, Säkularisierung. Konzept und empirische Befunde, in: *Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad* (Hrsg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 61–86, und die dort angegebene Literatur.

10 Vgl. *Bernhard Dressler*, Religiöse Bildung und funktionale Ausdifferenzierung, in: *Gerhard Büttner/Annette Scheunpflug/Volker Elsenbast* (Hrsg.), Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann, Berlin 2007, S. 130–140, hier: S. 132. Vgl. zur Entwicklung von Religion in der Moderne – mit unterschiedlicher Ausrichtung – auch die Überblicksdarstellungen *Pollack*, Säkularisierung, S. 61–68; *Karl Gabriel*, Entkirchlichung und (neue) Religion, in: *Thomas Raithel/Andreas Rödder/Andreas Wirsching* (Hrsg.), Auf dem Weg in eine neue Moderne? Die Bundesrepublik in den siebziger und achtziger Jahren, München 2009, S. 99–111, hier: S. 104f.; *Willems*, Religion und soziale Bewegungen, S. 30–32.

11 Zitat und Aspekt bei *Gabriel*, Entkirchlichung und (neue) Religion, S. 110.

12 Zitat bei *Pollack*, Säkularisierung, S. 61. Vgl. zum Strukturbruch der industriegesellschaftlichen Moderne forschungsprogrammatisch *Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael*, Nach dem

In der Bundesrepublik besaß der epochale Wandel »nach dem Boom«¹³ der ersten Nachkriegsjahrzehnte nicht nur eine ökonomische Dimension, sondern er brachte politische, gesellschaftliche und sozialkulturelle Folgen mit sich. Im Zuge dieser Prozesse kam es zu einem nachhaltigen »Bruch des Fortschritts- und Reformoptimismus«¹⁴ und zum »Ende der allgemeinen Modernisierungsideologie«¹⁵, die die Geschichte der Bundesrepublik bis dahin maßgeblich geprägt hatte. Zugleich schwand nun zunehmend das Vertrauen der Bürger in die gesellschaftliche Entwicklung und die traditionelle Politik, welche bis in die 1970er Jahre hinein Planbarkeit und Machbarkeit im »gesicherten Fortschritt« propagierte.¹⁶ Dieser Vertrauensverlust bezog sich nicht nur auf die Wirtschafts-, Sozial- oder Energiepolitik, sondern verstärkt auch auf den Bereich der Außen- und Sicherheitspolitik. Andreas Wirsching hat die neue Friedensbewegung in diesem geschichtlichen Kontext treffend als »Kulminationspunkt einer tiefreichenden kulturkritischen [...] Wendung gegen die militärische Außenseite der westlichen ›Moderne‹« charakterisiert.¹⁷ In diesem Diktum kommt zum Ausdruck, dass die Proteste nicht nur politische Einzelentscheidungen, sondern bestimmte Entwicklungen der politischen Handlungsgrundlagen in der Moderne insgesamt hinterfragten. Zu diesen Entwicklungen gehörten auch die Säkularisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse, in denen das Politische nach und nach zu einer Rationalitätsform mit eigenen Logiken und Regeln geworden war.

Das christliche Spektrum der neuen Friedensbewegung forderte angesichts der wahrgenommenen Gefahren im fortgeschrittenen Nuklearzeitalter eine Klärung des Verständnisses von Rationalität und daran anschließend eine Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Glauben. Den Friedensinitiativen hatte nicht zuletzt der NATO-Doppelbeschluss gezeigt, dass die bestehenden politischen Kalküle und Denkweisen, die sich von direkten religiösen Vorgaben gelöst hatten und im »Gleichgewicht des Schreckens« einen Ausdruck fanden, die schöpfergefährdenden Probleme von Krieg und Frieden eher zu verschärfen als zu lösen versprochen. Die Initiativen plädierten deshalb für ein ganz neues politisches Sicherheitsdenken. Als Alternative zu »Geist, Logik und Praxis der Abschreckung« kam dabei dem Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« eine besondere Bedeutung zu. Dieser Ansatz basierte auf der Einsicht, dass die eigene Sicherheitspolitik immer auch die Sicherheitsbedürfnisse des Gegners berücksichtigen müsse, ja dass das Überleben der Menschheit überhaupt nur noch in einer global gedachten »Sicherheitspartnerschaft« möglich sei. In der christlichen Lesart dieses Konzepts sahen die Friedensinitiativen eine politische Aktualisierung der Bergpredigt, so dass sie auf diese Weise den Anspruch säkularer Rationalität mit ihrer religiösen Überzeugung zu verbinden suchten.¹⁸

Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970, Göttingen 2008, sowie im Bezug auf die Nachrüstungskrise: *Eckart Conze*, Modernitätsskepsis und die Utopie der Sicherheit. Nato-Nachrüstung und Friedensbewegung in der Geschichte der Bundesrepublik, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 2, S. 220–239, insb. S. 235–239, der hier Thesen aus meiner Forschungsarbeit aufgreift.

13 *Doering-Manteuffel/Raphael*, Nach dem Boom.

14 *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 361.

15 *Andreas Rödder*, Die Bundesrepublik Deutschland 1969–1990, München 2004, S. 49.

16 Vgl. *Gabriele Metzler*, »Geborgenheit im gesicherten Fortschritt«. Das Jahrzehnt von Planbarkeit und Machbarkeit, in: *Matthias Frese/Julia Paulus/Karl Teppe* (Hrsg.), Demokratisierung und gesellschaftlicher Aufbruch. Die sechziger Jahre als Wendezeit der Bundesrepublik, Paderborn 2003, S. 777–797, sowie unter der Leitperspektive »Sicherheit«: *Eckart Conze*, Die Suche nach Sicherheit. Eine Geschichte der Bundesrepublik von 1949 bis in die Gegenwart, München 2009, S. 569–574.

17 *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 87.

18 Vgl. zur »Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung« sowie zu den Quellen und Grundlagen des Konzepts der »Gemeinsamen Sicherheit« beziehungsweise der »Sicherheitspartnerschaft« ausführlich Kapitel III dieses Aufsatzes.

In der christlichen Friedensbewegung wurden mithilfe der Bergpredigt wesentliche Ergebnisse des Säkularisierungsprozesses infrage gestellt und relativiert. So wird es verständlich, warum die Kontroversen um die Politikfähigkeit biblischer Aussagen sowohl innerhalb der Großkirchen als auch im politischen, gesellschaftlichen und medialen Raum eine große Sprengkraft entfalteten. Im Folgenden sollen die verschiedenen Ausprägungen und Stationen der Debatte um die Bergpredigt vor diesem Hintergrund dargestellt und analysiert werden. Inwiefern hat sie gezeigt, dass – wie Wolf-Dieter Hauschild es im Hinblick auf die Evangelische Kirche formulierte – eine Mehrheit »politische Lebensprobleme durch religiöse Qualifizierung als Glaubensfragen« charakterisierte?¹⁹ Wie kam es zu einer so starken Politisierung der Bergpredigt seit Ende der 1970er Jahre?²⁰ Und wo lagen die Gründe dafür, dass dieser Grundlagentext des Christentums so stark unter konkreten (sicherheits)politischen Gesichtspunkten rezipiert wurde?

Die Verknüpfung von säkularer Vernunft und religiösem Glauben weist in ihrer Bedeutung weit über die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um den NATO-Doppelbeschluss hinaus. So lässt sich fragen, inwiefern im christlichen Protest gegen die Nuklearwaffen ein allgemeines, akutes Unbehagen in Bezug auf den fortlaufenden Prozess der Modernisierung und dabei besonders der Säkularisierung zu spüren war. Lassen sich hier konkret Hinweise für eine gesellschaftliche Entwicklung finden, in der nicht nur die Modernisierung, sondern mit ihr auch die Säkularisierung »reflexiv« wurde, auf sich selbst zurückfiel, »im Sinne von ungewollter, oft auch ungesehener Selbstinfragestellung, Selbstveränderung«?²¹ Manifestierte sich in der Wirkmächtigkeit der christlichen Friedensinitiativen damit ein gesellschaftlicher Konflikt um die moderne und säkulare Fortschrittszivilisation mit ihren Rationalitätsgrundlagen, die angesichts globaler Verflechtungen, wissenschaftlich-technischer Entwicklungen oder der komplexen Eigendynamiken gesellschaftlicher Teilbereiche als zunehmend gefährlich empfunden wurden?

Die Kontroverse zwischen »Ohne Rüstung leben« und »Sicherung des Friedens«

Einen wichtigen Ausgangspunkt für die neue Debatte um die Bergpredigt bildete die Kontroverse zwischen den beiden protestantisch geprägten Initiativen »Ohne Rüstung leben« und »Sicherung des Friedens«. Im Jahr 1978 war es die württembergische Vereinigung »Ohne Rüstung leben«, die mit einem Text »An alle Christen« in die Öffentlichkeit trat. In Anlehnung an das Antimilitarismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen (1975) sowie in Anschluss an die schleswig-holsteinischen »Christen für die Abrüstung« formulierte die Initiative eine pazifistische Selbstverpflichtung: »Ich bin bereit, ohne den

19 Wolf-Dieter Hauschild, Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979, in: Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hrsg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, S. 51–90, hier: S. 73.

20 Vgl. zu verschiedenen Politisierungsschüben in Protestantismus und Katholizismus, die Anknüpfungspunkte für die christliche Friedensdebatte um 1980 liefern, die Beiträge in Klaus Fitschen/Siegfried Hermle/Katharina Kunter u. a. (Hrsg.), Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, Göttingen 2011; Hauschild, Evangelische Kirche, S. 74, charakterisiert die 1960er und 1970er Jahre als »Inkubationszeit« für die in der Friedensdiskussion sichtbar werdende Politisierung in der Evangelischen Kirche.

21 Ulrich Beck, Eigenes Leben. Skizzen zu einer biografischen Gesellschaftsanalyse, in: ders./Wilhelm Vossenkuhl/Ulf E. Ziegler, Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1995, S. 9–174, hier: S. 15. Vgl. aus historiografischer Perspektive: Andreas Rödder, Moderne – Postmoderne – Zweite Moderne. Deutungskategorien für die Geschichte der Bundesrepublik in den siebziger und achtziger Jahren, in: Raithe/Rödder/Wirsching, Auf dem Weg in eine neue Moderne?, S. 181–201.

Schutz militärischer Rüstung zu leben. Ich will in unserm Staat dafür eintreten, dass Frieden ohne Waffen politisch entwickelt wird.«²² In der Folge warb man vor allem im christlichen Bereich für die Unterzeichnung dieser Aussagen. Gerade ab Ende des Jahres 1979 – vor dem Hintergrund des NATO-Doppelbeschlusses und der offenbar werdenden Krise im Ost-West-Verhältnis – konnte die Gruppierung beachtliche Erfolge und öffentliche Aufmerksamkeit verbuchen. Im März 1980 wurde die Grenze von 10.000 Unterschriften überschritten und auf dem Höhepunkt der Friedensbewegung im November 1983 unterstützten schließlich 24.300 Menschen die Kampagne.²³

Für »Ohne Rüstung leben« war der Geltungsbereich des Evangeliums, des Wortes Jesu, prinzipiell unbeschränkt: »Es gilt nicht nur, »soweit« wir Christen sind, sondern ebenso für uns als Staatsbürger – beides ist nicht voneinander zu trennen.«²⁴ Das Evangelium Christi und die Feindesliebe erscheinen so als konkreter Auftrag an alle Christen in allen Lebenslagen: Die Gehorsamspflicht der Christen »gegenüber dem waffenlosen Messias hat den Vorrang vor ihren Pflichten als Staatsbürger.«²⁵ In diesem Sinne wurde in der Selbstdarstellung die Bergpredigt provozierend zur »Regierungsproklamation des Messias« erklärt.²⁶

Der Erfolg von »Ohne Rüstung leben« brachte im Jahr 1980 eine intensive Auseinandersetzung im westdeutschen Protestantismus hervor, die zu den zentralen Ereignissen der kirchlichen Friedensdiskussion dieser Zeit gehört. Ein Ergebnis dieser Debatte war die Gründung der Initiative »Sicherung des Friedens«. Unter diesem programmatischen Namen trat im Juli 1980 eine Gruppe – teilweise prominenter – evangelischer Christen mit einer Erklärung hervor, die dezidiert als »alternative Argumentation« gegenüber dem programmatischen Pazifismus von »Ohne Rüstung leben« formuliert wurde.²⁷

Für »Sicherung des Friedens« war die politische Gültigkeit der biblischen Aussagen, speziell der viel zitierten Bergpredigt, stets eingeschränkt, weil sie nicht losgelöst von der historischen Situation Gültigkeit besitze. Die Bergpredigt dürfe somit »nicht als ein neues Gesetz verstanden werden, das in jedem Fall den Christen die Wehrlosigkeit, das immer erneute Nachgeben, die tatenlose Duldung offenkundigen Unrechts oder gar des Mordes zur Pflicht machen würde.«²⁸ So sei dort, wo andere Möglichkeiten ausgeschöpft sind, die Wahrung des Rechts zu gewährleisten, die Gewaltanwendung ein biblischer »Be-

22 ORL, Der Aufruf »An alle Christen«, 1978, in: *dies.* (Hrsg.), *Ohne Rüstung leben*, Gütersloh 1981, S. 20–22, hier: S. 20. Zum Bezug auf die Vollversammlung des Ökumenischen Rats in Nairobi vgl. ebd.

23 Vgl. zu diesen Zahlen *Werner Dierlamm*, *Szenen einer Einmischung*. Dokumentation, August 1980, Doku, ORL, Ordner 25, und Kurzmitteilungen, in: *Informationen, Ohne Rüstung leben*, Arbeitskreis von Pro Ökumene (ORL-Informationen) Nr. 26, November 1983, S. 8.

24 ORL, *Die Überwindung der Feindschaft*. Meditation zu Matthäus 5, 38–48, September 1977, in: *dies.*, *Ohne Rüstung leben*, S. 11–18, hier: S. 12.

25 ORL, *Ohne Rüstung leben*. Selbstdarstellung, 1980, in: *Bernd Klappert/Ulrich Weidner* (Hrsg.), *Schritte zum Frieden*. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, Wuppertal 1983, S. 12–16, hier: S. 13. Vgl. zu diesem Aspekt auch ORL, *Sicherung des Friedens...? Stellungnahme zu dem Aufruf »An die evangelischen Christen«*, Oktober 1980, in: *dies.*, *Ohne Rüstung leben*, S. 52–67, hier: S. 58f.

26 »Ohne Rüstung leben«. Ein Beispiel christlichen Friedensdienstes. Selbstdarstellung, November 1979, in: ASF (Hrsg.), *Frieden schaffen ohne Waffen*, Aktionshandbuch 1, Berlin 1980, S. 65–72, hier: S. 68.

27 *Eberhard Stammler*, *Zur Einführung*, in: *ders.* (Hrsg.), *Sicherung des Friedens*. Eine christliche Verpflichtung, Stuttgart 1980, S. 7–9, hier: S. 8. Schon seit 1977 hatte es zwischen späteren Gründungsmitgliedern beider Gruppen Kontroversen gegeben, vgl. zu diesen unter anderem Doku, ORL, Ordner 11, 19, 31, 32.

28 *Sicherung des Friedens*, *An die evangelischen Christen!*, in: *Stammler*, *Sicherung des Friedens*, S. 12–18, hier: S. 12.

fehl Gottes«.²⁹ Unter Einbeziehung des Tötungsverbots des alttestamentlichen Dekalogs zog »Sicherung des Friedens« verantwortungsethische Schlussfolgerungen, nach denen der notfalls bewaffnete »Schutz des Lebens, der grundlegenden Menschenrechte und der Freiheit« geboten sei.³⁰ Diese Weigerung, christliche Utopien direkt auf sicherheitspolitische Konzeptionen und Strategien der Gegenwart zu übertragen, weist auf eine »modifizierte Zwei-Reiche-Lehre«³¹ der protestantischen Initiative hin, die dem Staat auch im Atomzeitalter »das Amt der Machtverwaltung als eine Notverordnung Gottes zur Eindämmung des Unrechtes und zum Schutz des Lebens« einräumte.³²

»Ohne Rüstung leben« empfand allein die Entstehung der Initiative »Sicherung des Friedens« sowie den Gegenentwurf zu ihrem Aufruf als Erfolg, denn dies wurde als Teil der gewünschten Diskussion innerhalb der Kirchen wahrgenommen.³³ Beide Texte markierten das Spektrum, in dem sich in den folgenden Jahren die Friedensdebatte in der Evangelischen Kirche bewegen sollte. In einer Situation, in der die Diskussion um Frieden und Sicherheit im Zuge des NATO-Doppelbeschlusses aufkeimte, erreichte die Kontroverse eine starke Präsenz im kirchlichen und auch im nicht kirchlichen Bereich; sie schlug sich in Zeitungs-, Rundfunk- und Fernsehberichten sowie bei Tagungen und in Publikationen nieder.³⁴ »Ohne Rüstung leben« etablierte sich auf diese Weise in der Friedensbewegung und machte sich auch weiter mit vielfältigen Aktionen einen Namen.³⁵

Die EKD-Denkschrift und das »Nein ohne jedes Ja« des Reformierten Bundes

Mit den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen kam es auch auf der Ebene der evangelischen Kirchenleitung zu scharfen Divergenzen über die Friedens- und Sicherheitspolitik. Vor allem in den Jahren 1981 und 1982 entwickelte sich eine grundlegende Auseinandersetzung über die theologisch-politische Ausrichtung, die im Wesentlichen von der Rüstungsproblematik ausging. Bereits Ende des Jahres 1979 hatte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) der »Kammer für öffentliche Verantwortung« aufgetragen, sich in Anbetracht internationaler Krisenerscheinungen mit der Frage zu beschäftigen, »was die evangelische Kirche zur Wahrung des Friedens zu sagen habe«.³⁶ Knapp zwei Jahre später, im Oktober 1981, entstand aus dieser Bitte die Denkschrift »Frieden wahren, fördern und erneuern«, die die bisherige protestantische Friedensdiskussion in der Geschichte der Bundesrepublik resümierte und über die Darstellung des Status quo der zeitgenössischen kirchlichen Kontroversen zu eigenen Schlussfolgerungen kam.³⁷

29 Eberhard Müller, Frieden schaffen. Ein Auftrag der Christen, in: ebd., S. 19–50, hier: S. 31.

30 Sicherung des Friedens, An die evangelischen Christen!, S. 12.

31 Zander, Die Christen und die Friedensbewegungen, S. 82.

32 Sicherung des Friedens. An die evangelischen Christen!, S. 13.

33 Vgl. Kurzmitteilungen, in: ORL-Informationen Nr. 13, Oktober 1980, S. 6.

34 Vgl. exemplarisch die Zeitungs- und Zeitschriftenartikel: Ohne Rüstung Frieden sichern, in: Frankfurter Rundschau, 2.3.1981; »Sanfter Kreuzzug«. Carstens und Schmidt sind alarmiert. Kirche als Atomwaffengegner, in: Der SPIEGEL, 27.4.1981; Die Christen, in: Die ZEIT, 29.5.1981; Pazifismus in Deutschland, in: ebd.

