

Friedens-Räume

Neue Wege interkultureller Friedenstheologien¹

Margit Eckholt

1. Friedenstheologien in Zeiten der Migration – die verwundbaren und fragilen Räume der einen Welt

1.1 Friede ist „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“

„Wir Frauen wissen, daß die versammelten Konzilsväter angesichts der Todesgefahr, in der sich die Welt befindet, die furchtbare Verantwortung auf sich nehmen werden, zum Problem von Krieg und Frieden Stellung zu beziehen. Wir haben uns gefragt, wie wir als Mütter und Beschützerinnen des Lebens an dieser schicksalhaften Entscheidung teilhaben können. Aufgefordert durch die Worte Pauls VI., ‚uns in einer geistigen Mahnwache aufzurichten‘, wie durch die Bußenzyklika Johannes' XXIII. fasten und beten wir (...) zehn Tage lang und schreien zu Gott, er möge den Konzilsvätern die evangeliumsgemäßen Lösungen eingeben, die die Welt erwartet.“²

Das hat eine der großen Frauen der Friedensbewegung in Europa geschrieben, die Österreicherin Hildegard Goss-Mayr, die zusammen mit ihrem Ehemann, dem Franzosen Jean Goss und weiteren Friedensaktivisten wie Dorothy Day und Thomas Merton zur „Friedenslobby“³ auf dem II. Vatikanischen Konzil gehörten, eine Initiative, die entscheidende Impulse gegeben hat, dass bei den Debatten um die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (GS) auch das Thema Frieden aufgenommen worden ist. Die Kuba-Krise, der „kalte Krieg“, aber auch die Kriegserfahrungen der meisten Konzilsteilnehmer standen im Hintergrund. „Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu

¹ Es handelt sich um eine grundlegend bearbeitete und erweiterte Version des Vortrages auf dem 2. Deutsch-lateinamerikanischen Theologinnenkongress in Buenos Aires, 28.–31. März 2017, veröffentlicht auf spanisch: *Espacios de Paz. Nuevos caminos de teologías interculturales de la paz*, in: *Teología* 52 (2016) 115–127.

² Goss-Mayr, Hildegard, *Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung*. Mit einem Geleitwort von Franz Kardinal König. Wien – Münster 2008, 82.

³ Goss-Mayr, *Wie Feinde Freunde werden*, 81–89.

vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt (...) Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten“ (GS 92) – so einer der abschließenden Texte der Pastoralkonstitution, der die Friedensarbeit als einen Weg „ohne Gewalt“ kennzeichnet und sie grundlegt in der einen Menschheitsfamilie und dem damit verbundenen Weltgemeinwohl (vgl. *Pacem in Terris*, PT 53, 54, 69) und der Weltbürgerschaft (vgl. PT 12,75). Damit wurde der Anstoß gegeben, dass sich in der Folge des II. Vatikanischen Konzils und der bedeutenden Enzyklika von Johannes XXIII. *Pacem in Terris* (1963) ein neuer theologischer Zugang zur kirchlichen Lehre über den Frieden entfalten konnte. Der Innsbrucker Theologe Roman Siebenrock arbeitet in einem Beitrag zu den Friedensgebeten in Assisi heraus, dass die Friedenszyklika *Pacem in Terris* und die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* als „Geburtsstunde einer erneuerten politischen Theologie“⁴ bezeichnet werden können. „Darum möchte das Konzil“, so GS 77, „den wahren und hohen Begriff des Friedens klarlegen, die Unmenschlichkeit des Krieges verurteilen und mit allem Ernst einen Aufruf an alle Christen richten, mit Hilfe Christi, in dem der Friede gründet, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, um untereinander in Gerechtigkeit und Liebe den Frieden zu festigen und all das bereitzustellen, was dem Frieden dient.“

Es wird Abschied genommen von der bereits in der Antike diskutierten Theorie des „gerechten Krieges“, in das Zentrum rückt die Frage nach dem „gerechten Frieden“.⁵ Friede, so wird es Paul VI. im Anschluss an das Konzil formulieren, ist „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“⁶, und Johannes Paul II. wird dies aufgreifen:

⁴ Siebenrock, Roman A., *Pacem in Terris* – der Urimpuls Johannes XXIII. Die theologische Grundlegung der dialogischen Haltung der Kirche gegenüber allen Menschen guten Willens und ihre Vertiefung durch Paul VI., in: Siebenrock, Roman A. / Tück, Jan-Heiner (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i.Br. 2012, 53–69, 57.

⁵ Die deutschen Bischöfe, *Gerechter Friede*. 27. September 2000, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000. – Vgl. die kirchlichen Dokumente zum Frieden der Deutschen Bischofskonferenz: *Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980. – Über den „gerechten Frieden“ vgl. auch: Lienemann, Wolfgang, *Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*, Göttingen 2010; Sedmak, Clemens (Hg.), *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016.

⁶ Friedensbotschaft von Paul VI., *Jeder Mensch ist mein Bruder* 1971, zitiert nach: Nagel, Ernst Josef, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 101.

„Der Friede erwächst nicht nur aus dem Erlöschen der Kriegsherde; selbst wenn alle erloschen wären, würden unvermeidlich andere entstehen, solange Ungerechtigkeit und Unterdrückung weiter die Welt regieren. Der Friede wächst aus der Gerechtigkeit: ‚Opus iustitiae pax‘, das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein (Jes 32,17).“⁷

Die Konzilsväter haben, in der Folge einer erneuerten christlichen Soziallehre, das Grundprinzip der Gerechtigkeit in das Zentrum gestellt und den Blick auf die Situation der Menschheit im ganzen – auf den unterschiedlichen Ebenen von Wirtschaft, Politik, Kultur, aber auch Ehe und Familie – geworfen und die Bedeutung der Friedensarbeit herausgestellt. Frieden ist kein statischer Zustand, sondern ist ein stetes Werden, Werk des Menschen, Frieden wird „gebaut“, wie die vielen Projekte und Studien zum „peace-building“⁸ der Nachkonzilszeit – sei es auf die Friedensarbeit in den afrikanischen Ländern oder auf dem Balkan bezogen – herausstellen. Friede ist, so hat es das Konzil formuliert, „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“; die politische und gesellschaftliche Dimension, die im Begriff der Gerechtigkeit anklingt, wird dabei auf eine religiöse Dimension bezogen, wie es Paul VI. auch in seiner Friedensbotschaft an die UNO (4. Oktober 1965) aufgreift: „Nie mehr Krieg! Nie mehr! Es ist der Friede, der Friede, der das Geschick der Völker und der ganzen Menschheit leiten muss!“⁹ und 1971 in seiner Ansprache „Jeder Mensch ist mein Bruder“ bekräftigen wird:

„Der Friede, der wahre, menschliche Friede ist eine Frucht der Liebe (...) Der wahre Friede muß gegründet sein auf Gerechtigkeit, auf der Achtung vor der unverletzlichen Würde des Menschen, auf der Anerkennung einer unauslöschlichen und beglückenden Gleichheit unter den Menschen, auf dem Grundsatz der menschlichen Brüderlichkeit; der Achtung also und der Liebe, die man jedem Menschen schuldet, weil er ein Mensch ist.“¹⁰

⁷ Johannes Paul II., *Frieden wächst aus der Gerechtigkeit, Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 12. November 1983*, zitiert nach: Nagel, *Die Friedenslehre*, 99.

⁸ Vgl. hier z. B. Lederach, John Paul, *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington DC 1997; Helmick, Raymond / Petersen, Rodney (Hg.), *Forgiveness and Reconciliation. Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, Pennsylvania 2001.

⁹ Paul VI., *Friedensbotschaft an die UNO*, in: <https://www.domradio.de/themen/kirche-und-politik/2015-09-25/als-erster-papst-sprach-paul-vi-1965-vor-den-vereinten-nationen> (28.05.2017).

¹⁰ *Friedensbotschaft von Paul VI., Jeder Mensch ist mein Bruder 1971*, zitiert nach: Nagel, *Die Friedenslehre*, 101.

Gerechtigkeit und Liebe sind aufeinander bezogen, wie der französische Philosoph Paul Ricoeur in seiner Schrift „Amour et Justice“¹¹ herausarbeitet, und der Horizont der Liebe erschließt dem Bemühen um Gerechtigkeit einen Raum, der angesichts der immer wieder aufbrechenden Dilemmata im Blick auf die Gerechtigkeit die Suche nach dieser und damit einem menschenwürdigen Zusammenleben nicht aufgibt. Der Weg der Liebe, der für eine „Logik der Überfülle“ steht, so Paul Ricoeur, muss sich aber immer mit der Gerechtigkeit verbinden, weil diese dadurch praktisch wird und – aus der „Desorientierung“, die in der „Logik der Überfülle“ steckt – ethische Orientierungen mit gestalten kann.¹² Erst die Liebe lässt das Bemühen um Gerechtigkeit ohne Gewalt möglich werden und spannt der „Goldenen Regel“ des Miteinanders diesen weiten Horizont auf, der sich in der Feindesliebe verdichtet.¹³ Gewaltfreiheit steht im Zentrum der friedentheologischen Studien der letzten Jahre, vor allem an US-amerikanischen Forschungszentren entwickelt, in Deutschland von Egon Spiegel, Religionspädagoge an der Universität Vechta, vertieft.¹⁴ Das ist auch das Leitmotiv der Botschaft von Papst Franziskus zum Weltfriedenstag 2017. Angesichts der vielfältigen gegenwärtigen Krisenherde weiß er um die die Welt und das Herz des Menschen durchziehende Gewalt. Der Blick auf Jesus gibt Orientierung für den „Weg der Gewaltfreiheit“. „Wahre Jünger Jesu zu sein bedeutet heute, auch seinem Vorschlag der Gewaltfreiheit nachzukommen.“¹⁵ Und das bedeutet vor allem, die Gewalt zu erkennen, die der Mensch in sich trägt, und sich von der Barmherzigkeit Gottes heilen zu lassen. „So wird er selbst ein Werkzeug der Versöhnung, entsprechend dem Aufruf des heiligen Franz von Assisi: ‚Wenn ihr mit dem Mund den Frieden verkündet, so versichert euch, ob ihr ihn auch, ja noch mehr, in eurem Herzen habt!‘“¹⁶

¹¹ Ricoeur, Paul, Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice, hg. von Oswald Bayer, Tübingen 1990.

¹² Ricoeur, Liebe und Gerechtigkeit, 63.

¹³ Vgl. die Auseinandersetzung von Ricoeur mit der „Goldenen Regel“: Liebe und Gerechtigkeit, 55–63.

¹⁴ Vgl. dazu: Nagler, Michael / Spiegel, Egon (Hg.), Politik ohne Gewalt. Prinzipien, Praxis und Perspektiven der Gewaltfreiheit, Berlin – Münster 2008; Enns, Fernando / Weiße, Wolfgang (Hg.), Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen, Münster – New York 2016. – Georg Steins und Thomas Nauwerth (Universität Osnabrück) haben die friedentheologische Studie des US-amerikanischen Theologen Walter Wink auf deutsch vorgelegt; das Konzept der „Gewaltfreiheit“ steht hier im Zentrum: Wink, Walter, Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2014.

¹⁵ Papst Franziskus, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages, 1. Januar 2017, Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-pace-2017.html (28.05.2017), Nr. 3.

¹⁶ Papst Franziskus, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages.

1.2 Frieden in der Stadt und die zerstörten Städte der einen Welt

Heute, über 50 Jahre später, im Rückblick auf ein Jahrhundert, das von zwei großen Weltkriegen geprägt ist und darüber hinaus von einer Vielzahl von kleineren oder größeren lokalen Kriegen und Bürgerkriegen und von Regimen, die wie in Lateinamerika in Argentinien, Brasilien oder Chile in den 1970er Jahren Macht mit politischer Gewalt und sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Ausgrenzung verbanden, oder wie in Kolumbien von einem über 50 Jahre währenden Bürgerkrieg gezeichnet sind und heute fragile Wege des Friedens gehen, aber immer wieder erschüttert werden durch neu aufbrechende Gewalt und eine bedrohte Demokratie angesichts von Misswirtschaft und Korruption wie in Venezuela und Brasilien, und darüber hinaus mit dem Blick in die Krisenregionen des Nahen Ostens und afrikanischer Länder, sind die vor über 50 Jahren verabschiedeten Texte des II. Vatikanischen Konzils und die sich anschließenden Friedensbotschaften der Päpste von einer beeindruckenden Aktualität.

„Die Welt brennt“: Die Kriege der Welt sind immer mehr in „friedlichen“ Zonen wie Westeuropa und Deutschland präsent; mit den zigtausenden von Flüchtlingen, die die europäischen Grenzen überschritten haben und die auch in Zukunft vor den Grenzen stehen und ankommen werden, sind die Kriegsgebiete des Nahen Ostens, afrikanischer und asiatischer Länder auch im Herzen Europas präsent. Die Geschichten von Krieg, von Wunden, von Verletzungen und Tod sind ganz nah gerückt. Beeindruckend ist der oft ehrenamtliche Einsatz vieler Männer und Frauen, darunter viele junge Menschen, für die fremden Ankommenden; gleichzeitig werden aber auch rechtspopulistische Anfragen lauter, die das Schließen von Grenzen und Ziehen von Mauern einfordern. Das ist bereits in den vielen Großstädten der Welt mit ihren abgeschlossenen Wohnvierteln der Fall, gerade auch in den lateinamerikanischen Städten, die in den letzten Jahrzehnten durch Binnenmigration im Zuge von Bürgerkrieg und Gewalt wie in Kolumbien oder zunehmender Armut auf dem Land und Vertreibungspraktiken durch Großgrundbesitzer und Drogenbarone wie in Brasilien gewachsen sind. Die Grenze zwischen den USA und Mexiko ist – darauf wiesen schon lange vor der aktuellen Politik Trumps in den USA lebende lateinamerikanische Theologinnen wie die Mexikanerin María Pilar Aquino¹⁷ hin – zum Symbol für den Graben zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden ge-

¹⁷ Vgl. dazu Eckholt, Margit, „Auf den großen Flüssen des Widerstands und der Hoffnung“. María Pilar Aquino (*1956), Theologin in Mexiko und den USA, in: Meier, Johannes / Langenhorst, Annegret / Reick, Susanne (Hg.), *Mit Leidenschaft leben und glauben. Zwölf starke Frauen Lateinamerikas*, Wuppertal 2010, 195–218.

worden, ein Symbol, das auch auf die Grenzen Europas immer mehr zuzutreffen beginnt. Das Schließen von Grenzen und Ziehen von Mauern ist gegenläufig zu einer Welt „in Bewegung“ und gefährdet – kurz- oder langfristig – den Frieden in der einen Welt, in der eine Völkergemeinschaft nur dann gewährleistet ist, wenn Kommunikation und Austausch zwischen den verschiedenen Gemeinwesen und Städten ermöglicht werden.

Sicher braucht es geschützte und abgeschlossene Räume, in denen Menschen ein Miteinander ausgestalten und Leben wachsen kann. Die Ausbildung von Hochkulturen war mit dem Entstehen der Städte verbunden. Hier konnten Menschen ihr Miteinander kultivieren, Wissenschaften und Künste ausbilden, hier haben Menschen immer wieder Zuflucht gesucht, das ist das alte Ideal der Stadt, die hinter ihren Mauern für die, die in der Stadt wohnen, ein Raum der Freiheit und des Friedens gewesen ist und in der sich die Regeln eines „guten Lebens“ ausgestaltet haben. Die Tore der Städte des europäischen Mittelalters und der freien Reichsstädte standen aber immer offen für Austausch von Menschen und Waren und haben auch den Fremden Gastrecht gewährt. Die Entstehung des modernen Freiheitsgedankens ist ohne den Geist der Freiheit, das Miteinander in Frieden und die Kreativität und Lebendigkeit der europäischen Städte nicht zu verstehen.¹⁸

„Das Wort Friede“, so hat Martin Heidegger in seinem Text „Bauen Wohnen Denken“ formuliert, in dem er in den Zusammenhang von Sprache und Frieden einführt, „meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor (...) d. h. geschont.“¹⁹ Friede hat mit dem Wohnen zu tun, und im Altsächsischen und Gotischen bedeutet *wuon* bzw. *wunian* wie das Bauen ein Bleiben und Sich-Aufhalten. Bauen und Wohnen gehören zusammen, und genau daraus erwachsen die Kulturleistungen des Menschen, das *colere*, das als Bauen und Anbauen ein Hegen und Pflegen, kein Herstellen ist. Diese Bedeutung des Bauens im Sinne des Wohnens ging in der Geschichte aber verloren, wie der Philosoph Manfred Negele aufzeigt. Mit dem Bauen wird heute das Errichten von Gebäuden verbunden. Damit geht aber auch das verloren, was ursprünglicher Sinn der Städte gewesen ist. Der von Menschen gestaltete Raum der Städte – im Sinn des Bauens und Wohnens – ist eine der großen Kultur-

¹⁸ Vgl. zur Geschichte der Stadt im Mittelalter z. B. Isenmann, Eberhard, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtr Regiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Tübingen 1988.