35 ORL beteiligte sich auf lokaler, regionaler und bundesweiter Ebene an Aktionen der Friedensbewegung. Die Initiative arbeitete unter anderem im Koordinationsausschuss mit, war auf den Evangelischen Kirchen- und den Katholikentagen präsent und spielte bei den Protesten am Raketenstützpunkt in Mutlangen eine wichtige Rolle.

36 Eduard Lohse, Erneuern und Bewahren. Evangelische Kirche 1970–1990, Göttingen 1993, S. 118.

37 Vgl. Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981.

Dabei rekurrierte die Abhandlung dezidiert auf die »Heidelberger Thesen« des Jahres 1959, die von einer Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft unter Federführung Carl Friedrich von Weizsäckers erarbeitet worden waren und aufgrund ihrer Ausgewogenheit konfliktmildernd in die innerprotestantische Debatte um die Atombewaffnung der Bundeswehr hineingewirkt hatten. Obwohl die Denkschrift die Dringlichkeit erkannte, das atomare Wettrüsten sowie insgesamt das Abschreckungssystem zu überwinden, konstatierte sie, dass die Kirche »auch heute, 22 Jahre nach den »Heidelberger Thesen«, die Beteiligung an dem Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen mögliche Handlungsweise anerkennen« müsse.³⁸ Auch wenn der Primat des Politischen sowie das Ziel einer europäischen beziehungsweise internationalen Friedensordnung offen ausgesprochen wurden, lehnte die Denkschrift die »Deckungsgleichheit zwischen christlicher Verantwortung für den Frieden und politischem Handlungskonzept« ab.³⁹ Sie manifestierte eine Absage an eine direkte Übertragbarkeit von Glaubensaussagen aus der Bergpredigt in die Sicherheitspolitik, eine Absage, die in kirchenoffiziellen Dokumenten und Stellungnahmen – bei aller Friedensrhetorik – auch auf dem Höhepunkt der Friedensbewegung richtungweisend blieb. Insgesamt ging der Rat der EKD den in den 1950er Jahren eingeschlagenen Weg des »Ja und Nein« weiter; es war ein »Nein« zur Anwendung von Atomwaffen bei einem noch geduldeten »Ja« zur nuklearen Abschreckung als politischer Kriegsverhinderungsstrategie.⁴⁰

Diesem »Ja und Nein« trat im Juni 1982 eine Erklärung des Moderamen der Reformierten Kirche entgegen, die die Diskussion um die Beantwortung der Friedensfrage auf kirchenoberster Ebene verschärfte.⁴¹ In bewusster Abgrenzung zur EKD-Denkschrift hatte das Leitungsorgan die politische Bewertung der Atombewaffnung zur religiösen Bekenntnisfrage, zum *status confessionis*, erklärt, »weil es in der Stellung zu den Massenvernichtungswaffen um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums« gehe.⁴² »Im Vertrauen auf den Gott des Bundes und der Treue wollen wir uns nicht länger von solchen »Waffen« umgeben, »schützen« und gefährden lassen.«⁴³ Für die Reformierten bedeutete das zeitgenössische sicherheitspolitische System zwischen Gleichgewicht und atomarer Abschreckung nicht zuletzt mit Blick auf die Bergpredigt eine dezidiert unchristliche Gestaltungsweise. Mit einem bedingungslosem »Nein ohne jedes Ja« zu Massenvernichtungsmitteln⁴⁴ wurde die Einheit von christlicher Überzeugung und politischem Handeln in der Nuklearwaffenfrage gefordert.

Mit dieser brisanten Erklärung drohte in der Evangelischen Kirche ein tiefer Bruch zu entstehen zwischen lutherischen beziehungsweise unierten Kirchen auf der einen sowie dem Reformierten Bund auf der anderen Seite. Zu einer wie schon in den 1950er Jahren befürchteten Kirchenspaltung kam es zwar nicht, aber die schärfer werdenden Töne der Auseinandersetzung wiesen auf deren Ernsthaftigkeit hin. Angesichts der massiven Kritik an den Reformierten Friedensthesen⁴⁵ stellte das Moderamen des Reformierten Bundes im Herbst 1982 noch einmal pointiert seine Position dar: Glaube und Politik seien nicht

38 Ebd., S. 70.

39 *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 94.

40 Vgl. exemplarisch das Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Friedensdiskussion im Herbst 1983, 20.9.1983, in: Kirchliches Jahrbuch (KJ) 110, 1983, S. 45–49, insb. S. 49.

41 Moderamen des Reformierten Bundes, Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche, 12.6.1982, in: KJ 108/109, 1981/1982, S. 103–105.

42 Ebd., S. 103.

43 Ebd., S. 104.

44 Ebd., S. 104f.

45 Vgl. unter anderem das Kommunique der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 10.9.1982 (Auszug), in: KJ 108/109, 1981/1982, S. 105–106, und das Kommunique des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, 16./17.9.1982 (Auszug), in: ebd., S. 106–107.

so prinzipiell voneinander zu trennen, dass nach den konkreten Konsequenzen des christlichen Glaubens für die Politik nicht mehr gefragt werden dürfe. Und: »Je eindeutiger die Christen reden, desto besser helfen sie, die Grundlage für eine vernünftige und vor Gott zu verantwortende Politik zu schaffen.«⁴⁶

Die Friedenskampagne auf dem Evangelischen Kirchentag 1983 in Hannover

Die Wirkungsgeschichte des theologisch wie politisch begründeten »Nein ohne Ja« in der Friedensbewegung und speziell in ihrem christlichen Spektrum ist beachtlich. Besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang dem Evangelischen Kirchentag im Juni 1983 in Hannover zu, wo die Friedensfrage im Angesicht des sogenannten »Raketenherbsts« dominierte.⁴⁷ Die Bergpredigt wurde auf dieser kirchlichen Großveranstaltung nicht selten als »Überlebensregel« propagiert und dabei direkt auf die Rüstungsfrage bezogen.⁴⁸

Neben verschiedenen Veranstaltungen, Aktionsformen und Diskussionsforen stand die Friedenskampagne »Umkehr zum Leben – Die Zeit ist da für ein Nein ohne jedes Ja zu Massenvernichtungswaffen« im Zentrum nicht nur der friedenspolitischen Debatten, sondern des Kirchentags insgesamt. Hier wurde explizit die Aussage des Reformierten Bundes aufgenommen.⁴⁹ Nahezu alle größeren Medienberichte zum Kirchentag stellten diese massenwirksame Kampagne in den Mittelpunkt, deren Vertretern es gelang, alle der eigens produzierten 90.000 violetten Halstücher zu verkaufen, auf denen ihr Motto aufgedruckt war.⁵⁰ Dass die Friedensfrage die Veranstaltung dominierte, wurde somit auch farblich deutlich.⁵¹

In der Ankündigung der Kampagne wurde zu einer »Dauerdemonstration« mithilfe der Tücher aufgerufen sowie zur Beteiligung an den Aktionen und Veranstaltungen der Kampagne animiert, deren Höhepunkte die Demonstration und die Kundgebung am 11. Juni 1983 sowie der Schlussgottesdienst darstellten.⁵² Hier zeigte sich, dass die Vision eines vom Violett ergriffenen Kirchentags Wirklichkeit geworden war.⁵³

Die Friedenskampagne blieb nicht ohne Widerspruch, der vor allem von Politikern und Amtsträgern innerhalb der EKD kam.⁵⁴ Auf besonderes Echo stieß die Erklärung der

46 Reformierter Bund, Stellungnahme zur Kritik an Friedensthesen, 30.10.1982, in: Junge Kirche (JK) 44, 1983, S. 590–591, hier: S. 591. Vgl. zur weiteren Auseinandersetzung innerhalb der EKD im Jahr 1983: *Erwin Wilkens*, Die Diskussion um die Friedensfrage in der EKD, in: KJ 110, 1983, S. 217–372, insb. S. 255–301.

47 Vgl. unter anderem *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 94–96.

48 Vgl. unter anderem: Themenbereich 1. Christus vertrauen. Unsicherheit aushalten und weitergehen, in: *Carola Wolf* (Hrsg.), Kirchentagstaschenbuch Hannover '83, Stuttgart 1983, S. 48–61, hier: S. 48.

49 Die besondere Bedeutung der Erklärung des Reformierten Bundes für die Friedenskampagne dokumentieren unter anderem das Protokoll von Arnd Henze zum 2. Vorbereitungstreffen für eine Anti-Atomwaffenkampagne auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juni 1983 am 22. Januar 1983, 7.2.1983, Archiv der sozialen Demokratie (AdsD), Bonn, AGDF, Ordner 25, S. 2, und *Ulrich Frey*, Kirchentag als Friedensdemonstration. Einschätzung aus der Sicht der Friedensbewegung, in: *Tilman Schmieder/Klaus Schuhmacher* (Hrsg.), Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse von Andreas Feige, Ingrid Lukatis und Wolfgang Lukatis, Stuttgart 1984, S. 233–248.

50 Vgl. ebd., S. 241.

51 Vgl. *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 95.

52 AGDF/ASF/ORL u. a., Umkehr zum Leben. Aufruf zu einer Kampagne während des Kirchentages in Hannover im Juni 1983, in: epd Dokumentation 1983, Nr. 25, S. 31–33.

53 Vgl.: Rundbrief der Friedenskampagne und Einladung zu einem Treffen christlicher Friedensgruppen, 23.6.83, Evangelisches Zentralarchiv (EZA), Berlin, 97/1138, sowie *Ulrich Frey*, Kirchentag als Friedensdemonstration, S. 242.

54 Vgl. zur Kritik aus den Reihen der niedersächsischen CDU: *Eckart Spoo*, Wenn Gott nicht im Mittelpunkt steht, sieht Albrecht violett, in: Frankfurter Rundschau, 7.6.1983, sowie zur Kritik

niedersächsischen Bischöfe Hans Heinrich Harms und Joachim Heubach, nicht am Kirchentag teilzunehmen. Gerade Heubach hatte im Vorfeld seinen Verzicht mit der Friedenskampagne begründet: Dass bei diesem »Friedensfeldzug« derjenige zum »friedensunfähigen Verleugner abgestempelt« werde, der kein violettes Tuch trage, sei eine »un- evangelische und selbstgerechte Gewissensnötigung«. Die »Uniformierung der eigenen Gesinnung« durch das violette Tuch übe »Druck auf Hirn und Gewissen« aus. Und mit eindeutigem Bezug auf die Geschichte des nationalsozialistischen Deutschland resümierte der Landesbischof: »Wieder soll im Abseits stehen, wer nicht mitmarschiert«.⁵⁵

Die Träger der Friedenskampagne versuchten auf verschiedene Weise, die verantwortungsethisch eingefärbte Kritik zurückzuweisen und in eine sachliche Diskussion zu überführen. Inhaltlich wurde unterstrichen, dass »Nichttuchträger« in keinem Fall »als »Un- bußfertige abgestempelt« werden« sollten.⁵⁶ Das Tragen des violetten Tuchs sollte signalisieren, dass man sich als »sichtbarer Ansprechpartner« versteht, um innerhalb der Kirchen »exemplarisch für die ganze Gesellschaft« ein konstruktives und von Polemik freies Friedensgespräch zu führen.⁵⁷

Unterstützung für die Friedenskampagne gab es nicht zuletzt von der Kirchentagsleitung um den Präsidenten Erhard Eppler. Bereits 1981 hatte er in einem SPIEGEL-Interview Kirchentage »als Seismograph für das, was im deutschen Protestantismus so vor sich geht«, charakterisiert und die Berechtigung kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen betont.⁵⁸ Gelassen kommentierte Eppler nun die Absage der Bischöfe und bekräftigte, die Frage des violetten Tuchs nicht dramatisieren zu wollen.⁵⁹ Der sozialdemokratische Kirchentagspräsident und Gegner des NATO-Doppelbeschlusses wirkte insgesamt als Integrationsfigur, der durch Vermittlung zu allen Seiten seinen Beitrag leistete, dass auf dem Kirchentag selbst eine »entspannte Atmosphäre« vorherrschte.⁶⁰ Der Streit um die Bergpredigt und das »Nein ohne jedes Ja« waren damit aber keineswegs ausgeräumt.

Das »Ende der Geschlossenheit«: Debatten um Frieden und Sicherheit innerhalb der Katholischen Kirche

Dass auch Katholiken am Evangelischen Kirchentag und an der Kirchentagskampagne 1983 teilnahmen, ist nur ein kleines Indiz für die Tatsache, dass der christlich motivierte und im öffentlich-politischen Raum geäußerte Friedensprotest zu Beginn der 1980er Jahre nicht nur eine protestantische Angelegenheit war. Ein weiterer Hinweis darauf liegt in einer gewissen Parallelität in den Vorbereitungen der Kirchen- beziehungsweise Katholikentage jener Jahre. Im Vorfeld sowohl des Evangelischen Kirchentags 1981 als auch des Katholikentags 1982 gab es zähe Auseinandersetzungen um das Leitthema und das Motto der Großveranstaltungen.

aus der Friedensbewegung, aus dem kirchlichen Raum und seitens der Presse: Frey, Kirchentag als Friedensdemonstration, S. 246–248.

55 Zit. nach: Natürlicher Rückgang, in: Der SPIEGEL, 30.5.1983.

56 Offener Brief der Sprecher der Friedenskampagne an Heinrich Harms und Joachim Heubach, 24.5.1983, AdsD, AGDF, Ordner 25. Vgl. auch Frey, Kirchentag als Friedensdemonstration, S. 247.

57 AGDF/ASF/ORL u. a., Umkehr zum Leben, S. 32f.

58 Vgl.: »Da wurde ein fatales Eigentor geschossen«. Interview mit Erhard Eppler, in: Der SPIEGEL, 15.6.1981.

59 Kurzmeldung. Äußerungen Eppler vor dem Kirchentag, in: Frankfurter Rundschau, 6.6.1983. Vgl. zur gelassenen Reaktion Epplers auch Eckart Spoo, Namibier sparten zwei Jahre, in: Frankfurter Rundschau, 26.5.1983.

60 Frey, Kirchentag als Friedensdemonstration. S. 243. Vgl. zur friedlichen Stimmung auch: Herausforderung in Violett. Die sanfte Demonstration, in: Wolf, Kirchentagstaschenbuch Hannover '83, S. 251–252, sowie Wirsching, Abschied vom Provisorium, S. 95.

Dass die Kirchentagsleitung den Hamburger Kirchentag 1981 nicht mit der ursprünglich geplanten Losung »Selig sind die Friedfertigen«, sondern mit dem Trostwort »Fürchtet Euch nicht« überschrieb, empfanden einige Vorbereitergruppen der großen Friedensdemonstration als »Zynismus«⁶¹ und wählten für ihre Veranstaltung das – in der christlichen Friedensbewegung selbst umstrittene – Gegenmotto »Fürchtet Euch – der Atomtod bedroht uns alle«.⁶² In der Vorbereitung auf den Katholikentag 1982 entschied sich die vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken dominierte Katholikentagskommission dann gegen das vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) gewünschte Motto »Frieden und Gerechtigkeit« und stellte stattdessen in paradigmatischer Weise das Thema »Glauben« in den Vordergrund.⁶³ Die Mehrheit der Katholikentagskommission empfand das Thema »Frieden« als »zu gefährlich«.⁶⁴ Aber auch sie konnte nicht verhindern, dass unter anderem die katholischen Gruppierungen Pax Christi, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend oder die »Initiative Kirche von unten« dabei halfen, das sicherheitspolitische »Ende der Geschlossenheit« im westdeutschen Katholizismus zu offenbaren.⁶⁵ Es wurde zwar verschiedentlich versucht, noch einmal die kommunistischen Feindbilder der 1950er und 1960er Jahre zu beschwören. Einseitige Schuldzuweisungen an die Sowjetunion erwiesen sich nun jedoch als genauso wenig konsensfähig wie eine einfache Bestätigung des Abschreckungssystems.⁶⁶ Die polemisch vorgetragene Kritik an katholischen Friedensinitiativen, dass bei ihren Interpretationen der Bergpredigt »jeder KGB-Offizier in atheistisches Entzücken« gerate⁶⁷, blieb oft wirkungslos angesichts der veränderten Bedrohungswahrnehmung in der Gesellschaft, in der seit den frühen 1970er Jahren verbreitet keine unmittelbare Gefahr durch die Sowjetunion empfunden wurde.⁶⁸

61 Protokoll der Studentenpfarrerkonferenz 1981, EZA, 36/1209, S. 5. Vgl. zur Mottokritik innerhalb der Evangelischen Studentengemeinden (ESG) auch den Rundbrief von Gerd Klatt, 6.4.81, EZA, 97/1133, sowie: Fürchte Dich nicht. Oder die Angst vor dem Frieden, in: Protest. Die Kirchentagszeitung Nr. 1, 16.6.1981, S. 1–2.