¹⁹ Heidegger, Martin, Bauen Wohnen Denken, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 149, zitiert nach: Negele, Manfred, Friede – ein Sprachproblem?, in: Sedlmeier, Franz / Hausmanninger, Thomas (Hg.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens.* Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz, Augsburg 2004, 174–192, 185.

leistungen. Im Althochdeutschen bedeutet *buan* „wohnen, bleiben, sich aufhalten“²⁰, und „wohnen“, das gotische Wort *wunian*, hat genau den Sinn: „zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben“²¹. Freiheit und Friede gehören zusammen, so Martin Heidegger, und *fry* heißt, „bewahrt – vor (...) d. h. geschont“. „Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum Voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas Eigenes in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden.“²² In diesem Sinn zu bauen und zu wohnen, bedeutet letztlich, Mensch sein zu können. Im Wohnen beruht also das Menschsein, so Heidegger, „und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde“²³.

In den eschatologischen Friedensvisionen, die der Prophet Jesaja formuliert hat, ist in einer ähnlichen Weise vom „Bauen“ die Rede: „Deine Leute bauen die uralten Trümmerstätten wieder auf, / die Grundmauern aus der Zeit vergangener Generationen stellst du wieder her.“ (Jes 58,12) Das Volk Israel wird von Gott zum „Maurer“ berufen, „der die Risse ausbessert“, „der die Ruinen wieder bewohnbar macht“ (Jes 58,12). In den Städten ist „gutes Leben“ möglich, sie können aber auch zum „Babylon“ werden, in dem Menschen genau dieses „gute Leben“ pervertieren, mit der Konsequenz, dass Städte gegeneinander Krieg führen und Mauern zum Einsturz gebracht werden. Die Vision des „neuen Jerusalem“ (vgl. Offb 21) steht dann für die Stadt, in der Gott den Schöpfungsraum des Menschen wiederherstellt, eine Stadt, deren Schönheit die Völker anzieht und in der sie in ein Miteinander finden, das Gott die Ehre gibt und Leben und Frieden bedeutet für die, die in ihr wohnen.

Mit dem Blick in die Welt, in Städte wie Aleppo, die seit Jahrtausenden einen Raum des „Wohnens“ geboten haben und nun zerschossen werden, oder auch mit dem Blick in Mega-Cities wie Mexiko-Stadt, in denen Mauern hochgezogen werden zwischen Vierteln von Armen und Reichen, von Fremden und Einheimischen, mit dem Blick auf die Städte „in Bewegung“, die weniger Wohnorte als Suchorte sind – Menschen auf der Flucht, auf der Suche nach Arbeit, nach Bildung, nach Bleibe, nach Freundschaft und Liebe –, wird das Symbol der Stadt als Ort der Kultivierung und des Friedens auf den Kopf gestellt: Der Mensch zerstört selbst die Wohn-Städte und vertreibt andere oder wird vertrieben aus den Stadt-Räumen, „Räumen des Friedens“, die Schutz geboten haben und Orte „guten Lebens“ bedeuteten. Wie ist es darum heute möglich, in einer Welt, die „brennt“, in einer „Welt in Bewe-

²⁰ Negele, Friede, 184.

²¹ Heidegger, Bauen Wohnen Denken, 149, zitiert nach: Negele, Friede, 185.

²² Heidegger, Bauen Wohnen Denken, 149, zitiert nach: Negele, Friede, 185.

²³ Heidegger, Bauen Wohnen Denken, 149, zitiert nach: Negele, Friede, 185.

„Wohnens“ und „Bauens“ entzieht, von „Frieden“ zu sprechen? Ist Frieden nicht nur ein „leeres Wort“?²⁴

2. Wege einer Friedenstheologie in einer „Welt in Bewegung“ – Fundamentaltheologische Grundlagen

2.1 Das Raumparadigma erschließen und Landkarten des Friedens zeichnen

Wenn Frieden mit dem Bauen und Wohnen zu tun hat, mit der Erschließung von Räumen, in denen „gutes Leben“ möglich ist, so wird es für ein theologisches Arbeiten, das sich in den Dienst des Friedens stellt, von Bedeutung sein, sich in das in den letzten Jahren vor allem in Kultur- und Sozialwissenschaften aufgegriffene Raum-Paradigma einzuschreiben.²⁵ In der westlichen katholischen (systematischen) Theologie ist dies noch kaum in den Blick genommen worden. Die katholische Theologie im 20. Jahrhundert hat sich im Zeichen der „Geschichte“ erneuert. Der Dominikaner Marie-Dominique Chenu hat mit „Une école de théologie: le Saulchoir“ (1937) das Grundlagenwerk einer geschichtlich orientierten und das Paradigma der Zeit ernst nehmenden Theologie geschrieben, das dann den Weg der Erneuerung für Theologie und Kirche bereitet.²⁶ Die Generation der (Nach-) Konzilstheologen hat wissenschaftliche Grundlagen für ein geschichtliches Denken in der Theologie gelegt.²⁷ Nicht im Blick war jedoch das Raum-

²⁴ Angesichts der Fülle an Literatur zum Begriff „Frieden“ sei hier nur auf folgende Werke verwiesen: Senghaas, Dieter (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt a.M. 1995; Senghaas, Dieter (Hg.), *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt a.M. 2004.

²⁵ Vgl. zum Raumparadigma: Günzel, Stephan, *Spatial Turn – Topographical Turn – Topological Turn. Über die Unterschiede zwischen Raumparadigmen*, in: Döring, Jörg / Thielmann, Tristan (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2009, 219–237; Günzel, Stephan (Hg.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2010; Roskamm, Niko, *Dichte. Eine transdisziplinäre Dekonstruktion. Diskurse zu Stadt und Raum*, Bielefeld 2011; vgl. dazu Eckholt, Margit, „Cartes de compassion“ – im interkulturellen Dialog „Räume des Friedens“ erschließen, in: Kaupp, Angela (Hg.), *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, Ostfildern 2016, 53–64.

²⁶ Chenu, Marie-Dominique, *Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua*, Paris 1985; vgl. dazu: Bauer, Christian, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir*, 2 Bde., Münster 2010.

²⁷ Vgl. z. B. Walter Kasper und Peter Hünermann in ihren Interpretationen von theologischen Ansätzen des 19. Jahrhunderts: Kasper, Walter, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Gesammelte Schriften Bd. 2,

Paradigma, obwohl das „Ereignis“ des Konzils die Kirche in neuen Räumen sehen lernt. In fundamental-ekklesiologischer Perspektive orientiert sich die Selbstbestimmung von Kirche an dem großen Raum Gottes, dem Ereignis seiner Welt und Geschichte freisetzenden Liebe, und in missionstheologischer Hinsicht wird mit dem Perspektivenwechsel von der West- zur Weltkirche über das neue Wahr- und Ernstnehmen der Fragen, Wünsche und Sorgen der Kirchen des Südens ein neues Raum-Denken möglich. „Lokale Theologien“ – um die Formulierung von Robert Schreiter²⁸ aufzugreifen – haben sich in den Ländern des Südens ausgebildet, die unmittelbar nach dem Konzil in den lateinamerikanischen Befreiungstheologien einen ersten Ausdruck gefunden haben und auch als afrikanische oder asiatische Theologien sichtbar werden. Sie verorten theologisches Arbeiten angesichts der Herausforderungen der kulturellen, ökonomischen, sozialen und religiösen Kontexte der verschiedenen Weltregionen neu. Die lokalen Theologien schreiben sich in das geschichtliche Paradigma theologischer Methodik ein, entfalten es unter Bezugnahme auf die Kategorie des Raums.

„Der Raum“, so der indische Theologe Felix Wilfred, „war eine Wiederentdeckung kontextueller Theologien und ist eine Hauptquelle theologischer Kreativität in Asien gewesen. Räumlichkeit ist die Matrix der Kultur und Zivilisation, ihrer Denk- und Handlungsweisen. Von einem epistemologischen Standpunkt ergibt sich die Bedeutung des Kontexts aus der Tatsache, dass unsere Gedanken sich aus der Erfahrung nähren. Es ist der Raum, auf der basalen Ebene, wo die Sinne in Berührung mit der Realität kommen, das menschliche Bewusstsein stimulieren und Ideen generieren. Der Raum ist zudem unlösbar mit der Kultur verbunden – der natürlichen und sozialen Umgebung, in der Menschen leben. Jede Theologie, die Räumlichkeit ignoriert, wird nicht nur unvollständig bleiben, sondern auch zu einer Verzerrung der Wahrheit werden.“²⁹

Freiburg i.Br. 2010; ders., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; Hünermann, Peter, *Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis*, in: Böhnke, Michael (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 109–135; ders., *Geschichte versus Heilsgeschichte*, in: *Theologie und Glaube* 90 (2000) 167–180; ders., *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. *Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg i.Br. 1967.