62 Vgl. zur kontroversen Diskussion um das Kirchentags- und Demonstrationmotto unter anderem *Helmut Gollwitzer*, Mit der Angst manipulieren?, in: JK 42, 1981, S. 226–228; *Heinrich Albertz*, Orts- und Wegbeschreibung zum Überleben. Predigt im Eröffnungsgottesdienst des 17. Deutschen Evangelischen Kirchentags am 17. Juni in Hamburg, in: JK 42, 1981, S. 338–340; *Volkmar Deile/Peter Schüttke*, Brief an die Gruppen, die in der christlichen Friedensbewegung aktiv sind, 10.6.1981, EZA, 97/873, sowie den Wortbeitrag von Bischof Hans-Otto Wölber beim Publizistenempfang am 17. Juni 1981, in: *Hans-Jochen Luhmann/Gundel Neveling* (Hrsg.), Deutscher Evangelischer Kirchentag. Hamburg 1981. Dokumente, Stuttgart 1981, S. 22–24.

63 Vgl. unter anderem den BDKJ-Bundesvorstandsbericht 1981, in: BDKJ-Informationsdienst (BDKJ-ID) 30, 1981, Nr. 8, S. 89–92, sowie: Pazifismus '81: »Selig sind die Friedfertigen«.

64 So der BDKJ-Bundesvorstandsbericht 1981, S. 91.

65 *Thomas Risse-Kappen*, Das Ende der Geschlossenheit. Die Friedensdiskussion in der katholischen Kirche der Bundesrepublik, in: *Hanne-Margret Birckenbach* (Hrsg.), Friedensforschung, Kirche und kirchliche Friedensbewegungen, Frankfurt am Main 1983, S. 152–166.

66 Vgl.: Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Zur aktuellen Friedensdiskussion, 14.11.1981, in: Herder Korrespondenz 35, 1981, H. 12, S. 624–630. Diese Erklärung stieß schon innerhalb des Zentralkomitees auf Widerspruch. Vgl. unter anderem: BDKJ, Antrag an die Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken am 13./14. November 1981, in: BDKJ-ID 30, 1981, Nr. 23, S. 277–278.

67 *Peter Hornung*, Das süße Gift des Pazifismus dringt in die katholische Kirche ein, in: Deutsche Tagespost, 7.10.1981.

68 Vgl. unter anderem – jeweils mit statistischem Material – *Detlef Bald*, Militär und Gesellschaft. Die Bundeswehr der Bonner Republik (1945–1990), Baden-Baden 1994, S. 129–132, und *Thomas Risse-Kappen*, Die Krise der Sicherheitspolitik. Neuorientierungen und Entscheidungsprozesse im politischen System der Bundesrepublik Deutschland 1977–1984, Mainz/München 1988, S. 71–78.

Die Entwicklungen im Katholizismus zeigen, dass die Konfliktlinien in der Friedensfrage nicht an Konfessionsgrenzen verliefen. Vielmehr prallten innerhalb beider Großkirchen die Auffassungen darüber aufeinander, ob und wie sich Christen in politischen Friedensfragen äußern sollten. Die Auseinandersetzungen fanden auf nahezu allen Ebenen kirchlichen Lebens statt, in überregionalen Gremien genauso wie in kleinen Ortsgemeinden.⁶⁹ Volkmar Deile von der »Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste« sprach treffend von der Entstehung »neuer ›ethischer Konfessionen«.⁷⁰ Nicht zuletzt stand in diesem Prozess, wie es die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem bemerkenswerten Hirtenwort aus dem April 1983 formulierte, die Frage zur Disposition, »wie sich die Forderungen Jesu aus der Bergpredigt auf die gesellschaftlich-politische Ebene übertragen lassen«.⁷¹

Die größte öffentliche Aufmerksamkeit in der katholischen Debatte um Frieden und Sicherheit erhielt in dieser Hinsicht Journalist und CDU-Mitglied Franz Alt, dessen Buch »Frieden ist möglich« im Sommer 1983 mit 237.000 Verkäufen als »das meistverkaufte Buch in der Bundesrepublik Deutschland« galt.⁷² Alts Bestseller wurde also nicht nur in der christlichen, speziell katholischen Friedensbewegung stark rezipiert, sondern erzielte in der gesamtgesellschaftlichen Diskussion eine große Wirkung.

Der Untertitel des kleinen Buchs lautete programmatisch: »Die Politik der Bergpredigt«. Mit eindringlichen, oft schlicht gehaltenen Worten wandte sich Alt in immer neuen Denkbewegungen gegen die Trennung von politischem und religiösem Handeln und beschwor das Ende der »Gnadenfrist«, in der die Existenz der Atombombe möglicherweise kriegsverhindernd gewesen sei.⁷³ Infolgedessen lehnte er die Stationierung neuer NATO-Raketen als »Geisteskrankheit«⁷⁴ ab und plädierte für eine Umkehr im Sinne der Bergpredigt. Die Bergpredigt sei eben kein Heimatroman, sie sei radikaler als das Kommunistische Manifest⁷⁵, allein mit ihr könne man angesichts des »immer komplizierter und gefährlicher werdende[n] ›Gleichgewicht[s] des Schreckens« noch regieren.⁷⁶ Prägnant hieß es in Bezug auf die Atomwaffenfrage bei Alt: »Die Bergpredigt oder das Ende der Geschichte«.⁷⁷

Schon in der zeitgenössischen Wahrnehmung galt Franz Alts Engagement als ein Schlüssel zur Mobilisierung von Mitgliedern und Wählern der Unionsparteien für die Friedensbewegung.⁷⁸ Seine Resonanz zeigt insgesamt, »wie die christlich geprägte Friedenargumentation auch bürgerliche Gesellschaftsgruppen für die Friedensbewegung und ihre Anliegen öffnete«.⁷⁹ Dass Alts Buch jedoch Widerspruch evozierte, war in der aufgeheizten Debatte über den NATO-Doppelbeschluss nur folgerichtig. Neben Vertretern der

69 Vgl. unter anderem *Conze*, Die Suche nach Sicherheit, S. 541.

70 *Volkmar Deile*, Theologische Argumente im Streit um den Frieden, in: *Zeichen* 11, 1983, Nr. 2, S. 6–7. Zur besseren Lesbarkeit wird die Initiative im Fließtext nachfolgend mit »Aktion Sühnezeichen« abgekürzt.

71 Deutsche Bischofskonferenz, Gerechtigkeit schafft Frieden, 18. April 1983, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, S. 18. Bemerkenswert ist dieser Text nicht zuletzt, weil er den Positionen der katholischen Friedensbewegung oft näherstand als denen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

72 Vgl. die Verkaufszahl bei *Corinna Hauswedell*, Friedenswissenschaften im Kalten Krieg. Friedensforschung und friedenswissenschaftliche Initiativen in der Bundesrepublik Deutschland in den achtziger Jahren, Baden-Baden 1997, S. 174, das Zitat ebd.

73 *Franz Alt*, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, München 1983, S. 40.

74 Ebd., S. 107.

75 Vgl. ebd., S. 9 und 30.

76 Ebd., S. 10.

77 Ebd., S. 105.

78 Vgl.: Stimmverluste. Das Wirkungsvollste, was es gibt! Klaus Waiditschka im Gespräch mit Franz Alt, in: *ORL-Informationen* Nr. 27, Februar 1984, Sonderbeilage, S. 1.

79 *Conze*, Die Suche nach Sicherheit, S. 541f. Vgl. dazu auch *Wirsching*, Abschied vom Provisorium, S. 92f.

Großkirchen und Intellektuellen wie Ralf Dahrendorf⁸⁰ waren es besonders Politiker in der Regierungsverantwortung, die sich gegen die Einflechtung der Bergpredigt in die aktuelle Sicherheitspolitik wehrten.

Gesinnung und Verantwortung: Die Debatte über die Bergpredigt auf der politischen Führungsebene

Schon vor Franz Alts Publikation hatten sich führende Politiker in der Frage um Glaube und Politik von den christlichen Anfragen aus der Friedensbewegung herausgefordert gefühlt, ja diese Fragen wurden als so dringlich empfunden, dass man offensive Stellungnahmen abgab. Im Frühjahr 1981 äußerte Helmut Schmidt in einem Interview die Meinung, »dass es ein Irrtum wäre, die Bergpredigt als einen Kanon für staatliches Handeln aufzufassen«.⁸¹ Die Ideen, den christlichen Pazifismus in konkrete Außenpolitik umzusetzen, seien »in ihrer Naivität absurde Vorstellungen, die völlig abstrahieren von der konkreten geschichtlichen Erfahrung«. Was er damit meinte, konkretisierte er im Bezug auf die Gefahr durch die Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg. Wenn zu Zeiten Stalins alle Waffenlosigkeit gepredigt hätten, »würden sowjetische Divisionen nicht bloß an der Elbe, sondern am Rhein, an der Nordsee oder auf Kreta stehen«. Insbesondere verwies Schmidt – weder zum ersten noch zum letzten Mal – auf Max Webers Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Mit deutlichem Blick auf die christlichen Friedensstreiter konstatierte er den Irrtum der Pazifisten, »die Lauterkeit ihrer Motive bereits für den Erfolg [zu] halten«.⁸²

Nur kurz nach diesem Kanzler-Interview war es Bundespräsident Karl Carstens, der in einer Ansprache im Bremer Dom Sankt Petri die Bergpredigt thematisierte. Wie Helmut Schmidt argumentierte er gegen ihre unmittelbare sicherheitspolitische Bedeutung. Er stellte infrage, dass »derjenige, der für andere Verantwortung trägt, diese schutzlos der Gewalt überantworten darf«. Vielmehr stellte Carstens klar, dass es in seinem Verständnis »gerade seine christliche Pflicht ist, die ihm Anvertrauten vor Gefahr, vor Unrecht, vor Gewalt oder vor Aggression zu schützen«.⁸³

Daraufhin nahm der SPIEGEL die Aussagen von Bundeskanzler und Bundespräsidenten auf und stellte sie in den Zusammenhang mit dem »Sanfte[n] Kreuzzug«, der auf dem bevorstehenden Evangelischen Kirchentag in Hamburg erwartet wurde.⁸⁴ Tatsächlich kam es im Juni 1981 beim großen protestantischen Laintreffen zu einer Grundsatzdiskussion genau dieser Fragen. Bei der Veranstaltungsreihe »Kirche – Christen – Politik« mit den Aspekten »Wie politisch ist der Glaube?«, »Wie christlich kann Politik sein?« und »Kirche in der Zerreißprobe« bildeten gerade die – inzwischen mehrfach wiederholten – Äußerungen Schmidts einen Ausgangspunkt.⁸⁵ Der evangelische Theologe Eduard

80 Vgl. zu dessen Kritik an Franz Alt: *Ralf Dahrendorf*, Das Gewissen steht auf. Die »Bergpredigt in uns« und die Nachrüstung, in: *Die ZEIT*, 7.10.1983.

81 Politik und Geist. Gespräch mit Bundeskanzler Helmut Schmidt, in: *Evangelische Kommentare* 14, 1981, S. 209–216, hier: S. 214. Vgl. einige der zahlreichen Reaktionen in *epd Dokumentation* 1981, Nr. 18 a.

82 Alle Zitate in: *Politik und Geist*, S. 214.

83 *Karl Carstens*, Ansprache bei der Wiedereröffnung des Doms St. Petri in Bremen, 19.4.1981, in: *epd Dokumentation* 1981, Nr. 25, S. 1–2, hier: S. 2. Auf den 83 Seiten dieser *epd Dokumentation* ging es nur um die »Diskussion zum Verhältnis von Kirche und Politik als Folge der Schmidt- und Carstens-Äußerungen«.

84 Vgl.: »Sanfter Kreuzzug«, Carstens und Schmidt sind alarmiert. Kirche als Atomwaffengegner, in: *Der SPIEGEL*, 27.4.1981. »Die ZEIT« druckte die Bergpredigt am 29. Mai 1981, kurz vor dem Kirchentag, sogar in Gänze ab.

85 *Kirche – Christen – Politik*. Die gefährdete Vernunft, in: *Carola Wolf* (Hrsg.), *Kirchentagstaschenbuch Hamburg '81*, Stuttgart 1981, S. 144–152, hier: S. 144. Vgl. zu diesen Veranstaltungen auch: Themenbereich 3. Frieden schaffen – aber wie?, in: *ebd.*, S. 114–124.

Tödt konstatierte, dass man doch nicht so tun solle, »als ob Jesus uns zu einer naiven, zu einer dummen Feindesliebe aufforderte, bei der man nicht an die Konsequenzen des eigenen Tuns dächte«.⁸⁶

Helmut Schmidt selbst nahm an einem live vom ZDF aus der Hamburger Trinitatis-Kirche übertragenen Podiumsgespräch teil und saß am folgenden Tag bei einer Diskussionsrunde des Kirchentags in der Alsterdorfer Sporthalle.⁸⁷ Dass er an der Meinung einer sehr eingeschränkten Politikfähigkeit der Bibel festhielt, änderte auch der vom Publikum gefeierte Theologe und ehemalige Regierende Bürgermeister von Berlin, Heinrich Albertz (SPD), mit seinen konträren Aussagen zu Bergpredigt, Pazifismus und Friedensbewegung nicht.⁸⁸ Obwohl Schmidt einigen christlichen Friedensstreitern Verantwortungslosigkeit und Unvernunft vorgeworfen hatte⁸⁹, war es mehr noch der bisweilen als »Bundesvernichtungsminister« charakterisierte Verteidigungsminister Hans Apel, der zu einem Sinnbild der Rüstungspolitik stilisiert wurde.⁹⁰ Während auf dem Kirchentag der Abbruch einer Podiumsdiskussion während seines Wortbeitrags noch verhindert werden konnte⁹¹, gelang dies im November 1981 nicht, als Apel im Rahmen einer Vortragsreihe in der Hamburger Jacobi-Kirche über die Bergpredigt reden sollte. Der Studentenpfarrer Alexander Kaestner, der bei der Friedensdemonstration auf dem Kirchentag für die Evangelischen Studentengemeinden gesprochen hatte, erklärte: »Eine Kirche, die es zulässt, dass Apel über die Seligpreisung spricht, kann sich auf alles berufen, nur nicht auf Jesus Christus«.⁹²

Als Helmut Kohl schließlich im Herbst 1982 Bundeskanzler wurde, war die Debatte um die Bergpredigt keineswegs beendet. Gerade die führenden Politiker der »C-Parteien«, die nun die Regierungsgeschicke leiteten, wurden auf ihr Verständnis von Glaube und Politik geprüft, nicht zuletzt von ihrem Parteifreund Alt. So gab es Ende September 1983 ein außergewöhnliches Streitgespräch zwischen Franz Alt und Heiner Geißler mit dem programmatischen Titel »Frieden und Freiheit sind möglich«.⁹³ Daran anschließend fand eine kontroverse Diskussion statt, an der vor allem katholische, aber auch evangelische Vertreter von Friedensinitiativen, Wissenschaftler, einzelne Protagonisten aus der Friedensdiskussion sowie die CDU-Politiker Volker Rühle, Alois Mertes und Walter Leisler Kiep teilnahmen. Mertes, Staatsminister im Auswärtigen Amt, Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und profiliertes Verfechter des NATO-Doppelbeschlusses, verteidigte das atomare Abschreckungssystem, sprach sich für eine Repolitisierung der Debatte aus und wehrte sich gegen Alts vermeintlichen »christlichen und [...] moralischen Unfehlbarkeitsanspruch«.⁹⁴ Geißler hielt Alt entgegen, dass man sich

86 Wie politisch ist der Glaube? Dialog am 18. Juni in der Alsterdorfer Sporthalle, in: *Luhmann/Neveling*, Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hamburg 1981, S. 668–676, hier: S. 670.

87 Laut *Zander*, Die Christen und die Friedensbewegungen, S. 89, hatten viele Veranstaltungen des Kirchentags und insbesondere die Übertragung der Diskussion mit Helmut Schmidt eine »herausragende Breitenwirkung«. Vgl. auch: Die Bergpredigt nicht für alle Fälle, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.6.1981.

88 Vgl.: Die gefährdete Vernunft, S. 147f., und: Themenbereich 3. Frieden schaffen – aber wie?, S. 123f.

89 Vgl.: Politik und Geist, S. 213 und 216.

90 Vgl. *Hans Apel*, Der Abstieg. Politisches Tagebuch 1978–1988, Stuttgart 1990, S. 181f. Apel war auch während der Friedensdemonstration anlässlich des Hamburger Kirchentags immer wieder Bezugspunkt. Vgl. unter anderem *Rainer Zunder*, »Apel, wir kommen – jetzt auch die Frommen«, in: *Westfälische Rundschau*, 22.6.1981.

91 Vgl.: Den Frieden sichern. Podiumsgespräch am 19. Juni in Halle 13, in: *Luhmann/Neveling*, Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hamburg 1981, S. 279–297, insb. S. 286.

92 Zit. nach *Apel*, Der Abstieg, S. 181f.

93 *Franz Alt/Heiner Geißler*, Frieden und Freiheit sind möglich. Das Streitgespräch, München 1983.

94 Ebd., S. 39–42, Zitat auf S. 39.

nicht aus dem Evangelium herausuchen könne, was einem gerade politisch in den Kram passe.⁹⁵

Helmut Kohl, der sich im Juli 1983 in der Fernsehsendung »Report« mit den drängenden Fragen Franz Alts auseinandersetzen musste⁹⁶, stellte sich nicht nur in seinem »Ja« zum NATO-Doppelbeschluss, sondern auch in seinem »Nein« zur Übertragbarkeit der Bergpredigt auf staatliches Handeln in die Nachfolge Helmut Schmidts. Von Max Webers grundsätzlicher Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik bis in einzelne Formulierungen hinein zeigten sich Parallelen.⁹⁷ Kohl schlug darüber hinaus explizit den Bogen zum Reichskanzler Otto von Bismarck, dessen Diktum, dass man mit der Bergpredigt nicht regieren könne, er in einem Beitrag mit dem verantwortungsethischen Titel »Die Folgen bedenken« resümierte: »Verantwortliche Politik und die Ethik der Bergpredigt schließen [...] einander aus. Eine Politik der Bergpredigt gab es zu Bismarcks Zeiten nicht und gibt es heute nicht.«⁹⁸ Wie sein CSU-Kollege Theo Waigel ging Kohl sogar in der Stationierungsdebatte im Deutschen Bundestag am 21. November 1983 erneut auf die Bergpredigt ein, indem er unter anderem vor einer »Verwechslung paradiesischer Verheißung mit irdischer Realität« warnte.⁹⁹

Was bei vielen Politikern gerade in Regierungsverantwortung strikte Ablehnung fand, wurde nicht nur bei den Grenzgängern zwischen Politik und Religion wie Franz Alt, Heinrich Albertz oder Erhard Eppler, sondern bei allen christlichen Gruppen in der Friedensbewegung zur Gewissheit. Als infolge mehrerer ökumenischer Treffen die erste Tagung der katholischen und evangelischen »Christen in der Friedensbewegung« im März 1983 in Köln stattfand, wurde trotz der einen oder anderen Meinungsverschiedenheit grundsätzlich klar, dass das »Nein ohne jedes Ja« zu Massenvernichtungswaffen zur gemeinsamen Forderung aller versammelten Gruppen geworden war.¹⁰⁰

III. DIE BERGPREDIGT ALS »VERNUNFT DES ÜBERLEBENS«. DAS KONZEPT DER »GEMEINSAMEN SICHERHEIT« IN DER CHRISTLICHEN FRIEDENSBEWEGUNG

Über das, was man nicht wollte, war man sich in der christlichen Friedensbewegung also einig: Man sprach sich mit der Bergpredigt für ein bedingungsloses »Nein« zu Produktion, Stationierung und Anwendung von Atomwaffen aus. Im Zuge der Debatte um den NATO-Doppelbeschluss einigte man sich aber nicht nur auf theologisch begründete, nuklearpazifistische Negativformulierungen. Gerade die christlichen Friedensgruppen entwickelten politische Ideen zu einem neuen Sicherheitsdenken, das eine Alternative zu »Geist, Logik und Praxis der Abschreckung« werden sollte.¹⁰¹ Als Carl Friedrich von

95 Vgl. ebd., S. 20.

96 Vgl. Harald Pawlowski, »Frieden schaffen mit immer weniger Waffen«. Franz Alt interviewte Bundeskanzler Helmut Kohl. Eine Zusammenfassung, in: Publik-Forum 12, 1983, Nr. 15, S. 4–5.

97 Vgl. unter anderem Helmut Kohl, Die Folgen bedenken. Die Politiker und die Wirklichkeit, in: Hans-Joachim Veen (Hrsg.), Argumente für Frieden und Freiheit, Melle 1983, S. 89–95.

98 Ebd., S. 89.

99 Helmut Kohl, Rede vor dem Deutschen Bundestag. 21. November 1983, in: Freimut Duve (Hrsg.), Die Nachrüstungsdebatte im Deutschen Bundestag, Reinbek 1984, S. 11–32, hier: S. 30. Vgl. Waigels Beitrag, der auch auf die kirchliche Friedensdiskussion einging, ebd., S. 74–90, insb. S. 86f.

100 Vgl. Hartmut Meesmann, Wider die falschen Götter. Katholische und evangelische Gruppen suchen erstmals nach Gemeinsamkeiten, in: Publik-Forum 12, 1983, Nr. 8, S. 24–25, hier: S. 24.

101 Die Absage an »Geist, Logik und Praxis der Abschreckung« wurde zunächst vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR formuliert und ist dann von christlichen Gruppierungen

Weizsäcker Jesu Bergpredigt mit dem Ausdruck der »intelligenten Feindesliebe« aktualisierte¹⁰², traf dies den Nerv vieler christlicher Protagonisten und Gruppen der Friedensbewegung. Vielfach wurden in diesem Sinne Denkansätze aufgenommen, die säkulare Ratio und christlichen Glauben sowie moralische Gesinnung und politische Verantwortung zu vereinen suchten. Der wohl wirkmächtigste Ansatz dieser Art war dabei das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit«.

Quellen und Grundlagen des Konzepts der »Gemeinsamen Sicherheit«

Einerseits haderte man zwar vielfach mit dem Begriff der Sicherheit, der im »Krisenjahrzehnt« der 1970er Jahre die politische Sprache endgültig zu dominieren begann.¹⁰³ Die Christen in der Friedensbewegung erstrebten aus ihren Glauben heraus vielmehr einen Frieden im weiten Sinne des biblischen »Shalom«, wie er in der Bergpredigt paradigmatisch zum Ausdruck kommt. Andererseits war das Bewusstsein, dass der theologischen Zielangabe konkrete politische Aussagen folgen mussten, um in der gesellschaftlichen Diskussion Einfluss nehmen zu können, in den christlichen Friedensgruppen tief verankert. Volkmar Deile von der Aktion Sühnezeichen formulierte dies so: »Zwar glauben wir, unsere friedenspolitischen Positionen auch christlich-ethisch begründen zu können, argumentieren aber bewusst friedenspolitisch, weil eine Fülle von Gruppen, die kein christliches Selbstverständnis haben, mit uns im Dialog der praktischen Arbeit sind.«¹⁰⁴ In diesem Dialog, wie auch im Gespräch mit Politikern, stellte sich der Begriff der Sicherheit oft konkreter, pragmatischer und politikfähiger dar. Bereits im November 1980 hatte die Pax-Christi-Plattform »Abrüstung und Sicherheit« festgestellt: »So wenig wir als Christen den Wert Sicherheit als ein letztes Ziel unseres Engagements setzen können, so sehr sind wir doch verpflichtet, eine politische Sicherheit jenseits angedrohter gegenseitiger Vernichtung zu suchen.«¹⁰⁵

in der Bundesrepublik vielfach aufgegriffen worden. Vgl. dazu unter anderem *Joachim Garstecki*, Sicherheit miteinander teilen. Das gemeinsame Dokument von SED und SPD im Spiegel von Einsichten und Erfahrungen der Friedensarbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1982–1987, in: *Wolfgang Brinkell/Jo Rodejohann* (Hrsg.), Das SPD-SED-Papier. Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit, Freiburg im Breisgau 1988, S. 99–112, hier: S. 102; *Joachim Garstecki*, Friedensbewegung und Politik, in: *Christoph Kleßmann/Hans Michelwitz/Günter Wichert* (Hrsg.), Deutsche Vergangenheiten. Eine gemeinsame Herausforderung. Der schwierige Umgang mit der doppelten Nachkriegsgeschichte, Berlin 1999, S. 277–285, insb. S. 282f.; *Anke Silomon*, Verantwortung für den Frieden, in: *Claudia Lepp/Kurt Nowak* (Hrsg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001, S. 135–160, hier: S. 155–158.

102 *Carl Friedrich von Weizsäcker*, Die intelligente Feindesliebe, Mai 1980, in: *ders.*, Der bedrohte Friede, S. 533–538.

103 Vgl. *Conze*, Die Suche nach Sicherheit, S. 569–574. Franz-Xaver Kaufmann sprach schon 1973 von einer »zu beobachtende[n] Verdrängung des Wortsymbols »Friede« durch das Wortsymbol »Sicherheit«; *Franz-Xaver Kaufmann*, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem, 2. umgearb. Aufl., Stuttgart 1973, S. 60. Vgl. auch *Christopher Daase*, Der erweiterte Sicherheitsbegriff, in: *Mir A. Ferdowsi* (Hrsg.), Internationale Politik als Überlebensstrategie, München 2009, S. 137–153; *Corinna Hauswedell*, Das große Versprechen. »Erweiterte Sicherheit«, in: *Reinhard Mutz/Bruno Schoch/Corinna Hauswedell* u. a. (Hrsg.), Friedensgutachten 2006, Berlin/Münster 2006, S. 63–72.

104 Brief von Volkmar Deile an die Delegierten der Mitglieder in der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend und an die Stadtjugendpfarrämter, 7.9.1982, AdSD, AGDF, Ordner 67, S. 2.

105 Pax Christi, Abrüstung und Sicherheit. Plattform der Pax Christi, 9.11.1980, Frankfurt am Main 1981, S. 5.

Bei dieser Suche schien man in der christlichen Friedensbewegung schließlich mit den Schlagwörtern der »Gemeinsamen Sicherheit« beziehungsweise der oft synonym verwendeten »Sicherheitspartnerschaft« Schlüsselbegriffe gefunden zu haben.¹⁰⁶ Nachdem diese verstärkt seit Ende der 1970er Jahre in die sicherheitspolitische Debatte eingebracht worden waren, setzten sie sich seit 1982 weitgehend als wissenschaftlich und politisch feststehende Termini im Sinne funktionaler Äquivalente zur atomaren Abschreckung durch.¹⁰⁷

Der von Beginn an formulierte Grundgedanke des Konzepts »Gemeinsamer Sicherheit« lautete, dass im nuklearen Zeitalter und in einer Welt zunehmender globaler Interdependenzen Überleben nur noch zusammen mit dem Gegner möglich sei. Die Gefahr durch Atomwaffen mache ein Sicherheitsdenken obsolet, in dem Sicherheit in militärischen Kategorien von Abgrenzung und Abwehr gedacht werde.¹⁰⁸ Die Überwindung der Abschreckungslogik sowie die Durchbrechung des durch Rüstungskontrolle hergestellten »Gleichgewichts des Schreckens« entwickelten sich damit zu Ausgangspunkten dieser Ideen.

Ohne Zweifel war es Egon Bahr, der – bezeichnenderweise nach Rücksprache mit Carl Friedrich von Weizsäcker – wesentlich für die Etablierung dieses Konzepts verantwortlich war.¹⁰⁹ Besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang seiner Mitarbeit in einer international zusammengesetzten, unabhängigen Kommission zu, die zwischen 1980 und 1982 unter dem Vorsitz des langjährigen schwedischen Ministerpräsidenten Olof Palme einen Bericht zum Thema »Abrüstung und Sicherheit« erarbeitete.¹¹⁰ Basierend auf den Ideen Egon Bahrs, der dem Gremium als einziger Deutscher angehörte, einigte sich die Kommission mit ihren Mitgliedern aus fast allen Kontinenten auf die »Gemeinsame Sicherheit« als »Leitbegriff« ihrer Arbeit.¹¹¹ Er markierte so schließlich das inhaltliche Zentrum des »Palme-Berichts«, der 1982 unter dem programmatischen Titel »Common Security« der 2. UNO-Sondervollversammlung für Abrüstung übergeben wurde.

Mindestens ebenso intensiv wie Texte von Egon Bahr oder der Palme-Bericht wurden in der christlichen Friedensbewegung der Bundesrepublik die Ideen zur »Gemeinsamen Sicherheit« aus dem Raum der Evangelischen Kirchen der DDR sowie der Ökumenischen Bewegung rezipiert. Einer der zentralen Figuren in der Friedensarbeit der DDR-Kirchen,

106 Eine inhaltliche Differenzierung der Termini »Gemeinsame Sicherheit« und »Sicherheitspartnerschaft« ist aufgrund ihrer meist unsystematischen Verwendung in der Friedensdiskussion jener Jahre nicht möglich. Der Begriff der Sicherheitspartnerschaft war bis zum Ende der 1970er Jahre nahezu ausschließlich bündnisintern für die NATO genutzt worden. Um Missverständnisse zu vermeiden und die Lesbarkeit zu verbessern, wird im Folgenden in erster Linie der Begriff der »Gemeinsamen Sicherheit« gebraucht.

107 Vgl. unter anderem *Risse-Kappen*, Krise der Sicherheitspolitik, S. 115f.

108 Vgl.: Schritte zur Abrüstung, Welche Initiativen kann die Bundesrepublik Deutschland ergreifen, und was können die Kirchen tun?, Mai 1981, in: epd Dokumentation 1981, Nr. 21a, S. 1–17, hier: S. 8f.

109 Vgl. zum Aufkommen und zur Entwicklung des Konzepts »Gemeinsamer Sicherheit«: *Egon Bahr*, Für unsere Sicherheit, in: *Klaus Michael Meyer-Abich* (Hrsg.), Physik, Philosophie und Politik. Festschrift für Carl Friedrich von Weizsäcker, München 1982, S. 193–202, hier: S. 193f.; *Dieter S. Lutz*, Egon Bahr. »Vater« der Gemeinsamen Sicherheit, in: *ders.* (Hrsg.), Das Undenkbare denken. Festschrift für Egon Bahr zum siebzigsten Geburtstag, Baden-Baden 1992, S. 165–182; *Klaus von Schubert*, Gemeinsame Sicherheit. Das neue Paradigma. Ein Beitrag aus der Sicht der Bundesrepublik Deutschland, in: Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 36, 1989, S. 978–982; *Stefan A. Heinlein*, Gemeinsame Sicherheit. Egon Bahrs sicherheitspolitische Konzeption und die Kontinuität sozialdemokratischer Spannungsvorstellungen, Münster/New York 1993, insb. S. 105–211.

110 Vgl.: Palme-Bericht, Bericht der Unabhängigen Kommission für Abrüstung und Sicherheit »Common Security«, Berlin 1982.

111 *Von Schubert*, Gemeinsame Sicherheit, S. 980. Vgl. auch *Lutz*, Egon Bahr, S. 165–182, hier: S. 169f.

Joachim Garstecki, konnte 1988 konstatieren, dass das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« für die DDR-Kirchen zwischen 1982 und 1987 »zur wichtigsten friedenspolitischen Position geworden« war, zu einem »Dreh- und Angelpunkt aller friedens- und abrüstungspolitischen Äußerungen [...] und zu einem wichtigen strukturierenden Element in der Arbeit ihrer Synoden zur Friedensfrage«.¹¹² Gab es in vielen Fällen zwar einen inhaltlichen Austausch friedensbewegter Kreise vom Westen in den Osten, so erfolgte hier ein »umgekehrte[r] Transfer«.¹¹³ In vielen Texten christlicher Friedensinitiativen offenbarten sich die Impulse aus den Evangelischen Kirchen der DDR.¹¹⁴ Dies gilt auch für die Anregungen aus der Ökumenischen Bewegung, in der die Grundidee der »Gemeinsamen Sicherheit« ebenfalls eine beachtliche Wirkung entfaltete.

Nachdem Abrüstung, Militarismus und Wettrüsten schon seit der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1975 in Nairobi zu Schwerpunktthemen geworden waren, fand auf Einladung des Rats im November 1981 ein öffentliches Hearing über Atomwaffen und Abrüstung in Amsterdam statt. Es war sicher kein Zufall, dass Olof Palme bei dieser Veranstaltung sprach und Ideen aus der Arbeit seiner Kommission einbrachte.¹¹⁵ Im Bericht des Ökumenischen Rats zu diesem Hearing heißt es explizit in Bezug auf Palmes Vortrag: »World security is indivisible. There can be no security for any unless there is security for all«.¹¹⁶ Das Hearing hatte wegweisenden Charakter für die Friedensdiskussion in der Ökumene, die mit der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rats im Sommer 1983 in Vancouver – und damit kurz vor dem »Heißen Herbst« der Friedensbewegungen in Westeuropa und den USA – ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte.¹¹⁷ Das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« spielte in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, wie die weltweit beachteten Dokumente »Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen« und die »Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit« unterstrichen.¹¹⁸

112 *Garstecki*, Sicherheit miteinander teilen, S. 104. Für die Entwicklung im Einzelnen vgl. ebd., und *Silomon*, Verantwortung für den Frieden, S. 147–160.