²⁸ Schreiter, Robert, *Constructing local theologies*, New York 1985; ders., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a.M. 1997.

²⁹ Wilfred, Felix, *Asiatische Wege zur Katholizität. Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext*, in: Ozankom, Claude (Hg.), *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011, 95–108, 96 f.

Mit dieser Entdeckung des Raumes gehen neue interdisziplinäre Vernetzungen einher, die Sozialanalyse, das Gespräch mit Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, die Kulturanalyse und damit verbunden eine Auseinandersetzung mit den Religionswissenschaften und ein neues Gespräch mit den die verschiedenen Räume prägenden religiösen Traditionen.

In dieser neuen Dynamik der pluralen Verortung von Lebensräumen verankert sich die feministische Theologie. Was sie dabei besonders auszeichnet, ist, dass sie die konkreten, in verschiedene Räume sich einschreibenden Alltagspraktiken von Frauen in den Blick nimmt und die Ausgrenzung und fehlende Partizipation von Frauen am sozialen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Leben aufdeckt. Mit dem neuen Bewusstsein der je konkreten Verortung von Glaubenspraktiken geht dabei die Entstehung einer Pluralität kirchlicher Sozialformen überein, die das gegenwärtige Spannungsfeld kirchlicher Praxis charakterisieren.

Die „Welt in Bewegung“ bringt auch diese Verortungen in Bewegung; die *local theologies* sehen die Prozesse der Inkulturation eingebunden in vielfältige interkulturelle Beziehungen. So ist es in der lateinamerikanischen feministischen Theologie und der *latino-theology* in den USA in den letzten Jahren z. B. zu einem Aufmerken auf Grenzen, auf Zwischenräume, auf Orte und vor allem „Nicht-Orte“ der globalen Welt gekommen. Migrantinnen bewegen sich in und zwischen verschiedenen Räumen, es bilden sich „Zwischen-Räume“ aus, die bei aller Erfahrung von Gewalt und Ausschluss auch zu einem neuen *empowerment* beitragen können.³⁰ Diese komplexen Dynamiken von Interkulturalität und Transkulturalität verändern die *local theologies* der Nachkonzilszeit. Das wird gerade in postkolonialen theologischen Ansätzen in den Blick genommen; hier wird das Leben in und zwischen verschiedenen Räumen, die „Hybridität“, als „Strategie des Widerstandes“³¹ charakterisiert. „Der postkoloniale Feminismus“, so die afrikanische Exegetin Musa Duba, „konzentriert sich darauf, wie Frauen mit verschiedenem Hintergrund neben ihren eigenen indigenen patriarchalen Systemen vom Kolonialismus beeinträchtigt wurden und werden, und wie die Frauen der Zwei-Drittel-Welt sich ihre Wege durch verschiedene postkoloniale Bedingungen bahnen können.“³² Das Aufmerken auf das Raum-

³⁰ Vgl. z. B. Deutscher Frauenrat, Frauen auf der Flucht. Geschlechtsspezifische Aspekte in der Flüchtlings- und Asylpolitik, in: https://www.frauenrat.de/fileadmin/user_upload/infopool/informationen/dateien/2015-4/Frauen_auf_der_Flucht-29Sep15_final.pdf (28.05.2017).

³¹ Duba, Musa W., Postkolonialität, Feministische Räume und Religion, in: Nehring, Andreas / Tielech, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013, 91–111, 111.

³² Duba, Postkolonialität, 111.

Paradigma in einer „Welt in Bewegung“ wird zur Erarbeitung einer neuen interkulturellen Theologie führen, von Theologien zu „vier oder mehr Händen“, die aus dem lebendigen Gespräch verschiedener Standorte in den eigenen und fremden Räumen der einen Welt erwachsen.

2.2 Interkulturelle Friedens-Räume bereiten in Zeiten der Migration

Die Zusammenarbeit von lateinamerikanischen und deutschen Theologinnen im Projekt der „Friedens-Räume“ ist in genau diese neuen Dynamiken der Welt eingebettet. Es ist nicht anders möglich als „lokal“ Theologie zu treiben, aber in einer Welt der sich kreuzenden, sich abgrenzenden, sich öffnenden und schließenden Räume sind diese lokalen Theologien von komplexen interkulturellen Dynamiken geprägt. So kann auch die Suche nach einer neuen Friedenstheologie nur ein gemeinsamer Weg sein. Darin wird konkret, dass Friede nicht ein „Zustand“ ist, sondern ein „Prozess“; Friede muss je „neu gestiftet werden“³³, indem die verschiedenen Verortungen in der Welt auf einer gemeinsamen Landkarte markiert werden, und so gemeinsam Landkarten des Friedens gezeichnet werden. Das sind – um eine Formulierung des französischen Jesuiten Michel de Certeau leicht abzuwandeln – *cartes de compassion*³⁴, Landkarten des Mit-Leidens und der Mit-Leidenschaft, die aus der Hoffnung erwachsen, dass sich trotz aller bleibenden „Fraglichkeit des menschlichen Friedens“³⁵ auf diesen Karten die unterschiedlichen Verortungen zu einem neuen friedentheologischen Mosaik zusammen setzen.

Die Suche nach einer interkulturellen Friedenstheologie im Gespräch deutscher und lateinamerikanischer Theologinnen schreibt sich ein in den Horizont der „Welt in Bewegung“, der Geschichten von Migration, von Menschen auf der Flucht, der „liquiden Räume“, dem Überkreuzen und Aufeinanderprallen von Geschichten der Fremde und der Heimat, und dem

³³ Schmidt-Leukel, Perry u. a., Art. Frieden, in: RGG⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, 359–366, 365.

³⁴ In den Sozial- und Kulturwissenschaften hat das Raum-Paradigma in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen; Michel de Certeau greift den Begriff der „Landkarte“ auf und spricht davon, dass mystische Texte eine „mystische Geografie“ entwerfen. Er bezieht sich in „GlaubensSchwachheit“ auf die *cartes de tendre*, die der Roman „Clélie“ von Madeleine de Scudéry im 17. Jahrhundert entworfen hat; de Certeau, Michel, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009 (französische Ausgabe: *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard*, Paris 1987), I. Eine Tradition lesen: Der Mensch im Gebet, ein Baum aus Gesten, 33–40, 40.

³⁵ Welte, Bernhard, Über die Fraglichkeit des menschlichen Friedens und über die Verheißung des göttlichen Friedens, in: Loebel, Hansgeorg (Hg.), *Vom Frieden*, Hannover 1967, 163–179, 213.

Hineinwachsen in eine neue Weltgesellschaft. Das bedeutet, dass die Welt in ihrer Faszination und Größe, aber auch mit all' ihrer Gewalt und ihren Wunden auf der Nordhalbkugel und in den westlichen Gesellschaften auf eine höchst intensive Weise präsent wird. In der einen Welt hat die Aufteilung in Nord und Süd, Ost und West nicht mehr den Sinn, wie sie es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte. In einer lokalen Beratungsstelle der Caritas für Flüchtlinge verdichten sich die Herausforderungen der globalen Welt. Die Verwundbarkeit, Gewalt und Fragilität der Lebensgeschichten von Frauen aus den Ländern des Südens, in deren Dienst sich argentinische Theologinnen des Netzwerkes *Teologanda* stellen, reichen hinein in die Lebensgeschichten und das theologische Arbeiten deutscher Theologinnen. Die Geschichten der anderen, der „Fremden“, können nicht fern gehalten werden, und wenn, dann nur mit der Gewalt der Grenze, der Stacheldrahtzäune, die Felder und Wälder der europäischen Grenzländer zu durchziehen beginnen und wie in den Ländern des Südens auch vor den europäischen Städten nicht halt machen. Werden Mauern gezogen, bleiben Tore nicht offen und Grenzen nicht durchlässig, wird dies zur Fragmentierung sozialer Beziehungen und zur Desintegration der Gemeinschaften führen und so den Frieden der Städte bedrohen.

Die „Welt in Bewegung“ hält der Nordhalbkugel und den westlichen Gesellschaften den Spiegel der „Fraglichkeit des menschlichen Friedens“ auf neue Weise vor Augen und stellt Theologinnen des Nordens vor die Aufgaben, gemeinsam mit Theologinnen des Südens, in vielfältigen interkulturellen Dynamiken, Spuren einer Friedenstheologie auszulegen. Der Beitrag einer solchen interkulturellen Friedenstheologie ist notwendig wie selten zuvor. Es gibt in den westlichen Gesellschaften, aber auch den immer säkularer werdenden lateinamerikanischen Ländern – das wird auch in den Friedensprozessen in Kolumbien oder Mittelamerika deutlich – ein beeindruckendes „Organisationswissen um Friedensarbeit, Friedenserziehung und Friedensethik“³⁶; verschiedenste Frauenfriedensnetzwerke sind entstanden, aber es fehlt vor allem in den westlichen säkularen Gesellschaften die „Reflexion auf das zugehörige Deutungswissen“, vor allem in Gestalt religiöser „Legitimationsressourcen“ der Friedensarbeit.