113 *Garstecki*, Friedensbewegung und Politik, S. 282.

114 Vgl. unter anderem *Volkmar Deile*, Frieden durch Sicherheitspartnerschaft, in: *Zeichen* 11, 1983, Nr. 4, S. 30–31, *Hanne Sommer*, Bericht Arbeitsgruppe 3. Sicherheitspartnerschaft, in: Dokumentation der 2. Tagung »Christen in der Friedensbewegung« vom 6. bis 8. April 1984 in Höchst, AdSD, AGDF, Ordner 78, S. 16–18, *Bernd Müller/Burkhardt Scheffler/Beate Treptow* u. a., »Sicherheitspartnerschaft« als Alternative zur Politik der nuklearen Abschreckung, in: *Ansätze* 1984, Nr. 2, S. 4–6; Einladung zur Selbstverständigung und zur Weiterarbeit, in: ESG (Hrsg.), Reader zur Ökumenischen Versammlung der Christen in der Friedensbewegung vom 9. bis 11.11.1984 in Siegen, Stuttgart 1984, S. 1–7, hier: S. 4.

115 *Olof Palme*, A Global View of the Political Aspects of Nuclear Escalation, in: *Paul Abrecht/Ninan Koshy* (Hrsg.), Before It's Too Late. The Challenge of Nuclear Disarmament. The Complete Record of the Public Hearing on Nuclear Weapons and Disarmament Organized by the World Council of Churches, Genf 1983, S. 45–56.

116 World Council of Churches, Report of the Public Hearing, in: ebd., S. 3–34, hier: S. 8.

117 Zur Behandlung der Themen »Frieden«, »Abrüstung« und »Militarismus« in der Ökumenischen Bewegung zwischen 1975 und 1983 vgl. *Heinz Joachim Held*, Von Nairobi nach Canberra. Evangelische Kirche in Deutschland und Ökumenischer Rat der Kirchen im Dialog, Teil II: Von Nairobi 1975 nach Vancouver 1983, in: *KJ* 117/118, 1990/91, S. 3–177, hier: S. 117–131.

118 Vgl.: Den Bedrohungen des Friedens und Überlebens begegnen, in: *Walter Müller-Römheld* (Hrsg.), Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt am Main 1983, S. 98–109; Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit, in: ebd., S. 157–168. Sogar die Initiative »Ohne Rüstung leben«, die den Sicherheitsbegriff stets negativ bewertet hatte, diskutierte im Anschluss an die Vollversammlung in Vancouver die Idee der »Gemeinsamen Sicherheit«. Mit ihr wurde die Möglichkeit gesehen, »den Begriff Sicherheit auch wieder positiv [zu] füllen«; ORL nach Vancouver 1983, April 1984, Doku, ORL, Ordner 27, S. 4.

Die Entwicklung des Ansatzes »Gemeinsamer Sicherheit« in der christlichen Friedensbewegung der Bundesrepublik wurde von Anfang an maßgeblich von der Aktion Sühnezeichen vorangetrieben. Noch vor der politischen und wissenschaftlichen Etablierung nahm Geschäftsführer Volkmar Deile in der Vorbereitung der ersten bundesweiten Friedenswoche 1980 den Begriff in einer allgemeinen und unspezifischen, aber bereits wegweisenden Form auf: »Sicherheit kann nicht mehr länger unsere Sicherheit gegen die anderer sein, sondern nur die gemeinsame Sicherheit aller Menschen dieser Erde«. ¹¹⁹ Deile und andere Mitarbeiter der Aktion Sühnezeichen verfolgten sorgfältig die Operationalisierung des Begriffs vor allem in der DDR und in der Ökumene, aber auch in Politik und Wissenschaft. ¹²⁰ Im Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« sah man zugleich den Weg und das Ziel, die in der Bergpredigt angelegten ethischen Maßstäbe der Versöhnung, des Gewaltverzichts und der Feindesliebe auf die internationalen Beziehungen zu übertragen. In besonderer Weise förderte die Aktion Sühnezeichen deshalb die Rezeption des Denkansatzes in der neuen Friedensbewegung und speziell in ihrem christlichen Spektrum. Sie etablierte die Ideen von einer »Gemeinsamen Sicherheit« beziehungsweise Sicherheitspartnerschaft unter anderem auf den ökumenischen Tagungen der »Christen in der Friedensbewegung«, in der Organisation der bundesweiten Friedenswochen, bei den Festivals der Friedensdienste oder in der Zusammenarbeit im Koordinationsausschuss und auf den Aktionskonferenzen der Friedensbewegung. ¹²¹

Der Gegensatz als Kriegsgefahr: »Gemeinsame Sicherheit« im Ost-West-Konflikt

Eine besondere Rolle für das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« spielte der atomare Rüstungswettlauf im Ost-West-Konflikt. Die christlichen Friedensinitiativen hielten die gegenseitige Drohpolitik zunehmend für gefährlich, weil sich durch sie die Kriegsgefahr massiv erhöhe. Nicht zuletzt hatte der NATO-Doppelbeschluss der christlichen Friedensbewegung in Ost und West die grundsätzlichen Dilemmata des Abschreckungssystems offenbart: Trotz verschiedener Phasen politischer Entspannung war die Eskalation des Rüstungswettlaufs nicht verhindert worden und hatte stattdessen die fortschreitende Entwicklung der Waffentechnologie bewirkt, die mit immer treffsicheren und schnelleren Nuklearraketen sogar die Gewinnbarkeit von Atomkriegen in Aussicht stellte. ¹²²

119 Volkmar Deile, Frieden schaffen ohne Waffen – warum?, April 1980, in: ASF, Aktionshandbuch 1, S. 11–20, hier: S. 16.

120 Vgl. paradigmatisch Volkmar Deile, Haben wir noch eine Gnadenfrist? Schritte zur gemeinsamen Sicherheit. Vortrag am 4.12.1983 in Berlin/DDR, EZA, 97/1177.

121 Vgl. unter anderem Volkmar Deile, Die Zeichen werden nicht zurückgenommen. Beitrag auf der Aktionskonferenz in Köln, 11. Februar 1984, in: Koordinationsausschuss der Friedensbewegung (Hrsg.), Pershing II. Cruise Missiles. Nein! Reader. Positionen in der Friedensbewegung, Bonn 1984, S. 2–7; »Frieden bleibt der Weg«. Erklärung zum Abschluss des 10. Festivals der Friedensdienste vom 8.–11. Juni in Beienrode, in: JK 45, 1984, S. 426; Dokumentation der 2. Tagung »Christen in der Friedensbewegung« vom 6. bis 8. April 1984 in Höchst, AdSD, AGDF, Ordner 78, S. 16–23; Einladung zur Selbstverständigung und zur Weiterarbeit, S. 4; AGDF/ASF/Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend u. a., Gegen das Todesprinzip Rüstung. Gerechtigkeit schafft Frieden. Aufruf zur 5. bundesweiten Friedenswoche vom 11. bis 21. November 1984, in: Pax Christi 36, 1984, Nr. 5, S. 21–22. Vgl. auch Gabriele Kammerer, Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. Aber man kann es einfach tun, Berlin 2008, S. 188.

122 Vgl. aus der Vielzahl von Texten zu dieser Problematik: Pax-Christi-Delegiertenversammlung, Resolution zur Stationierung von Mittelstreckenraketen in Europa, 7.11.1981, Bischöfliches Diözesanarchiv Aachen (BDA), Ala Pax Christi, Ordner 73, S. 1; Delegiertenversammlung der Initiative Kirche von unten (IKvu), Positionspapier zur Verweigerungskampagne der Friedensbewegung, 10.3.1984, in: IKvu (Hrsg.), Kirche lebt von unten, Bonn 1984, S. 43; AGDF/ASF/ORL u. a., Umkehr zum Leben, S. 33.

Die Friedensbewegten erkannten in der systematischen Bedrohung des Konfliktpartners durch die atomare Abschreckung »die tödliche Utopie der Sicherheit«, wie Erhard Eppler sie nannte.¹²³ Mit dieser Utopie wurde eine Vorstellung absoluter Sicherheit verbunden, die durch das Schließen aller »Fenster der Verwundbarkeit« erreicht werden sollte.¹²⁴ Dieses Prinzip, das die eigene Sicherheit durch die Vergrößerung von Bedrohung und Angst auf der anderen Seite zu erhöhen glaubte, galt es aus Sicht der Friedensbewegung zu überwinden.¹²⁵ Wer sich nämlich auf diese Weise sichern wolle und damit menschliche Sicherheitssysteme höher erachte als die bessere, durch Gottes Liebe zugesagte Sicherheit, der könne – so formulierte es Helmut Gollwitzer drastisch – nicht mehr glauben und lieben im Sinne der Bergpredigt.¹²⁶

Diese theologischen Überzeugungen ergänzten sich mit den Einschätzungen zur Gefahrenlage in den internationalen Beziehungen. Aus politischen Gründen lehnten die christlichen Friedensinitiativen das konfrontative Sicherheitsdenken ab, weil es letztlich zu immer neuen Rüstungsrunden und in dieser Spirale langfristig zu einer nuklearen Katastrophe führe. Folgerichtig problematisierte man auch die Prinzipien des Rüstungsgleichgewichts sowie der Rüstungskontrolle, zumal diese als Teil des Abschreckungssystems nicht zu Abrüstung und Verständigung der Völker in Ost und West geführt hätten.¹²⁷ Die grundsätzliche Anerkennung der berechtigten Sicherheitsinteressen Osteuropas beziehungsweise vor allem der Sowjetunion wurde in der Denkfigur der »Gemeinsamen Sicherheit« als erste Maßnahme einer bewussten Relativierung der eigenen Sicherheit gefordert. Weil Sicherheit gerade aus Beziehungen entstehe und das Abschreckungssystem das Verhältnis zum Gegner auf die Erwartung eines Angriffs reduziere¹²⁸, müsse »Gemeinsame Sicherheit« auf eine »Partnerschaft der kalkulierten begrenzten Risiken auf beiden Seiten« zielen.¹²⁹

Der nukleare Modus der Sicherheitsproduktion im Ost-West-Gegensatz war für die christlichen Friedensinitiativen insgesamt zu einer größeren Bedrohung geworden als der konkrete Gegner aus dem Osten: »Nicht der Gegner, sondern der Gegensatz ist heute die

123 Erhard Eppler, *Die tödliche Utopie der Sicherheit*, Reinbek 1983.

124 Ebd., S. 27. Vgl. aus der christlichen Friedensbewegung unter anderem – Eppler zustimmend – Deile, *Haben wir noch eine Gnadenfrist?*, S. 13. Laut ORL führe das Streben nach absoluter Sicherheit als einer der »falschen Götter unserer Zeit« zum »Tod mitten im Leben«; ORL, *Die Überwindung der Feindschaft*, S. 16. Pax Christi prägte den Begriff der »Sicherheitsgesellschaft«, die aufzubrechen sei; vgl. unter anderem: Pax Christi, *Plattform Abrüstung und Sicherheit*, S. 7f. und 11f. Allgemein zum »Abschied von der Erreichbarkeit absoluter Sicherheit« in den 1970er Jahren vgl. Conze, *Modernitätsskepsis*, S. 223, sowie in Bezug auf die neue Friedensbewegung ebd., S. 237.

125 Vgl. unter anderem: *Schritte zur Abrüstung, Vor welchen Entscheidungen stehen wir?* Neue Überlegungen, Mai 1983, in: epd Dokumentation 1983, Nr. 25, S. 1–14, hier: S. 5.

126 Vgl. dazu Helmut Gollwitzer, *Atomare Sicherheitspolitik und christlicher Glaube*, in: Volkmar Deile (Hrsg.), *Zumutungen des Friedens*. Kurt Scharf zum 80. Geburtstag, Reinbek 1982, S. 111–122.

127 Zur Problematik von Gleichgewicht und Rüstungskontrolle vgl. unter anderem *Schritte zur Abrüstung, Vor welchen Entscheidungen stehen wir?*, S. 6f.; ORL, *Kurzform der Selbstdarstellung*, in: dies., *Ohne Rüstung leben*, S. 23–25, hier: S. 23; Brief von Volkmar Deile und Ulrich Frey an Bundesminister Apel, undatiert [Juni 1981], AdsD, AGDF, Ordner 11; BDKJ-Bundesvorstand, *Positionspapier des BDKJ-Bundesvorstandes zur Sicherheits- und Abrüstungspolitik*, 24.8.1982, in: BDKJ-Bundesvorstand (Hrsg.), *Schwerpunkthema »Frieden und Gerechtigkeit«* 80–84. Grundlagen und Positionen, Düsseldorf 1983, S. 42–67, hier: S. 48f.; Pax-Christi-Delegiertenversammlung, *Abschreckungssystem nicht mehr zu legitimieren*, 30. Oktober 1983, in: Pax Christi 36, 1984, Nr. 1, S. 12–13.

128 Zitat und Aspekt bei *Schritte zur Abrüstung, Welche Initiativen kann die Bundesrepublik Deutschland ergreifen*, S. 9.

129 Deile, *Haben wir noch eine Gnadenfrist?*, S. 13.

größte Kriegsgefahr«.¹³⁰ Diese veränderte Bedrohungswahrnehmung verknüpfte sich mit der prinzipiellen Ablehnung von Feindbildern, die christlich begründet und nicht selten mit Bezug auf die Bergpredigt vertreten wurde. Politisch folgerte daraus die beharrliche Wendung gegen antikommunistische und antiamerikanistische Denkweisen, die man als ideologische Hindernisse auf dem Weg zu wirklicher Sicherheit kritisierte.¹³¹

Sowohl das religiöse Gebot der Feindesliebe als auch die politische Überzeugung führten zu Forderungen, vertiefte Entspannung und Versöhnung mit der Sowjetunion und den Staaten des Warschauer Pakts zu suchen. Diese Annäherung sollte die Feindschaft überwinden, die Gegnerschaft zum Ostblock jedoch nicht marginalisieren oder vorschnell beenden. Den christlichen Friedensinitiativen ging es politisch, wie es mit Ulrich Frey einer ihrer Protagonisten hinsichtlich der brisanten Bündnisfrage zum Ausdruck brachte, »nicht um ›Abkoppelung‹ oder ›Neutralität‹, sondern »um die Überlebenschancen zum Beispiel der Deutschen in der Bundesrepublik und in der DDR in der Auseinandersetzung der Großmächte«.¹³² Es wurde zwar über die »Europäisierung Europas«¹³³ und die »Bedingungen und Grenzen des NATO-Bündnisses« nachgedacht¹³⁴, aber zu nennenswerten nationalneutralistischen Konzepten führte die auf beide Seiten des Eisernen Vorhangs gerichtete Bedrohungswahrnehmung in der christlichen Friedensbewegung nicht.¹³⁵

Vielmehr war der Ansatz der »Gemeinsamen Sicherheit« zunächst zwischen den Bündnissen in Ost und West zum Schutz vor einer nuklearen Katastrophe geboten, ein Schutz, der durch einseitige kalkulierte Abrüstungsschritte, atomwaffenfreie Zonen oder die Umrüstung auf eine defensive Verteidigung erhöht werden sollte.¹³⁶ Die Umsetzung gewalt-

130 Schritte zur Abrüstung, Vor welchen Entscheidungen stehen wir?, S. 4.

131 Volkmar Deile formulierte stellvertretend die Aufgabe, »neuen und alten Feindbildern (Antikommunismus, Antiamerikanismus, Antisemitismus) zu widerstehen«; *Volkmar Deile*, Versuch eines Jahresüberblicks über die Aktivitäten und Entwicklungen der ASF, 4. Februar 1983, EZA, 97/93, S. 2. Da zum Beispiel die Gefahr einer antiamerikanischen Rezeption der Großdemonstration am 10. Juni 1982 erkannt wurde, sagten unter anderem ASF, AGDF und ORL die Mitarbeit im Koordinationsausschuss für diese Veranstaltung ab.

132 *Ulrich Frey*, Erfahrungen der Friedensbewegung mit dem Staat Bundesrepublik Deutschland, in: *Die neue Gesellschaft* 31, 1984, S. 30–38, hier: S. 31. Vgl. aus dem katholischen Bereich: *BDKJ-Bundesvorstand*, Positionspapier, S. 49; *Karlheinz Koppe*, *Pax Christi*, 6. April 1984, in: Koordinationsausschuss der Friedensbewegung, *Pershing II. Cruise Missiles. Nein!*, S. 62–65, hier: S. 65.

133 Vgl. unter anderem *Volkmar Deile*, Die politische Arbeit beginnt jetzt erst richtig, Dezember 1983, in: *AGDF* (Hrsg.), *Du, lass Dich nicht verhärten! Hilfen zur Weiterarbeit in der Friedensbewegung nach Beginn des Stationierungsprozesses*, Bonn 1984, S. 17–24, hier: S. 22; der Text wurde in leicht geänderter Form als Thesenpapier der ASF in der Frankfurter Rundschau abgedruckt: Die neuen Raketen zwingen die Friedensbewegung auf neue Wege, in: *Frankfurter Rundschau*, 19.12.1983. Vgl. darüber hinaus auch *Frey*, *Erfahrungen der Friedensbewegung*, S. 31.

134 Einladung zur Selbstverständigung und zur Weiterarbeit, S. 4.

135 So wurde bisweilen explizit der Vorschlag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR aufgegriffen, den Wiedervereinigungsanspruch zu revidieren und die DDR staatlich voll anzuerkennen. Vgl. unter anderem *Deile*, *Frieden durch Sicherheitspartnerschaft*, S. 31; *Volkmar Deile/Erhard Eppler/Heino Falcke* u. a., Für eine neue Sicherheitspolitik in Europa, in: *Hans-Jochen Luhmann/Gundel Neveling-Wagener* (Hrsg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag*. Hannover 1983. Dokumente, Stuttgart 1984, S. 596–597.

136 Gerade die gradualistische Strategie der einseitigen kalkulierten Abrüstungsschritte wurde – trotz der Kritik pazifistischer Gruppen – zu einem breiten Konsens in der christlichen Friedensbewegung. Darüber hinaus markierte das Ziel atomwaffenfreier Zonen in Europa insgesamt einen »Konsens zwischen nahezu allen politischen Strömungen der Friedensbewegung«; *Hauswedell*, *Friedenswissenschaften*, S. 158. Zur defensiven Umrüstung vgl. unter anderem: *Schritte zur Abrüstung, Vor welchen Entscheidungen stehen wir?*, S. 9.

freier, »Sozialer Verteidigung« und die Idee einer blockfreien Welt wurden zwar in den Blick genommen, aber in den meisten Fällen nur als langfristige Ziele formuliert.¹³⁷ Die Auflösung der Militärbündnisse sollte am Ende, nicht am Anfang des Konzepts »Gemeinsamer Sicherheit« stehen.¹³⁸

Gegen die »Provinzialität« des Sicherheitsdenkens: »Gemeinsame Sicherheit« als Konzept erweiterter Sicherheit

Die christlichen Gruppen beschränkten sich mit dem Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« aber nicht nur auf den Ost-West-Konflikt, sondern sie legten diesem darüber hinaus ein thematisch wie geografisch erweitertes Sicherheitsverständnis zugrunde. Die Ausdifferenzierung des Sicherheitsbegriffs selbst war dabei nicht innovativ, denn sie wurde seit den 1970er Jahren ein »internationales Phänomen, das etwa zeitgleich überall in der westlich-industriellen Welt und ihren Gesellschaften auftrat.«¹³⁹ Die Sicherheit der Staaten und Gesellschaften verstand man verbreitet nicht mehr nur als militärische Sicherheit, sondern sie wurde angesichts der neuen Krisenerscheinungen um politische, soziale, wirtschaftliche oder ökologische Dimensionen erweitert.¹⁴⁰ Ein eindrückliches Zeugnis für diese »Versicherheitlichung« von Politikbereichen¹⁴¹ ist Helmut Schmidts berühmte sicherheitspolitische Grundsatzrede, die er im Oktober 1977 in London hielt.¹⁴² Sicherheit wurde in der politischen Sprache und den gesellschaftlichen Debatten nun insgesamt als ein umfassender und mehrdimensionaler Begriff mit erhöhter Bedeutung verwendet.

Jedoch zeigt die christliche Friedensbewegung in der Bundesrepublik exemplarisch, dass trotz einer Übereinstimmung hinsichtlich der notwendigen Ausweitung des Sicherheitsbegriffs die Konsequenzen daraus sehr unterschiedlich sein konnten. Helmut Schmidts Rede in London rückte die militärische Sicherheit – in erster Linie gegenüber dem Ostblock – nach wie vor als tragende Säule in den Vordergrund; sie bedeutete ihm gleichsam eine Grundvoraussetzung von Sicherheit.¹⁴³ So ist es bezeichnend, dass sein Vortrag als ein Meilenstein auf dem Weg zum NATO-Doppelbeschluss gelten kann.¹⁴⁴ Eine derartig verstandene, rein additive Erweiterung des militärischen Sicherheitskonzepts wurde schon zeitgenössisch von christlichen Friedensinitiativen kritisiert. In einem Gespräch zwischen Pax Christi und Vertretern des Auswärtigen Amts im März 1981 warfen Mitglieder der katholischen Initiative ein, dass die Bundesregierung zwar vielfach den erwei-

137 Vgl. zum Konzept der »Sozialen Verteidigung« grundlegend *Theodor Ebert*, *Soziale Verteidigung*, 2 Bde., Waldkirch 1981. ORL vertrat dieses Konzept zwar programmatisch, konnte aber dessen schon zeitgenössisch problematisierte Spannung zwischen »Standpunktorientierung« und »Handlungsorientierung« nicht gänzlich auflösen; Brief von Volkmar Deile an Werner Dierlamm, 16.11.1981, Doku, ORL, Ordner 19, S. 3.

138 Vgl. exemplarisch *Karlheinz Koppe*, *Pax Christi*, S. 65.

139 *Conze*, *Suche nach Sicherheit*, S. 571.

140 Zur der Erweiterung des Sicherheitsbegriffs seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. ebd., S. 569–574; *Daase*, *Der erweiterte Sicherheitsbegriff*.

141 Vgl. unter anderem *Conze*, *Suche nach Sicherheit*, S. 571, hier in Anschluss an *Ole Weaver*, *Securitization and Desecuritization*, in: *Ronnie Lipschutz* (Hrsg.), *On Security*, New York 1995, S. 46–86.

142 *Helmut Schmidt*, *Politische und wirtschaftliche Aspekte der westlichen Sicherheit*. Vortrag des Bundeskanzlers vor dem International Institute for Strategic Studies (IISS) in London, 28. Oktober 1977, in: *Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung* 1977, Nr. 112, S. 1013–1020.

143 Vgl. ebd., S. 1014.

144 Vgl. *Helga Haftendorn*, *Das doppelte Missverständnis*. Zur Vorgeschichte des NATO-Doppelbeschlusses von 1979, in: *VfZ* 33, 1985, S. 244–287, hier: S. 244; *Rödder*, *Die Bundesrepublik Deutschland*, S. 61f.

terten Sicherheitsbegriff verwende, dass jedoch wie bisher einseitig verteidigungspolitisch gedacht und gehandelt werde.¹⁴⁵

Die christlichen Friedensinitiativen dehnten den Sicherheitsbegriff deshalb konsequent aus, indem sie die Schutzfunktion militärischer Rüstung relativierten. So wurde immer wieder gefordert, dass es absolute Priorität haben müsste, den Frieden politisch zu entwickeln und dabei ökonomische, ökologische, soziale, entwicklungspolitische und kulturelle Dimensionen der Sicherheit in den Vordergrund zu stellen.¹⁴⁶ Folgerichtig interpretierten die christlichen Friedensinitiativen den Rüstungswettlauf der Machtblöcke als Gegenbewegung zu mehr Sicherheit für die Weltbevölkerung, die nun oft – auch angesichts einer wahrgenommenen Globalisierung von Unsicherheitsquellen – zum Referenzpunkt wurde. In diesem Sinne sprach Pax Christi von der »Provinzialität unseres Sicherheitsdenkens«.¹⁴⁷ Die starke Fixierung auf die militärische Auseinandersetzung im Ost-West-Konflikt, so führte die ökumenische Initiative »Schritte zur Abrüstung« 1981 exemplarisch aus, »bindet die kreativen Kräfte, die wir für die Lebensprobleme unserer ganzen Zivilisation brauchen, so wie wir das Geld, das wir jetzt in unsere Rüstung stecken, dringend nötig haben, um in den Teilen der Erde Lebensmöglichkeiten zu schaffen, von deren friedlicher Entwicklung auch unsere Sicherheit abhängt«.¹⁴⁸

Überdies brachte »Schritte zur Abrüstung« die umfassende Ausrichtung des Konzepts »Gemeinsamer Sicherheit« in nuce zum Ausdruck: »Die Einengung unseres Sicherheitsdenkens auf die militärische Rüstung gegen den Ostblock ist ein Anachronismus«.¹⁴⁹ Das Ziel lautete, militärische Sicherheitsmaßnahmen langfristig durch nicht militärische Maßnahmen zu ersetzen und insbesondere die Nord-Süd-Dimension in die Sicherheitsdebatte zu integrieren. Auf diese Weise wurde die Problematisierung der »Dritten Welt«, die in den Kirchen der Bundesrepublik sowie in der Ökumenischen Bewegung seit den späten 1960er Jahren verstärkt ins Bewusstsein getreten war¹⁵⁰, mit einer grundsätzlichen Kritik an der bestehenden Sicherheitspolitik verbunden. Als Voraussetzung von Sicherheit galt dabei nicht mehr der Schutz durch Rüstung vor dem konkreten Gegner aus dem Osten, sondern die Sicherung der Lebensgrundlagen für alle Menschen dieser Erde. Gelingen sollte dies durch weltweite Abrüstung bei gleichzeitigem Einsatz für »Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung«, wie es bald im konziliaren Prozess der Ökumenischen Bewegung hieß.¹⁵¹ Die christlichen Friedensinitiativen verknüpften ihre theologischen Überzeugungen auch hier mit ihren politischen Auffassungen zur Bewältigung der großen Herausforderungen in der Völkergemeinschaft. Dass die Bergpredigt universal einlösbar sei, nationale Egoismen ablehne und eine gemeinsame Verantwortung der Menschen propagiere, sollte die Richtung für das konkrete politische Handeln vorgeben.¹⁵²

145 Vgl. den Vermerk von Karlheinz Koppe über ein Gespräch im Auswärtigen Amt am 26. Februar 1981, 2.3.1981, BDA, Ala Pax Christi, Ordner 117, S. 1f.

146 In konzeptioneller Hinsicht waren Pax Christi und »Schritte zur Abrüstung« in der christlichen Friedensbewegung Vorreiter; vgl. unter anderem Pax Christi, Plattform Abrüstung und Sicherheit, S. 5–7; Schritte zur Abrüstung, Welche Initiativen kann die Bundesrepublik Deutschland ergreifen, S. 7f.

147 Pax Christi, Plattform Abrüstung und Sicherheit, S. 12.

148 Schritte zur Abrüstung, Welche Initiativen kann die Bundesrepublik Deutschland ergreifen, S. 8.

149 Ebd.

150 Vgl. zu diesen Entwicklungen verschiedene Aufsätze in: *Hermle/Lepp/Oelke*, Umbrüche, und in: *Fitschen/Hermle/Kunter*, Politisierung des Protestantismus.

151 Zum konziliaren Prozess aus der Perspektive der Evangelischen Kirchen in Deutschland vgl. *Katharina Kunter*, Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993), Göttingen 2006.

152 *Kurt Scharf*, Die Bergpredigt und die Politik, in: *Zeichen* 11, 1983, Nr. 2, S. 4–5.

In dieser Konsequenz wurde das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« immer wieder als Alternative zur Politik der Abschreckung formuliert, nicht nur im Hinblick auf eine gewaltfreie Kooperation zwischen den Militärbündnissen in Ost und West, sondern auch im weltumspannenden Rahmen. Insgesamt ging der Ansatz der »Gemeinsamen Sicherheit« davon aus, dass Kriegsverhütung nicht mehr allein auf nationalstaatlicher und militärischer Ebene, sondern vor allem als umfassende, »staaten- und systemübergreifende Aufgabe« gelöst werden könne.¹⁵³ Der erweiterte Sicherheitsbegriff hing damit in der Friedensbewegung nicht zuletzt mit einer wahrgenommenen Zivilisationskrise zusammen, die zu einer besonderen Form der »Sensibilität für die Gefährdungen des Planeten Erde mit ihren globalen Auswirkungen auf die Menschheit« führte.¹⁵⁴ Die neuen Einsichten erweiterter Gefährdungen und Risiken beschleunigten also nicht nur auf Regierungsebene die Bereitschaft, ein komplexeres Sicherheitsverständnis zu entwickeln.¹⁵⁵

Dass das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« »die Friedensdiskussion im christlichen Spektrum der Friedensbewegung der achtziger Jahre maßgeblich« prägte¹⁵⁶, zeigte sich paradigmatisch auf dem Evangelischen Kirchentag in Hannover 1983. Hier fand die Erklärung »Für eine neue Sicherheitspolitik in Europa« große Aufmerksamkeit, die auf einem Text der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR basierte und von prominenten Christen aus Ost- und Westdeutschland vorgelegt worden war.¹⁵⁷ Diese konstatierten das Ende des Abschreckungsfriedens und stellten die Begriffe »Sicherheitspartnerschaft« und »Gemeinsame Sicherheit« als Alternativen vor.¹⁵⁸ Als dieser Text dem Plenum des Themennachmittags »Umkehr zur Kirche des Friedens« zur Abstimmung vorgelegt wurde, unterstützte die große Mehrheit der etwa 13.000 Anwesenden dieses »politisch brisanteste Papier« des Kirchentags.¹⁵⁹ Die deutsch-deutsche beziehungsweise europäische Perspektive stand in der Erklärung zwar im Vordergrund, aber zugleich wurden auf knappem Raum viele Teilelemente des global ausgerichteten Sicherheitsdenkens der christlichen Friedensbewegung jener Jahre zum Ausdruck gebracht.

An der Karriere, die der Begriff der »Gemeinsamen Sicherheit« nach 1984 machte, hatten die christlichen Friedensbewegungen in Ost und West des geteilten Deutschlands großen Anteil. Ihr Ziel, mit diesem Konzept die Prinzipien der Bergpredigt in politische Handlungsfelder zu überführen, wurde in Teilen durchaus erreicht, wie das SPD-SED-Papier »Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit« aus dem Jahr 1987 zeigt.¹⁶⁰

153 Dieter S. Lutz, Art. Gemeinsame Sicherheit, in: *ders.* (Hrsg.), *Lexikon Rüstung, Frieden, Sicherheit*, München 1987, S. 132–134, hier: S. 133.

154 Art. Sicherheit, in: *Ernst-Christoph Meier/Klaus-Michael Nelte/Heinz-Uwe Schäfer*, *Wörterbuch zur Sicherheitspolitik. Deutschland in einem veränderten internationalen Umfeld*, 6., vollst. überarb. Aufl., Hamburg/Berlin etc. 2006, S. 372.

155 Vgl. ebd. Die Analyse der Sicherheitskonzepte in der (christlichen) Friedensbewegung kann also insgesamt zur Historisierung des politischen und wissenschaftlichen Konzepts der erweiterten Sicherheit beitragen.

156 *Garstecki*, *Friedensbewegung und Politik*, S. 283.

157 Vgl. *Deile/Eppler/Falcke* u. a., *Für eine neue Sicherheitspolitik*, S. 596f.

158 Vgl. ebd., S. 597.

159 *Klaus Hartz*, »Das brisante Papier kam von außerhalb/Keine Einigung, aber Fortschritte beim Thema »Frieden stiften««, epd, 15.6.1983, in: *epd Dokumentation 1983*, Nr. 20, S. 93–94.

160 Es verwundert nicht, dass die ASF dieses Dokument in der Bundesrepublik veröffentlichte; vgl. *Brinkel/Rodejohann*, *Das SPD-SED-Papier*. Schon die Tatsache, dass kirchliche Gremien wie der Rat der EKD den Begriff der »Gemeinsamen Sicherheit« – wenn oft auch in anderer Konsequenz – aufnahmen, kann als Erfolg der christlichen Friedensbewegung gewertet werden; vgl. unter anderem das Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Friedensdiskussion im Herbst 1983, S. 46.

IV. DIE NUKLEARKRISE ALS SÄKULARISIERUNGSKRISE

In der christlichen Friedensbewegung erfolgte um 1980 eine grundsätzliche, theologisch wie politisch begründete Umkehrung traditioneller Sicherheitsvorstellungen. Die Konzeption der »Gemeinsamen Sicherheit« kann dabei insgesamt als Summe des neuen Sicherheitsdenkens in der christlichen Friedensbewegung bezeichnet werden, das weit über die Ablehnung des NATO-Doppelbeschlusses hinauswies. Der Weg führte von der primär militärischen, »abwehrenden Sicherheit« gegenüber der Sowjetunion, wie sie Alois Mertes explizit nannte¹⁶¹, zu einer global gedachten, umfassenden »Gemeinsamen Sicherheit«, die den Gegebenheiten im Nuklearzeitalter mit seinen komplexen Gefahren und Risiken gerecht werden sollte. Verortet man diese Veränderung des Sicherheitsbewusstseins in einem wichtigen Spektrum der neuen Friedensbewegung im historischen Kontext der Bundesrepublik zwischen Ölkrise und »zweitem Kalten Krieg«, dann kann dies zum besseren Verständnis der gesellschaftlichen und soziokulturellen Wandlungsprozesse um 1980 beitragen. Es lassen sich vier Aspekte herausarbeiten, die die Ideen der christlichen Friedensbewegung zugleich als Folge und als Gegenentwurf fortschreitender Säkularisierung im Prozess der Modernisierung charakterisieren.