Gerade diese Ressourcen sichtbar und auf neue Weise lebendig zu machen, ist von entscheidender Bedeutung in Zeiten, in denen Religion – wie in den letzten beiden Jahrzehnten – auf neue Weise in der Öffentlichkeit präsent wird und hier immer mehr auch mit Gewalt und Unfrieden in Verbindung gebracht wird. Die friedensstiftende Arbeit der Religionen, ihr

³⁶ Riedl, Gerda, *Via pacis. Erkundungsgänge durch unerschlossene Sinnbezirke christlicher Friedenstheologie*, in: Sedlmeier / Hausmanninger (Hg.), *Inquire pacem*, 211–233, 212.

Beitrag zu einer „aktiven Gewaltfreiheit“, von der Papst Franziskus in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 spricht, muss neue Stimme erhalten, und dazu gehört auch die Stimme der Frauen. Auf eine besondere – ästhetische – Weise wird dies im Video des Frauen-Friedensmarsches in Israel-Palästina deutlich. Die israelische Frauenorganisation *Women Wage Peace* (Frauen wagen Frieden) hat im Oktober 2016 diesen Friedensmarsch organisiert, dem sich etwa 25.000 Frauen verschiedenster Religionen und Kulturen angeschlossen haben. Die israelische Sängerin Yael Deckelbaum singt hier das Lied „Prayer of the Mothers“³⁷, zusammen mit Frauen und Müttern aller Religionen. Immer mehr Frauen schließen sich dem Marsch an, der von der Wüste in die Friedens-Stadt Jerusalem führt. Es sind Frauen, die sich für den Frieden einsetzen, die Brücken bauen wollen, die ihre Stimme einbringen wollen, die nicht zusehen wollen, wenn Menschen um das Leben gebracht werden, wenn Kinder keine Zukunft haben. Der Friedensmarsch ist Symbol für einen wirkkraftigen Friedens-Raum von Frauen, der auch über den Moment des Marsches hinaus Bedeutung hat.

3. Frieden aus dem Gottesraum und in den Menschenräumen – Dogmatisch-theologische Entfaltung

3.1 Der „Friedensfürst“ und die Erneuerung des Schöpfungsraumes

Eine interkulturelle Friedenstheologie wird nicht nur auf eine Praxis und ein politisches Engagement im Dienst des Friedens reflektieren, sondern sie hält damit gerade „das Evangelium Jesu Christi und die wahre Gotteserkenntnis in der Geschichte gegenwärtig“; ein „politisches Engagement in der Orientierung an der Würde der menschlichen Person“, so der Innsbrucker Theologe Roman Siebenrock in seinen Ausführungen zum Friedensgebet in Assisi, ist immer auch „integraler Bestandteil des Gotteszeugnisses“³⁸. Der christliche Frieden, der sich orientiert an dem Evangelium, das Jesus Christus ist, ist, so hat Paulus es im Brief an die Galater formuliert, „Frucht des Geistes und Zeichen der göttlichen Gegenwart in der Welt“ (Gal 5,22).

In den Texten des Neuen Testaments ist die christliche Glaubensüberzeugung formuliert, dass in Jesus von Nazareth, dem Christus, der „Friedensfürst“, wie er in der Prophetie des Jesaja angekündigt ist, Wohnstatt unter den Menschen genommen hat. „Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Die Herrschaft liegt auf seiner Schulter; man nennt

³⁷ Online: <https://www.youtube.com/watch?v=YyFM-pWdqrY> (29.08.2017).

³⁸ Siebenrock, *Pacem in Terris*, 58.

ihn: Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens.“ (Jes 9,5) Das ist nicht der „Friedensfürst“ einer *Pax Romana*, ein Titel, mit dem sich die römischen Kaiser, gerade auch ein Augustus, schmückten, sondern ein „Fürst des Friedens“, der aus der Zukunft Gottes die Menschenräume auf diesen eschatologischen Frieden hin öffnet. Christliche Glaubensüberzeugung ist, dass Jesus Christus selbst der „Friede“ ist (vgl. Eph 4,3), dass in der Auferstehung des Mensch gewordenen Gottessohnes die trennenden Mauern in der Menschheit niedergerissen worden sind und ein neues gemeinsames Haus des Lebens gebaut worden ist, für die Nahen und Fernen, für Juden und Griechen, für das Haus Israel und die Völker der Erde: „Er kam und verkündete den Frieden: euch, den Fernen, und uns, den Nahen. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater“ (Eph 2,17.18). Der Glaube an diesen „Friedensfürsten“ schreibt sich ein in die kosmischen und eschatologischen Visionen des biblischen *Schalom* und den Glauben an den Gott Israels, der das Volk begleitet, so dass es „die Ruinen wieder bewohnbar“ machen kann (Jes 58,12).³⁹ Dieser „Friedensfürst“ ist der, der in der Ohnmacht des Kindes in der Krippe erschienen ist und damit die Macht der Welt „entmachtet“ hat. Er hat selbst das Schicksal der Heimatlosigkeit und der Vertreibung geteilt, er hatte keinen Ort, wo er „sein Haupt hinlegen konnte“ (Lk 9,58), kein Haus, das ihm Wohnung bieten konnte. Er kam in die Welt, die Seinen haben ihn nicht angenommen (vgl. Joh 1,1–18); und doch wird genau der, dem diese Wohnstatt verweigert wird, der an das Kreuz geschlagen wird, dessen Körper gebrochen wird, zu dem, in dessen gebrochenen und von Gott verwandelten und geheilten Körper der Raum und die Verheißung einer erneuerten Schöpfung gründen.

Paulus hat im Kolosserbrief (Kol 1,12 ff) diesen Glauben in ein beeindruckendes Bekenntnis gefasst, das Ausdruck der eschatologischen, die Schöpfung bekräftigenden und erneuernden Bedeutung des Christuserignisses ist:

„Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind. Er hat uns der Macht der Finsternis

³⁹ Vgl. dazu auch: Kamphaus, Franz, *Die Eine Welt – im Widerstreit*, in: Senghaas, Dieter (Hg.), *Frieden machen*, Frankfurt a.M. 1997, 281–291. Bischof Kamphaus weist darauf hin, dass mit Jesus Christus alle Mauern zwischen Menschen, egal welcher Herkunft, niedergerissen worden sind: „Wer an den einen Gott glaubt, kann den Ursprung der Menschheit auch nur auf eine Wurzel zurückführen: Alle Menschen, gleich welchen Stammes, welcher Rasse, welcher Nation oder Hautfarbe, sind Schwestern und Brüder.“ (286) Auf den Zusammenhang von säkularem und religiösem Friedensbegriff geht ein: Kinkelbur, Dieter, *Theologie und Friedensforschung. Eine Analyse theologischer Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung im 20. Jahrhundert*, Münster – New York 1995.

entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes. Durch ihn haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“ (Kol 1,12 ff)

In dieser Glaubensüberzeugung gründet das trinitarische Glaubensbekenntnis als Bestätigung und Vertiefung des Glaubens des Volkes Israel an Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, ein Gott an der Seite des Volkes als Befreier und Richter, als der, der sich auch in der Zukunft als der Barmherzige erweisen wird. Wenn Jesus von Nazareth Gott, den Vater und Schöpfer, in seinem Leben auf neue Weise erschließt, so bestätigt sich hier auf eine neue, radikale Weise die Barmherzigkeit des Gottes Israels. Jesu Existenz ist in allem Proexistenz: In ihm wird die vorbehaltlose Zuwendung Gottes zu den Menschen, vor allem zu den Sündern ausgedrückt. Das Ereignis von Tod und Auferstehung bekräftigt und bewahrheitet die Vorbehaltlosigkeit dieser Zuwendung. In Jesus, der als der Christus geglaubt wird, wird für alle, die an ihn glauben, eine Gemeinschaft des Lebens mit Gott – Liebe und Hingabe, umfassende Versöhnung aller Gebrochenheiten –, eröffnet. Genau die Qualität dieser Liebe – als Ganz-Hingabe für den Menschen und die Welt – wird zu dem Kriterium christlicher Glaubensüberzeugung. Das Vertrauen in den Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, alles Sichtbare und Unsichtbare, wird bekräftigt in der Neuschöpfung, die sich in Jesus Christus ereignet hat. Das ist theologischer Gehalt der biblischen Aussage, dass Jesus Christus der „Friede“ ist; der biblische *Schalom* wird bestätigt, Schöpfungs- und Auferstehungsmorgen begegnen sich in diesem Frieden, der die Verheißung einer Zukunft ist, die im Bereiten und Bauen des Friedens in der Geschichte gegenwärtig wird.

3.2 Anteil erhalten am „Raum der Gnade“

Der „Friedensfürst“ ist in eine Welt gekommen, deren Friedenszeit unter Augustus von Macht und Gewalt geprägt war. Seine Ohnmacht – sein Weg einer Liebe, die ihre verdichtete Form in der Feindesliebe erreicht hat – hat

die Mächte der Welt entmachtet und denen ein „Wohnen“ ermöglicht, die an den Rand gedrängt werden, den Armen und Schwachen, den Ausgegrenzten der Gesellschaft. Menschen in seiner Nachfolge – wie ein Franziskus oder eine Madeleine Delbr el – haben immer wieder dazu beigetragen, dass Räume des Friedens entstehen können, dass trotz Zerstörung und Gewalt Leben möglich wird. In der Fragilität, Verwundbarkeit und Heimatlosigkeit der Welt sind Menschen immer wieder zu „Maurern“ geworden, die die „Risse ausbessern“ und in den „Trümmerhaufen“ ein neues „Wohnen“ möglich machen. Heidegger hat in seinem Vortrag „Bauen Wohnen Denken“ das „Wesen des Bauens“ als „Wohnenlassen“ bezeichnet. „Der Wesensvollzug des Bauens ist das Errichten von Orten durch das Fügen ihrer Räume. Nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen (...) Das Wohnen ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind.“⁴⁰ Und genau das bedeutet dann „Frieden“. Wohnen „bedeutet Menschsein. Dies ist zum einen Teil gegeben, zum anderen Teil vom Menschen selbst zu vollbringen. Es vollbringen bedeutet zu ‚bauen‘, Räume zu schaffen, in denen das Menschsein sich entfalten kann“⁴¹. Christen und Christinnen glauben, dass Gott in Jesus Christus Wohnung unter den Menschen genommen hat, dass er in der Heimatlosigkeit des Menschensohnes die „Wohnungsnot“ des Menschen geheilt und „Frieden“ gestiftet hat und auch heute mit den Menschen in seinen Spuren in einer „Welt in Bewegung“ Frieden stiftet.

Dieser Friedensdienst bereitet „Räume der Gnade“ und ist darin – angesichts der Spannungen und Verwundungen in der Welt und im Herzen des Menschen – vor allem Dienst der Versöhnung.⁴² Der „Friedensfürst“ Jesus Christus hat in seinem Leben, Sterben und Auferstehen einen Raum der Gnade eröffnet, und mit der Sendung des Geistes (Apg 2, 1–47) ist verbunden, dass Menschen in seinen Spuren Anteil am Vater und seiner Liebe erhalten, als Vers hnte leben, so selbst Versöhnung leben und zu Kindern Gottes und damit Friedensstiftern werden können. Papst Franziskus hat genau dies in der Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2017 ausgedrückt und die „Ohnmacht“ des Friedensfürsten Jesus Christus mit dem Verweis auf die „aktive Gewaltfreiheit“ in das Zentrum gestellt:

⁴⁰ Heidegger, Bauen Wohnen Denken, 160 f., zitiert nach: Negele, Friede, 187.

⁴¹ Negele, Friede, 187.

⁴² Auf die umfängliche Literatur zu dieser Frage kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Exemplarisch sei nur die Studie von Stefanie van de Loo zitiert: *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Stuttgart 2009; für den argentinischen Kontext ist diese Perspektive in der Arbeit von Mat as Omar Ruz rezipiert worden: *Die argentinische Bischofskonferenz und das Drama der nationalen Versöhnung. Geschichte und theologische Würdigung eines ambivalenten Vorschlages*, Wiesbaden 2016.

„Der Aufbau des Friedens durch die aktive Gewaltfreiheit ist ein notwendiges Element und entspricht den ständigen Bemühungen der Kirche, die Anwendung von Gewalt zu begrenzen durch moralische Normen, durch ihre Teilnahme an den Arbeiten der internationalen Einrichtungen und durch den kompetenten Beitrag vieler Christen zur Ausarbeitung der Gesetzgebung auf allen Ebenen. Jesus selbst bietet uns ein ‚Handbuch‘ dieser Strategie zum Aufbau des Friedens in der sogenannten Bergpredigt an. Die acht Seligpreisungen (vgl. Mt 5,3–10) skizzieren das Profil des Menschen, den wir als glücklich, gut und authentisch bezeichnen können. Selig, die keine Gewalt anwenden – sagt Jesus –, selig die Barmherzigen, die Friedensstifter, selig, die ein reines Herz haben, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Das ist auch ein Programm und eine Herausforderung für die politischen und religiösen Leader (...).“⁴³

3.3 Interkulturelle Friedenstheologie und öffentlicher Diskurs

Gerade angesichts des Wegbrechens eines „religiösen Orientierungswissens“ in Kontexten der Friedensarbeit im öffentlichen Raum ist es von Bedeutung, dass Christen und Christinnen in die öffentlichen Diskurse einbringen, wie sich „Räume des Friedens“ im Angesicht von Heimatlosigkeit, Gewalt und Verwundbarkeit öffnen können und dass sie erwachsen aus dem Vertrauen, dass die Macht der Welt in der Ohnmacht des Mensch gewordenen Gottessohnes durchbrochen ist. Die Friedensstifterin, die in den Spuren Jesu aus dem Geist der Bergpredigt lebt, weiß, dass zum Leben Offenheit und Verwundbarkeit gehören, und dass die Kraft für ein Leben im Angesicht von Gewalt und Unfrieden aus der erfahrenen Ohnmacht erwachsen kann. Um dies im öffentlichen Diskurs fruchtbar zu machen, ist theologische Reflexion vonnöten; die christliche Praxis der Friedensarbeit ist eine Frucht des Glaubens, sie bedarf aber auch vernünftiger Verantwortung.

„Räume des Friedens“ entstehen aus Praktiken des Glaubens in der Spur des Friedensfürsten Jesus Christus; diese Praktiken der Friedensstifter und Friedensstifterinnen in der Geschichte christlichen Glaubens sind erwachsen aus Glaubensüberzeugungen, die sich – über die vorliegenden vielfältigen Zeugnisse der biblischen und kirchlichen Traditionen – in aller Vielfalt in der Sprache niedergeschlagen haben. Sie haben die Sprache der westlichen Kultur geprägt, sind heute zum großen Teil – gerade in den westlichen Gesellschaften – verloren gegangen, weil die Glaubenspraxis nicht mehr lebendig ist. Darum ist es von Bedeutung, Texte – auch Gebete, Predigten

⁴³ Papst Franziskus, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages.

und Briefe – von Christen und Christinnen, die Friedensstifterinnen waren – wie die eines Thomas Merton oder einer Dorothy Day – und die eher im säkularen Kontext der Friedensbewegung anerkannt wurden als im innerkirchlichen Kontext, auch für die theologische Arbeit zu erschließen.⁴⁴

Zur Entfaltung einer Friedenstheologie gehört eine Sprachkritik, die die verschütteten Traditionen im säkularen Diskurs aufdeckt, die nicht rezipierte christliche Friedensimpulse erschließt und die deutlich macht, dass Sprache und Frieden zusammengehören, wie es der Philosoph Manfred Negele unter Rückbezug auf Martin Heideggers Überlegungen zum „Bauen Wohnen Denken“ aufzeigt. Sprache schafft Wirklichkeit und beginnt im Denken:

„Was Gedanken direkt bewirken können, das können wir nur schwer erahnen. Aber sie leiten die Handlungen von Menschen. Und die können sehr wohl etwas verändern, zum Guten wie zum Schlechten, zum Frieden oder zum Krieg führen. Die Entscheidungsinstanz liegt aber nicht auf der Handlungsebene, sondern im Denken und im Sprechen. Wir müssen also versuchen, im Denken und im Sprechen Frieden zu finden. Der Friede in der Welt beginnt in der ‚Welt‘ jedes einzelnen (...) Was den Denkenden, den Berufsdenkern aufgetragen ist, ist Denkmodelle für den Frieden zu entwerfen, die mögliche Architekturen vorstellen, die für Menschen – und das bedeutet in unserer Zeit für alle Menschen – bewohnbar sind. Die Bauten zu errichten, d. h. zu verwirklichen, ist in unterschiedlicher Zuständigkeit die Aufgabe aller. Das Maß für diese Bauten finden wir im Denken und Sprechen selbst, aber dort nur angezeigt. Letztlich übersteigt das Maß unser Denken und Sprechen.“⁴⁵

Negele öffnet hier den Raum der Sprachkritik auf eine transzendente Begründung, für die in einer Glaubensperspektive der vom Friedensfürsten Jesus Christus eröffnete Gottes-Raum steht. Aber Negele macht auch darauf aufmerksam, dass diese Sprachkritik immer fragil bleibt:

„Das Denken und Sprechen kann Freiräume schaffen. Aber es kann auch das Gegenteil, es kann Lebensräume verbauen, Leben und Menschsein un-

⁴⁴ Vgl. die wichtige Arbeit zur Gewaltlosigkeit von Merton, Thomas, *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*, Zürich – Köln 1986; eine ausführliche Studie zu Dorothy Day ist von Angelika Sirch vorgelegt worden: *Der ganze Weg zum Himmel ist Himmel. Über Gotteserfahrung und Weltverantwortung bei Dorothy Day*, Frankfurt a.M. 2010; vgl. auch den Vortrag von Sölle, Dorothee, *Die Radikalität des Evangeliums. Dorothy Day (1897–1980), Anarchistin und Pazifistin*, hg. von der IAG Frauenforschung der Gesamthochschule Kassel, Kassel 1988.