Erstens zeigt sich gemäß des Konzepts der »Gemeinsamen Sicherheit« der christlichen Friedensinitiativen exemplarisch, dass die von Politikern und Militärexperten propagierte Rationalität der Abschreckungslogik spätestens seit Ende der 1970er Jahre inkompatibel mit den Vorstellungen von politischer Vernunft in großen Teilen der westdeutschen Gesellschaft geworden war. Einen Höhepunkt dieses Irrationalitätsbewusstseins stellte dabei die Gefahr eines nuklearen »Weltkriegs wider Willen« dar: Die Problematik möglichen menschlichen oder technischen Versagens, verschärft durch immer kürzere Vorwarnzeiten der atomaren Raketen, wurde in der Friedens- und Konfliktforschung wissenschaftlich reflektiert und fand als solche Eingang in die neue Friedensbewegung.¹⁶² Ihr christliches Spektrum problematisierte in paradigmatischer Weise die Folgen der politischen Abschreckungslogik. Die religiös und moralisch begründete Ablehnung des Abschreckungssystems vereinigte sich im christlich motiviertem Protest mit einer sicherheitspolitischen Analyse und führte zu der Überzeugung, dass »das moralisch Gebotene auch [...] das Vernünftige« sei.¹⁶³

In der Wahrnehmung einer Einheit von Glaube und Rationalität im nuklearen Zeitalter postulierte das christliche Spektrum die Idee der »Gemeinsamen Sicherheit« deshalb dezidiert sowohl als Konkretisierung der biblischen Feindesliebe als auch als Konzept poli-

161 *Alois Mertes*, Abwehrende Sicherheit und gemeinsame Sicherheit. Rede bei der Konferenz »Common Security« in Stockholm, 2.9.1983, in: Bulletin des Presse- und Informationsamt der Bundesregierung 1983, Nr. 85, S. 789–792.

162 Vgl. unter anderem *Dieter S. Lutz*, Weltkrieg wider Willen, Reinbek 1981; *Daniel Frei*, Der ungewollte Atomkrieg. Eine Risiko-Analyse, München 1983. Der »Atomkrieg aus Versehen« war in der neuen Friedensbewegung »eine der am häufigsten thematisierten Gefahren«; *Rüdiger Schmitt*, Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik. Ursachen und Bedingungen der Mobilisierung einer neuen sozialen Bewegung, Opladen 1990, S. 90. Vgl. aus dem christlichen Spektrum: Schritte zur Abrüstung, Vor welchen Entscheidungen stehen wir?, S. 9; *Werner Dierlamm*, 11 Thesen zur sozialen Verteidigung, in: ORL-Informationen Nr. 15, März 1981, S. 3–4, hier: S. 3; Presseerklärung der ASF, 6.9.1983, EZA, 97/966, S. 1; *Gerhard Keller*, Anmerkungen zu Volkmar Deile. Die politische Arbeit beginnt jetzt erst richtig, in: Ansätze 1984, Nr. 2, S. 12–16, hier: S. 15; BDKJ, »Frieden und Gerechtigkeit«. Schwerpunktthema des BDKJ. Beschlossen von der Hauptversammlung im Mai 1981 (Startpositionen), in: BDKJ-Bundesvorstand, Schwerpunktthema »Frieden und Gerechtigkeit«, S. 2–10, hier: S. 8; Pax-Christi-Delegiertenversammlung, Abschreckungssystem nicht mehr zu legitimieren, S. 12.

163 ORL, Warum wir die Aktion »An alle Christen« durchführen und was wir uns von ihr versprechen. Juni 1978, in: *dies.*, Ohne Rüstung leben, S. 25–29, hier: S. 28.

tischer Vernunft.¹⁶⁴ Die friedensbewegten Christen waren überzeugt, dass die nuklearen Waffen im Abschreckungssystem keine neutralen Mittel der Politik darstellten.¹⁶⁵ Da sicherheitspolitische Entscheidungen zunehmend den Charakter »letzter Fragen« der Menschheit angenommen hätten¹⁶⁶, gehe es hier nicht um politisches Ermessen, sondern ganz grundsätzlich um die Nachfolge Jesu.¹⁶⁷ Die Frage nach den Massenvernichtungsmitteln wurde damit zum »Gegenstand des Unabstimmbaren« erhoben.¹⁶⁸ Aufgrund der potenziellen Irreversibilität sicherheitspolitischer Entscheidungen im Atomzeitalter sollte der Staat »wieder auf die bewegliche Regelung vorletzter Dinge der Menschheit« verwiesen werden.¹⁶⁹

Die neue integrative Sichtweise brachte Helmut Gollwitzer auf den Punkt: »Während es früher meist im Gegensatz stand: entweder ich handle nach der Feindesliebe oder ich handle nach der Vernunft, ist es heute eine identische Forderung.«¹⁷⁰ In ähnlicher Stoßrichtung nannte Erhard Eppler manche Formen des Pazifismus im Vergleich zur offiziellen Sicherheitspolitik »noch geradezu rational«.¹⁷¹ Die christlichen Initiativen wehrten sich infolge solcher Einsichten auch gegen die Vorwürfe, dass die Friedensbewegung eine irrationale Angstbewegung sei. Zum einen wurde die »begründete Angst« im Zuge eines in der Friedensbewegung allgemein festzustellendem »Bedeutungsgewinns von Emotionen« als angemessen und insofern vernünftig bewertet.¹⁷² Zum anderen betonten die Friedensbewegten ihrerseits die Irrationalität des Abschreckungssystems, das auf der Drohung mit millionenfachem Tod basierte: »Ist da der scheinbare Utopismus der Bergpredigt nicht viel realistischer, wenn er uns etwas zumutet, was uns – gefangen in der Logik von Rüstungswettlauf und Feindbild – als noch nicht möglich erscheint? Es ist möglich, es ist realistisch, es ist die Vernunft des Überlebens!«.¹⁷³

164 Vgl. *Deile/Eppler/Falcke* u. a., Für eine neue Sicherheitspolitik, S. 597; *Deile*, Frieden durch Sicherheitspartnerschaft, S. 30f.; Schritte zur Abrüstung, Vor welchen Entscheidungen stehen wir?, S. 5; BDKJ-Bundesvorstand, Positionspapier, S. 50; *Wolfgang Huber*, Die Veränderung theologischer Positionen zum Friedens- und Sicherheitsverständnis seit den Heidelberger Thesen und der Losung »Frieden mit und ohne Waffen«. Referat auf der Arbeitstagung des DEKT, 19.11.1982, in: epd Dokumentation 1983, Nr. 6, S. 37–48, hier: S. 48.

165 Vgl. *Volkmar Deile*, Einleitung, in: ASF (Hrsg.), Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik. Positionen und Dokumente, Freiburg im Breisgau 1982, S. 11–18, hier: S. 15.

166 Vgl. *Wilfried Gerhard*, Religiöse Moral und sicherheitspolitische Rationalität, in: Vierteljahrsschrift für Sicherheit und Frieden 2, 1984, H. 2, S. 7–13, hier: S. 13.

167 Vgl. *Deile*, Einleitung, S. 14.

168 So *Helmut Simon*, Die Hoffnung muss gehen lernen, 10.6.1981, in: *Luhmann/Neveling-Wagner*, Deutscher Evangelischer Kirchentag. Hannover 1983, S. 556–559, hier: S. 557.

169 *Gerhard*, Religiöse Moral, S. 13.

170 *Helmut Gollwitzer*, Gründe, warum Christen die Atomrüstung nicht bejahen können, in: *Christel Küpper/Franz Rieger* (Hrsg.), Atomwaffen und Gewissen. Entscheidungshilfen für Christen, Freiburg im Breisgau 1983, S. 18–24, hier: S. 22. Gollwitzer bezog sich ausdrücklich auf Egon Bahrs Idee der »Gemeinsamen Sicherheit«.

171 »Da wurde ein fatales Eigentor geschossen«. Interview mit Erhard Eppler.

172 Zitat und Aspekt bei *Susanne Schregel*, Konjunktur der Angst. »Politik der Subjektivität« und neue Friedensbewegung, 1979–1983, in: *Bernd Greiner/Christian Th. Müller/Dierk Walter* (Hrsg.), Angst im Kalten Krieg, Hamburg 2009, S. 495–520, hier: S. 505. Von einer »Verschmelzung von Rationalität und Emotionen in der Semantik des Friedens« spricht treffend *Holger Nehring*, Sicherheitstherapien. Religiöse und moralische Semantiken des Friedens in den britischen und westdeutschen Protesten gegen Atomwaffen (1957–1983), in: *Helke Stadtland* (Hrsg.), »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte der Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009, S. 231–255, hier: S. 245.

173 *Volkmar Deile*, Vernunft des Überlebens, in: *Zeichen* 9, 1981, Nr. 4, S. 35. Vgl. auch: Schritte zur Abrüstung, Welche Initiativen kann die Bundesrepublik Deutschland ergreifen, S. 9.

Wenn die bisweilen explizit als Regierungsproklamation Jesu bezeichnete Bergpredigt folgerichtig über das Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« in politische Entscheidungen transformiert werden sollte, wurde – zweitens – auch die Unterscheidung zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik hinfällig. Angesichts der Gefährlichkeit des atomaren Abschreckungssystems müssten christliche Gesinnung und politische Verantwortung vielmehr deckungsgleich werden. Volkmar Deile von der Aktion Sühnezeichen konstatierte in diesem Sinne, dass die Unterscheidung zwischen Gesinnung und Verantwortung »sicherlich nicht auf christlichem Humus gewachsen« sei.¹⁷⁴ Auf dem Kirchentag 1981 sprach sich Erhard Eppler ebenfalls gegen eine christliche Teilbarkeit von Gesinnung und Verantwortung aus. Die Unterscheidung lenke »nur davon ab, dass wir alle unendliche Nöte haben, unserer Verantwortung gerecht zu werden«.¹⁷⁵ Vergleichbare Töne kamen aus dem katholischen Bereich. Mit der Formulierung, dass Gesinnung nicht bei sich bleibe, sondern sich in verantwortlichem Handeln ausdrücke, bekräftigte zum Beispiel Ansgar Koschel von Pax Christi die Zusammengehörigkeit von Gesinnung und Verantwortung.¹⁷⁶ Auch in den Kontroversen rund um Franz Alts Thesen spielte das Begriffspaar »Gesinnung und Verantwortung« eine große Rolle. Während Alt die Trennung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik als »doppelte Moral« brandmarkte¹⁷⁷, hielt der Münchener Politologe Manfred Hättich in seiner Antwortschrift dagegen, dass reine »Friedfertigkeit als Gesinnung« den Frieden nicht garantieren, sondern sogar gefährden könne.¹⁷⁸ Er warnte vor einer »verhängnisvolle[n] Politisierung von Religion« und kritisierte die »arrogante Selbstgewissheit und Selbstgerechtigkeit« in Teilen der Friedensbewegung.¹⁷⁹

Zwar gab es über die Berechtigung solcher Einschätzungen heftige Kontroversen. Was in den christlichen Friedensinitiativen aber in der Tat zum Ausdruck kam, war – und das ist ein dritter Aspekt – eine neue Form politisch-religiöser Eindeutigkeit und Ganzheitlichkeit. Diese lässt sich verstehen als Gegenbewegung zur säkularen Fortschrittszivilisation, die immer komplizierter und zugleich unsicherer zu werden schien. Für Volkmar Deile stellte 1982 die »eigentliche Krankheit der Kirche [...] das Ja, das Sowohl-als-auch, das Mit-und-Ohne« dar.¹⁸⁰ Das »Nein ohne jedes Ja« der christlichen Friedensprotestler trat diesem kritisierten Pluralismus entgegen. Gefordert wurde eine konsequente »Umkehr zum Leben« im Zuge eines Prozesses kirchlichen Bekennens (*processus confessionis*).¹⁸¹ Als der gemeinsame Aufruf christlicher Gruppen zur fünften bundesweiten

174 Volkmar Deile, Theologische Argumente im Streit um den Frieden, in: Zeichen 11, 1983, Nr. 2, S. 6–7, hier: S. 6.

175 Erhard Eppler, Christen in der Bürgergemeinde. Vortrag auf dem Evangelischen Kirchentag, 19.6.1981, in: Luhmann/Neveling, Deutscher Evangelischer Kirchentag. Hamburg 1981, S. 243–252, hier: S. 246. Vgl. auch Karl-Alfred Odin, Eppler wehrt sich gegen Gesinnungsethik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.5.1981.

176 Vgl. Ansgar Koschel, Konsequenzen aus der Bergpredigt, in: Pax Christi 36, 1984, Nr. 2, S. 6–7, hier: S. 6.

177 Alt, Frieden ist möglich, S. 28.

178 Vgl. Manfred Hättich, Weltfrieden durch Friedfertigkeit? Eine Antwort an Franz Alt, München 1983, S. 95f., Zitat auf S. 95.

179 Ebd., S. 29 und 96. Vgl. zur Alt-Hättich-Kontroverse auch Wirsching, Abschied vom Provisorium, S. 96f.

180 Volkmar Deile, Salz der Erde, Licht der Welt. Predigt auf dem Festival der Friedensdienste Pfingsten 1982 in Beienrode, in: JK 43, 1982, S. 484–488, hier: S. 485. Franz Alt charakterisierte die erforderliche Ethik der Bergpredigt in gleicher Stoßrichtung als ein »Entweder-Oder«; Alt, Frieden ist möglich, S. 28.

181 Zum Begriff »processus confessionis« vgl. unter anderem Huber, Die Veränderung theologischer Positionen, S. 45, und den Bericht von Ulrich Frey über die Arbeit der AGDF im Jahr 1983, S. 3.

Friedenswoche 1984 in den Kirchen »einen Prozess in Richtung auf Eindeutigkeit« in ethischen und politischen Fragen konstatierte, äußerte sich darin die gewünschte Entwicklung.¹⁸²

In der geforderten Verbindung persönlichen Glaubens mit klarem politischem Engagement offenbarte sich in den christlichen Friedensinitiativen zugleich eine eigentümliche »Spiritualität des Widerstands« (Dorothee Sölle).¹⁸³ Schon zeitgenössisch wurde innerhalb der christlichen Friedensbewegung eine »neue Spiritualität des Friedens« diagnostiziert und begrüßt.¹⁸⁴ Zu ihrer charakteristischen Ausdrucksform gehörte unter anderem das »Fasten für den Frieden«, in dem sich religiöses und politisches Bekennen zu einer genuin christlichen Form gewaltfreien Widerstands vereinigten.¹⁸⁵

Der Politologe Ulrich Willems hat in Anlehnung an Max Weber im Hinblick auf die Neuen sozialen Bewegungen insgesamt von einer »Wiederverzauberung« der Welt« gesprochen, die »auf einem neuen spirituellen Verhältnis zu Welt und Selbst beruht«, keine Dualismen kenne und charakterisiert sei durch eine »ganzheitliche Vorstellung des Zusammenhangs von Selbst, Welt und Kosmos«.¹⁸⁶ Wenn er es daraufhin als vielversprechendes Unterfangen bezeichnet, den Zusammenhang zwischen dieser neuen Spiritualität mit Prozessen der Protestmobilisierung zu beleuchten¹⁸⁷, dann liefert die neue Friedensbewegung dafür wichtige Anhaltspunkte. Nicht zuletzt waren – ausgehend von der Friedensfrage – die politisierten Evangelischen Kirchen- und Katholikentage Anfang der 1980er Jahre von einem solchen ganzheitlichen Weltzugang geprägt.

Dies zeigte exemplarisch der Evangelische Kirchentag 1983. Erhard Eppler charakterisierte dessen Verlauf in seinem Schlusswort als »politisch, weil und insofern er fromm war«.¹⁸⁸ In ähnlicher Form folgte der Pastor Heinrich Grosse in der Auswertung dieses Kirchentags, dass es das Ziel einer wahrzunehmenden »Neuen Frömmigkeit« sei, »christlichen Glauben und soziale Verantwortung zu verbinden«. Entsprechend fasziniert seien viele junge Menschen von dem Versuch der Bruderschaft von Taizé, »Kampf und Kon-

182 AGDF/ASF/Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend u. a., Aufruf zur 5. bundesweiten Friedenswoche, S. 22.

183 Vgl. Reinhard J. Voss, Geschichte der Friedensdienste in Deutschland, in: Tilmann Evers (Hrsg.), Ziviler Friedensdienst – Fachleute für den Frieden. Idee – Erfahrungen – Ziele, Opladen 2000, S. 127–144, hier: S. 141.

184 Waldemar Ruez, Christen – vom Frieden bewegt, in: Pax Christi 35, 1983, Nr. 6, S. 11–13, hier: S. 13. Vgl. ähnlich auch die Pressemitteilung von ASF und AGDF zum 9. Festival der Friedensdienste, 1.6.1982, AdsD, AGDF, Ordner 45; BDKJ-Hauptversammlung, Friede auf Erden. Positionen des BDKJ 20 Jahre nach Veröffentlichung der Enzyklika »Pacem in Terris« durch Papst Johannes XXIII. Beschluss der BDKJ-Hauptversammlung im April 1983, BDKJ-Archiv, Düsseldorf, 2.6./010–002, S. 15; Andreas Pläskens, Ökumenische Versammlung bewirkt: Gruppen streben Vernetzung auf regionaler Ebene an, in: BDKJ-ID 33, 1984, Nr. 22, S. 233–235.

185 Vgl. besonders die Aktionen von ORL (unter anderem ORL, Ankündigung Fastenaktion 1980, in: ORL-Informationen Nr. 11, Februar 1980, S. 5; ORL, Aufruf zur 2. Aktion »Fasten für den Frieden«, in: ORL-Informationen Nr. 15, März 1981, S. 1; Klaus Waiditschka, Fasten für den Frieden, in: ORL-Informationen Nr. 25, August 1983, S. 8), sowie die Fastenbriefe des Internationalen Versöhnungsbunds/Deutscher Zweig, Doku, ORL, Ordner 14 und 35. Vgl. zur Bedeutung des Fastens in der Friedensbewegung Hartmut Meesmann, Fasten für den Frieden. Die christliche Friedensbewegung diskutiert neue Formen des Widerstands, in: Publik-Forum 12, 1983, Nr. 1, S. 9.