⁴⁵ Negele, *Friede*, 190 f.

möglich machen. Es kann also – wenn wir uns an den Zusammenhang von ‚Räumen‘, Freiheit und Frieden erinnern – dem Frieden dienen oder dem Gegenteil. Das Bedrückende ist, daß es das nicht nur ‚kann‘, sondern daß unser Denken und Sprechen das unweigerlich tut. Wir sind also ständig gefordert, uns Rechenschaft über unser Denken und Sprechen zu geben, wenn wir dem Frieden und damit der Freiheit und dem Leben dienen wollen. (...)⁴⁶

Theologinnen beteiligten sich in diesem öffentlichen Diskurs – vor allem auch im Gespräch mit der Sprachkritik der Philosophie – an dem, was „Maß“ für das Bauen und Wohnen ist, und bringen vor allem das ein, was dieses „Maß“ übersteigt, was aber als solches der Sprache die Dimension des Friedens neu erschließen hilft. Der „Friedensfürst“, der in der Welt Wohnung genommen hat, hat in der Fragilität und Verwundbarkeit der Welt seine Spur des Wohnens eingepreßt. Friedenstifterinnen in seiner Spur gehen in der Sprache der jeweiligen Zeit den Erschütterungen nach, dort wo die Not zum Himmel schreit und Menschen um das Leben gebracht werden, sie hören auf die Verwundungen und spüren den Zwischenräumen nach, in denen neue Formen des Sprechens von Gott entstehen können. So erschließen sie in der Sprache der Zeit Dimensionen des Friedens und legen Spuren für eine neue Gottes-Rede aus. Das Aufmerken auf diese Erschütterungen geht weit über das Verstehen und Denken hinaus; darum wird eine Friedenstheologie heute das weite Feld menschlicher Praktiken und die Friedensarbeit, die auf Kunst, Musik Poesie und Tanz setzt, einbeziehen. Damit öffnet sie eine befreiungstheologische Methodik auf ästhetische Ausdrucksgestalten und kann auf neue Weise im öffentlichen Raum präsent werden.

Eine solche friedentheologische Arbeit bleibt darum nicht bei einer theoretischen Reflexion stehen, sondern sie ist immer konkret, sie ist auf die Eröffnung von neuen Räumen bezogen, und darin ist sie Praxis, die aus verschiedenen Praktiken erwächst: ein Aufbrechen der Reflexion auf die konkreten „Räume des Friedens“, in denen Gottes- und Menschenraum zusammenklingen, die sich dann „fügen“, wenn der, der am Boden liegt, Ansehen erhält, wenn Versöhnung wird, wenn gesund wird, was krank ist, wenn gerade wird, was krumm ist. Solche Räume sind nie geschlossene Räume, sondern sie ermöglichen es, wie es Michel de Certeau in seinen Überlegungen zu Praktiken des Glaubens und der Kunst des Handelns

⁴⁶ Negele, Friede, 189.

formuliert hat, „am Ort anders zu sein und zum Anderen überzugehen“⁴⁷; es sind Räume, die aus Brücken gebaut sind.⁴⁸ Darum ist eine solche Friedenstheologie immer „interkulturell“, weil sie sich je neu „öffnet“, weil ihre Räume durchlässig und ihre Grenzen nicht geschlossen sind. Eine solche interkulturelle Friedenstheologie steht im Dienst der sich je konkret ausbildenden Friedensräume; sie ist als Lokalthologie immer auch „interkulturelle Theologie“, eine Theologie „in Bewegung“, gebaut mit „Brücken“, die es erst ermöglichen, dass ein „Ort“ entstehen kann.⁴⁹ So zeichnet sie Landkarten, in denen sich die „Räume des Friedens“ einschreiben, und diese Landkarten sind *cartes de compassion* in der Spur des Wandersmanns Jesus von Nazareth, eingekehrt bei den Männern und Frauen seiner Zeit, bei den Fremden, bei den Zöllnern und Sündern, der Frieden gestiftet hat, wo Gewalt geherrscht hat, und den Raum Gottes im Raum der Welt zum Tanzen und Klingen gebracht hat.

4. Friedensräume von Frauen – Friedensstifterinnen werden

„Wenn du der Unterdrückung bei dir ein Ende machst,
auf keinen mit dem Finger zeigst und niemand verleumdest,
dem Hungrigen dein Brot reichst
und den Darbenden satt machst,
dann geht im Dunkel dein Licht auf,
und deine Finsternis
wird hell wie der Mittag...

⁴⁷ de Certeau, Michel, *Gehen in der Stadt*, in: ders., *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 1988, 179–238, 207 f.

⁴⁸ Günzel, Stephan, *Vom Raum zum Ort – und zurück*, in: Schlitte, Annika u. a. (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014, 25–44, 43: Günzel zitiert hier Martin Heidegger: „Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden. Zwar gibt es, bevor die Brücke steht, den Strom entlang viele Stellen, die durch etwas besetzt werden können. Eine unter ihnen ergibt sich als ein Ort und zwar durch die Brücke. So kommt denn die Brücke nicht erst an einen Ort hin zu stehen, sondern von der Brücke selbst her entsteht erst ein Ort.“ – Genau hier sind die vielen weltweiten Projekte des „Peace-Building“ angesiedelt, vgl. dazu z. B.: Schreiter, Robert / Appleby, R. Scott / Powers, Gerard F. (Hg.), *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, New York 2010.

⁴⁹ Zur interkulturellen Theologie (Auswahl): Eckholt, Margit, *Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007; Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*, Frankfurt a.M. 2012; Sievernich, Michael, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 110 (1988) 257–283.

Deine Leute bauen die uralten Trümmerstätten wieder auf,
die Grundmauern aus der Zeit vergangener Generationen
stellst du wieder her.

Man nennt dich den Maurer,
der die Risse ausbessert,

den, der die Ruinen wieder bewohnbar macht.“ (Jes 58,9b-12)

Der dem Propheten Jesaia zugeschriebene Text ist eine Vision des Friedens, der 687 v. Chr. zerstörte Tempel wird wieder aufgebaut, Ruinen werden wieder bewohnbar gemacht, Zerstörungen des Kriegs beseitigt. Das Volk Israel bereitet diesen Frieden, indem es aufbaut, um neues Wohnen zu ermöglichen, es ist selbst der Maurer, es packt an. Die Vision des Friedens ist eine dynamische, Frieden ist kein Zustand, sondern wird, wenn Menschen der Unterdrückung ein Ende machen, wenn Gerechtigkeit herrscht, wenn den Hungrigen Brot gereicht wird. Auf diesem Weg, mit diesen Praktiken wird Israel selbst zum Raum des Friedens, ist es „Sakrament“ der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und untereinander.