186 Willems, Religion und soziale Bewegungen, S. 37.

187 Vgl. ebd., S. 38.

188 Erhard Eppler, Wort des Kirchentages bei der Schlussversammlung, 12. Juni, in: Luhmann/Neveling-Wagener, Deutscher Evangelischer Kirchentag. Hannover 1983, S. 726–728, hier: S. 727.

templation« zu kombinieren.¹⁸⁹ Grosse interpretierte weiter den Wunsch, »kritisches Engagement und Frömmigkeit zu verbinden, als Ausdruck des Wunsches, »ganz zu sein«.¹⁹⁰ Dass der Theologe Jörg Zink in Hannover von einem »mächtigen und allüberall gegenwärtigen christlichen Zeitgeist« schwärmen konnte¹⁹¹, ist genau vor diesem Hintergrund zu sehen. Für Zink, dessen Bibelarbeiten wie die von Helmut Gollwitzer, Walter Jens oder Dorothee Sölle mehrere Tausend Menschen anzogen, war die Welt »ein einziger großer Zusammenhang«.¹⁹² Eine solche Sichtweise äußerte sich auch im propagierten Verständnis der Bergpredigt und in der christlichen Lesart des Konzepts der »Gemeinsamen Sicherheit« mit seinem thematisch wie geografisch erweiterten Sicherheitsbegriff. Das Streben nach globaler, eindeutiger und ganzheitlicher Betrachtung der Lebenszusammenhänge lässt sich dabei über die christlichen Friedensproteste hinaus zu einem Kennzeichen auch anderer gesellschaftlicher Protestbewegungen jener Jahre erklären.¹⁹³ Verschiedentlich verknüpften sich hier der gesellschaftliche Wertewandel und die Etablierung alternativer Lebensstile mit einer empfundenen Notwendigkeit neuer politischer Verantwortlichkeit.¹⁹⁴

Viertens wurden folgerichtig innerhalb der christlichen Friedensbewegung die Trennungen der verschiedenen Sphären gesellschaftlichen Lebens, Denkens und Handelns vielfach als künstlich und bedrohlich empfunden. Dies galt paradigmatisch für die Sicherheitspolitik und hier vor allem für die »Sachzwänge« in den internationalen Beziehungen, die diagnostizierte Eigendynamik des sogenannten »militärisch-industriellen Komplexes« sowie für die Verselbstständigung von Wissenschaft und Technik im Bereich der Nuklearwaffen. In der christlichen Friedensbewegung drückte sich die Kritik an dem Umstand aus, dass sich Politik, Wirtschaft und Wissenschaft von den religiösen Orientierungen der Feindesliebe und des Gewaltverzichts gelöst und sich damit auf gefährliche Weise unabhängig gemacht hatten. Mit Misstrauen wandte man sich gegen den »Siegesszug der technisch-instrumentellen Vernunft«.¹⁹⁵ Die Rationalität von wissenschaftlichen, militärischen oder politischen Experten, die oft allein auf »probabilistische Erwägungen über die Eintrittswahrscheinlichkeit von bestimmten »Störfällen« rekurrieren¹⁹⁶, wurde angesichts des Katastrophenpotenzials eines Atomkriegs als eindimensional, irrational und gefährlich wahrgenommen. Einer der »Gegenexperten« der Friedensbewegung, Carl Friedrich von Weizsäcker, stellte bereits 1980 fest, dass die Wahrheit der christlichen

189 Heinrich W. Grosse, Kritisches Engagement und neue Frömmigkeit. Evangelische Jugendarbeit und Kirchentag, in: *Schmieder/Schuhmacher*, Jugend auf dem Kirchentag, S. 181–195, hier: S. 184 und 187. Vgl. auch *Deile*, Theologische Argumente, S. 7: »Man darf nicht vergessen, dass es eine wachsende Anzahl junger Menschen gibt, die doch so etwas wie direkte Ansprache in der Bergpredigt erleben und Nachfolge versuchen«.

190 Grosse, Kritisches Engagement und neue Frömmigkeit, S. 188.

191 Zit. nach *Margrit Gerste/Gunter Hofmann*, Rüstzeit für den Herbst, in: *Die ZEIT*, 17.6.1983.

192 Zit. nach ebd.

193 Als Überblick vgl. *Roland Roth/Dieter Rucht* (Hrsg.), *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch*, Frankfurt am Main 2008.

194 Zur historischen Wertewandelforschung vgl. *Andreas Rödder*, *Wertewandel und Postmoderne. Gesellschaft und Kultur der Bundesrepublik 1965–1990*, Stuttgart 2004. Zu den neuen Milieus und Lebensstilen der 1980er Jahre im Überblick *Wirsching*, *Abschied vom Provisorium*, S. 328–330. In christlichen Kreisen war die »Lebensstildebatte« besonders ausgeprägt; vgl. unter anderem: Selbstdarstellung der Halle »Für eine menschliche Entwicklung«, in: *Luhmann/Neveling*, *Deutscher Evangelischer Kirchentag*, Hamburg 1981, S. 547–550, insb. S. 547.

195 *Karl-Werner Brand/Detlef Büsser/Dieter Rucht*, *Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der BRD*, Frankfurt am Main/New York 1986, S. 22. Vgl. zur »grundsätzliche[n] Kritik an dem staatlich-politischen Gebrauch der instrumentellen Vernunft« im christlichen Spektrum der Friedensbewegung: *Wirsching*, *Abschied vom Provisorium*, S. 93 und 428.

196 *Schmitt*, *Die Friedensbewegung in der Bundesrepublik*, S. 189.

Tradition und die Kausalanalyse der Wissenschaft »erst gemeinsam die heute nötige Form der Vernunft« ausmachen würden.¹⁹⁷ Ganz konkret fragte der Bund der Deutschen Katholischen Jugend in diesem Sinne, ob »nicht gerade Christen darauf einwirken [müssen], dass Wissenschaftler, die maßgeblich an der Entwicklung immer perfekterer Waffensysteme beteiligt sind, die ethischen und moralischen Grenzen ihres Forschens deutlicher kennen und beachten«.¹⁹⁸

Neben der Problematik der modernen Wissenschaftsgrundlagen und der Politik der »Sachzwänge«, deren Charakter sich in der sicherheitspolitischen Semantik des »Nachrüstens« niederschlug¹⁹⁹, wurde in der christlichen Friedensbewegung auch der Zusammenhang von Rüstungsproblematik, Kapitalismus und Konsumverhalten hervorgehoben. In dieser Hinsicht arbeitete auch die 1983/84 gegründete »Kampagne gegen Rüstungsexport«, die aus einer Kooperation in der christlichen Friedensbewegung hervorgegangen war.²⁰⁰ Verbunden wurde hier der Widerstand gegen globale Militarisierungstendenzen, ungerechte Welthandelsstrukturen und unvernünftige Wirtschafts- und Sozialpolitik mit einer – wie Klaus Waiditschka von »Ohne Rüstung leben« es formulierte – »Infragestellung unseres Lebensstils in der Wohlstandsgesellschaft«.²⁰¹ Berührt war damit gleichsam der Protest gegen den oft bemühten »militärisch-industriellen Komplex«, dessen technologische, bürokratische und wirtschaftliche Automatismen angeprangert wurden.²⁰²

Die Forderung nach »Gemeinsamer Sicherheit« und einem eindeutigen »Nein ohne jedes Ja« zu Massenvernichtungswaffen wurde auf alle gesellschaftlichen Teilsysteme bezogen, zumal der Frieden im Sinne der Bergpredigt auf das ganze Leben ziele und keinen Lebensbereich auslasse.²⁰³ In der Nuklearwaffenfrage wurde die unbeschränkte Pluralisierung der Rationalitätsformen von der neuen Friedensbewegung und speziell von ihrem christlichen Spektrum infrage gestellt. Wenn die Politik in Anbetracht der möglichen Zerstörung der gesamten Schöpfung ihre Entscheidungen auch weiterhin losgelöst von religiösen und ethisch-moralischen Kriterien traf, so sah man darin deutlich die

197 *Von Weizsäcker*, Glaube und wissenschaftlich-technische Welt, S. 544. Vgl. auch *ders.*, Die Wissenschaft ist noch nicht erwachsen, in: *Die ZEIT*, 10.10.1980.

198 Fragen und Dilemmata. Wege zu einer Friedenspraxis, in: BDKJ-Bundesvorstand, Schwerpunktthema »Frieden und Gerechtigkeit«, S. 21–41, hier: S. 25. Vgl. zur »kritische[n] Beschäftigung mit naturwissenschaftlich überformten Auffassungen von Mensch und Welt« auf den Evangelischen Kirchentagen zu Beginn der 1980er Jahre: *Eckhard Nagel*, Angst kann keine Antwort sein. Der Fortschritt in der technischen Welt als Herausforderung für alle, in: *Rüdiger Runge/Ellen Ueberschär* (Hrsg.), Fest des Glaubens. Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, Gütersloh 2009, S. 113–121, hier: S. 114.

199 Vgl. zur Kritik an einer Politik der »Sachzwänge« unter anderem *Reinhard Seibert*, Widerstand 1933 – 1943 – 1983, in: *ORL-Informationen* Nr. 24, Mai 1983, S. 1–2, hier: S. 1; AGDF/ASF/Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend u. a., Aufruf zur vierten bundesweiten Friedenswoche vom 6.–16. November 1983. »Friedenschaffen ohne Waffen«. Mut zum Frieden!, in: *Evangelische Jugendinformation* 33, 1983, H. 6, S. 24; *Eppler*, Christen in der Bürgergemeinde, S. 249f.; *Gerste/Hofmann*, Rüstzeit für den Herbst.

200 Vgl. Ökumenische Kampagne gegen Rüstungsexport gestartet, *epd*, 18.1., in: *JK* 45, 1984, S. 117.

201 *Klaus Waiditschka*, Ein gerechter Friede braucht keine fernen Kriege. Steigende Rüstungsexporte – eine Herausforderung an die Friedensbewegung, in: *ORL-Informationen* Nr. 29, August 1984, S. 3–4, hier: S. 3.

202 Vgl. unter anderem *Volker von Törne*, Entspannungspolitik in der Krise?, in: *Zeichen* 8, 1980, Nr. 3, S. 4; Schritte zur Abrüstung, Welche Initiativen kann die Bundesrepublik Deutschland ergreifen, S. 3, ESG-Bundesdelegiertenversammlung, Forderungen zur Abrüstungsplanung an die Bundesregierung (Rothenfelser Erklärung), 22.–26.9.1980, in: *Ansätze* 1980, Nr. 5 –1981, Nr. 1, S. 47, Pax Christi, Plattform Abrüstung und Sicherheit, S. 7.

203 Vgl. AGDF/ASF/Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend u. a., Aufruf zur vierten bundesweiten Friedenswoche; *Scharf*, Die Bergpredigt und die Politik.

Bedrohungen durch die Komplexität und Eigendynamik des Säkularisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesses, die als konstitutive Bestandteile der westlichen Moderne problematisiert wurden.

V. FAZIT

Kürzlich ist bemerkt worden, dass das Engagement der Kirchen in der Friedensdiskussion der 1980er Jahre als Versuch einer Rückkehr in die Politik gewertet werden könne.²⁰⁴ Vielleicht mag das Ziel, mit der Neuinterpretation der Bergpredigt politische Bedeutungsverluste des Christentums rückgängig zu machen, in der christlichen Friedensbewegung eine gewisse Rolle gespielt haben. Die wesentlichen Gründe für die Argumentationen der christlichen Gruppierungen und Friedensaktivisten lagen jedoch in einer neuartigen, auch gesamtgesellschaftlich wahrgenommenen Bedrohung durch das vorangeschrittene Atomzeitalter. Das Streben der christlichen Friedensinitiativen nach »Gemeinsamer Sicherheit« gehörte nicht primär zu einem planmäßigen, auf die Politik zielenden Rechristianisierungsprogramm. Vielmehr war es ein Ausdruck der Veränderung des gesellschaftlichen Sicherheitsempfindens und -bedürfnisses seit den 1970er Jahren, ja Produkt von massiven Verunsicherungen in der Bevölkerung der Bundesrepublik, die durch die traditionellen Sicherheitsversprechen des Staats nicht mehr zu überwinden waren.²⁰⁵

Diese gewandelten Sicherheitsverständnisse trafen in der Friedensbewegung auf christliche Überzeugungen und führten zu der Ansicht, dass die Gräben zwischen Bergpredigt und Sicherheitspolitik, Glaube, Moral und Vernunft sowie Gesinnung und Verantwortung einzuebnen seien. Die Erkenntnis neuartiger komplexer und globaler Gefahren verstärkte das Verständnis für die Interdependenz von Ost-West- sowie Nord-Süd-Konflikt bei gleichzeitig als notwendig erachteter Zusammenschau aller gesellschaftlichen Teilbereiche: Umfassende, gemeinsame »Sicherheit für alle« lautete eine Antwort auf die drängenden Fragen der Zeit. In dem ganzheitlichen Sinne, in dem man sowohl religiös als auch politisch argumentierte, bedeutete die Aufnahme der Konzeption »Gemeinsamer Sicherheit« einerseits eine gewisse »Sakralisierung« des säkularen Topos »Sicherheit«.²⁰⁶ Andererseits war damit auch eine Politisierung der weiten biblischen Friedensvorstellung verbunden, die sich in der Bergpredigt sowie im Begriff des »Shalom« manifestierte. Mit dem Ansatz einer »Gemeinsamen Sicherheit« sah man die Möglichkeit, – wie es in einem Pax-Christi-Dokument hieß – den Sicherheitsbegriff »aus militärischer Engführung« zu befreien und »in die Nähe des christlichen Friedensbegriffes« zu stellen.²⁰⁷

204 Vgl. *Helke Stadtland*, »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, in: *dies.*, »Friede auf Erden«, S. 21–54, hier: S. 44, unter Berufung auf *Katharina Kunter*, »... dass die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muss«. Protestantische Kontroversen zur europäischen Entspannungspolitik in den beiden deutschen Staaten, in den Niederlanden und im Ökumenischen Rat der Kirchen, in: *ebd.*, S. 275–290, hier: S. 278.

205 Vgl. *Conze*, Modernitätsskepsis, S. 220.

206 Zur »Sakralisierung säkularer Topoi« vgl. *Stadtland*, »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, S. 51, sowie zur »Sakralisierung von Politik« und zur »Politisierung von Religion« in den britischen und westdeutschen Protesten gegen Atomwaffen zwischen Ende der 1950er und Anfang der 1980er insgesamt *Nehring*, Sicherheitstherapien, S. 250–254.

207 *Christian Wilhelm*, Sicherheit in unserer Zeit, Anlage zum Bericht der Kommission »Abrüstung und Sicherheit« auf der Pax-Christi-Delegiertenversammlung 1983, BDA, Ala Pax Christi, Ordner 76, S. 8. Dieser Text wurde der Delegiertenversammlung 1984 fast unverändert vorgelegt; Pax Christi (Hrsg.), *Abrüstung. Argumente, Ansätze, Wege*, Frankfurt am Main 1985, S. 47–57.

Die Stärke und Mobilisierungskraft der Friedensbewegung lassen sich aus historischer Perspektive nur erklären, wenn sie vor dem Hintergrund der allgemeinen gesellschaftlichen und sozialkulturellen Entwicklungen seit den 1970er Jahren analysiert werden.²⁰⁸ In den Sicherheitskonzepten der christlichen Friedensinitiativen manifestierte sich nicht nur eine Absage an das System nuklearer Abschreckung, sondern auch ein Konflikt um die moderne und säkulare Fortschrittszivilisation, deren Eigengesetzlichkeiten und Grundannahmen als zunehmend gefährlich wahrgenommen wurden. Die radikale Infragestellung der Sicherheitspolitik evozierte eine grundsätzliche Kritik an den Ambivalenzen der Moderne. Einer ihrer integralen Bestandteile war die als fatal empfundene Loslösung politischen Denkens und Handelns von religiösen Glaubens- und Zielvorstellungen und damit die Säkularisierung der institutionalisierten Politik, die im nuklearen Zeitalter auch über die ›letzten Dinge‹ autark entscheiden konnte.

Mit ihrer katalytischen Funktion in der neuen Friedensbewegung haben die christlichen Friedensinitiativen um 1980 dazu beigetragen, die weitgehend für abgeschlossen gehaltene Debatte über das Verhältnis von Glauben und Politik in der »reflexiven Moderne« neu zu entfachen. Das Spezifische ihres Protests bestand in der Beantwortung der Frage nach den Massenvernichtungsmitteln mit dem Konzept der »Gemeinsamen Sicherheit« aus dem Geist der Bergpredigt. Diese Antwort entfaltete mobilisierende Wirkung und fügte sich in die Protestlandschaft jener Jahre ein. Die Arbeit der christlichen Gruppen führte zwar weder zu einer Verhinderung der Raketenstationierung in Westeuropa noch zu der gewünschten »Politik der Bergpredigt« auf Regierungsebene. Aber allein der Umstand, dass sich die bundesrepublikanische Gesellschaft intensiv mit der Bedeutung von Religion für politisches Handeln auseinandersetzte und große Teile der Bevölkerung ein Problembewusstsein für die fortschreitende Säkularisierung entwickelten, ist als Erfolg der christlichen Friedensbewegung zu werten.

208 Vgl. *Conze*, *Modernitätsskepsis*, S. 238.