Frauen haben in Deutschland nach dem II. Weltkrieg mit dazu beigetragen, dass die zerstörten Städte wieder aufgebaut werden konnten; die „Trümmerfrauen“ sind ein Symbol dieses Aufbaus, sie sind, wie die Sozialarbeiterin und spätere Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes, Gertrud Ehrle, zu Friedensstifterinnen geworden, die aus tiefen religiösen Quellen zu einer inneren und äußeren Erneuerung im Deutschland der Nachkriegszeit beigetragen haben. Die Kirche, so formulieren es dann die Konzilsväter, auch auf dem Hintergrund der noch nahen Kriegserfahrung und eines durch den „kalten Krieg“ bedrohten Friedens, kann „ihre Aufgabe, die Welt für alle überall wirklich menschlicher zu gestalten, nur erfüllen, wenn alle sich in einer inneren Erneuerung dem wahren Frieden zuwenden“ (GS 77). Die Impulse von Frauen wie der Österreicherin Hildegard Goss-Mayr und der US-Amerikanerin Dorothy Day haben die „Friedenslobby“ auf dem II. Vatikanum geprägt und waren von Bedeutung für die Entfaltung einer Lehre vom Frieden auf dem Konzil und in der Nachkonzilszeit. Frieden ist eine „Praxis“, „Werk“ der Gerechtigkeit und dabei immer auch „Frucht der Liebe“. Viele andere Frauen sind zu nennen, die sich in diesen Spuren in den Dienst einer Friedensarbeit gestellt haben und deren Leben für die „aktive Gewaltfreiheit“ steht, die Papst Franziskus in das Zentrum seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 gestellt hat: die evangelische Theologin und Poetin Dorothee Sölle, in den 1970er und 1980er Jahren an der Seite der Friedensbewegung in Deutschland, in Lateinamerika die vielen Friedensfrauen wie die französische Ordensfrau Alice Domon, selbst Opfer der argentinischen Militärdiktatur, an der Seite der um

ihre Rechte kämpfenden Landarbeiter und der vielfältigste Gewalt erfahrenden Frauen auf den Straßen der Großstadt Buenos Aires, Friedensfrauen wie María Julia Hernández Chavarría und Ita Ford an der Seite von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero und einer Kirche der Armen in Zeiten des Bürgerkriegs in El Salvador, die vielen Frauen in den kolumbianischen Friedensdörfern oder Frauen wie die von Großgrundbesitzern im brasilianischen Regenwald ermordete Dorothy Stang oder die in Honduras ermordete Berta Cáceres, Zeuginnen des Glaubens und Friedensstifterinnen in ihrem Einsatz für die Indígenas und die bedrohte Umwelt. Papst Franziskus nennt die Frauen „Vorreiterinnen der Gewaltfreiheit“, und er erwähnt hier Leymah Gbowee und „Tausende liberianische Frauen, die Gebetstreffen und gewaltlosen Protest (*pray-ins*) organisiert und so Verhandlungen auf hoher Ebene erreicht haben“ im Hinblick auf die Beendigung des Bürgerkriegs. Die Friedensräume, die Frauen miteinander und füreinander bauen, sind weit, sind durchlässig, sie laden Menschen aller Kulturen und Religionen ein. Der Friedensmarsch, der im Oktober 2016 in Israel-Palästina organisiert worden ist, hat Frauen verschiedenster Religionen und Kulturen zusammengeführt. Dafür steht auch eine Friedensfrau wie Malala Yousafzai, die junge Frau aus Pakistan, die um die Rechte der Kinder ihrer Heimat und besonders der Mädchen auf Bildung und Gleichbehandlung kämpft.⁵⁰

In das Tun all' dieser Frauen zeichnen sich die Goldfäden des „Auferstehungsraumes“ ein, der Ausdruck der Hoffnung ist, dass die Räume, die Menschen gestalten und bauen, zu Räumen des Friedens werden können. Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi und damit an die definitive Zusage Gottes zu seiner Schöpfung, dass das, was ist und sein wird, „gut“ ist und „gut“ werden wird, und die darin gründende Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und ein Leben aller bei und mit Gott, lässt Räume entstehen, in denen ein Miteinander über die Grenzen von Kultur und Religion, Geschlecht, ethnischer und sozialer Zugehörigkeit hinweg möglich ist – auch ein Miteinander, das aus der Tiefe der Botschaft der Bergpredigt die zusammenfinden lassen kann, die einander um den Frieden gebracht haben.

„Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mt 5,43–45)

⁵⁰ Unter der Vielzahl an Netzwerken, die die Friedensarbeit von Frauen herausstellen, sei hier nur verwiesen auf: http://www.frauennetzwerk-fuer-frieden.de/content_de/1000_Friedens-Frauen_Weltweit.php (28.05.2017)

Héctor Fabio Henao Gaviria hat dies in seinem Beitrag zur Aufgabe der katholischen Kirche im schwierigen Prozess der Friedensarbeit in Zeiten des Bürgerkriegs in Kolumbien deutlich gemacht und bezieht sich hier auch auf das Raum-Paradigma. Was christliche Kirchen bieten können, sind „Räume“, in denen sich Prozesse der Heilung und Versöhnung entfalten können.

„Integrating the voices of various sectors affected by the conflict and feeling the pain caused by atrocities has led the church to create spaces for reflection and action through its dioceses and local organizations. These spaces open doors for people who have no way of dealing with or expressing their sorrow, as well as those who cannot get a hearing for their proposals for peace and reconciliation. By ‚spaces‘, we mean not only physical places or moments, but also environments in which relationships that allow people to live with human dignity can be created or re-created. This vital space is very limited in regions where the confrontation tends to involve all inhabitants. The idea of creating pastoral spaces is aimed at helping put into practice the principles that lie at the root of human coexistence and creating conditions that can enable people to live fully and with dignity amid extremely adverse social circumstances. This means being able to speak out and listen to others and expressing feelings and suffering as well as hopes and dreams. It means being able to dream with others about a future in peace. Pastoral spaces enable victims to recognize their own victimhood, experience their sorrow, and, in many cases, mourn the dead they could not bury.“⁵¹

Es sind Räume, die helfen, die Erinnerung zu reinigen und die zu begleiten, die am Leid zu zerbrechen drohen. Es sind aber auch Orte der Begegnung von Opfern und Tätern, damit Versöhnung wachsen kann. Friedensarbeit ist immer auch Dienst an der Versöhnung, eine Praxis, die darauf vertraut, dass es für diese Räume ein Maß gibt, das menschliches Tun übersteigt.⁵² Aus diesem Vertrauen und dieser Überzeugung hatte Hedwig Dransfeld, die Präsidentin des Katholischen Frauenbundes in Zeiten des I. Weltkriegs den Bau der Frauenfriedenskirche in Frankfurt initiiert, 1929 wurde sie erbaut als Mahnmal für den Frieden, bis heute versammeln sich Frauen in dieser Kirche zu Friedensgebeten und ökumenischen Liturgien.⁵³

⁵¹ Henao Gaviria, Héctor Fabio, *The Colombian Church and Peacebuilding*, in: Bouvier, Virginia M. (Hg.), *Building peace in a time of war*, Washington D.C. 2009, 173–190, 183.

⁵² Vgl. auch: Rojas, Catalina, *Women and Peacebuilding in Colombia. Resistance to War, Creativity for Peace*, in: Bouvier (Hg.), *Building peace in a time of war*, 207–224.

⁵³ Vgl. dazu: Heyder, Regina, *Heterotopie, Heiliger Raum, Erinnerungsort – Frauenfrieden in Frankfurt am Main*, in: Kaupp (Hg.), *Raumkonzepte in der Theologie*, 89–112.

Friede, das wird im Blick auf die *artesananas de la paz*⁵⁴, die Friedensstifterinnen weltweit, in Lateinamerika und Deutschland, deutlich, ist kein leeres Wort, und auch Glaube „darf sich nicht mit einer Utopie vom Frieden begnügen“⁵⁵. Friede ist „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“, er ist eingebettet in Lebensgeschichten, politische und soziale Strukturen, wirtschaftliche und kulturelle Gegebenheiten; Friede muss „bewußt aufgebaut werden“⁵⁶, wie es in der Concilium-Dokumentation „Friede durch Revolution“ heißt. Gerade eine Frau wie Hildegard Goss-Mayr hat immer wieder erfahren, dass eine solche Aufbauarbeit mit „Konflikt“ verbunden ist, mit dem Ausräumen von Grenzen; sie hat die Befreiungsbewegungen in den lateinamerikanischen Ländern der 1960er bis 1970er Jahre und die Debatten um das Verhältnis von „Theologie und Revolution“ aktiv begleitet, seit den 1960er Jahren hat sie zusammen mit ihrem Ehemann, dem Franzosen Jean Goss, selbst im II. Weltkrieg junger Soldat, weltweit, vor allem in den lateinamerikanischen Ländern, Kurse für den gewaltfreien Einsatz im Dienst von Gerechtigkeit und Frieden gegeben.

Sie stand im Gespräch mit dem kolumbianischen Priester Camillo Torres und hat um seinen Gewissenskonflikt und seine Entscheidung, sich am aktiven Kampf zu beteiligen, gewusst; am 15. Februar 1966 wurde er von den kolumbianischen Militärs erschossen. Friede, das war immer die Position von Hildegard Goss-Mayr, und hier stand sie Friedensaktivisten ihrer Zeit wie einem Thomas Merton oder Mahatma Gandhi nahe, „kann nicht das Resultat von Gewalt sein; er kann nur durch ‚Werke des Friedens‘ aufgebaut werden.“⁵⁷ Friede ist „Werk der Gerechtigkeit“ und „Frucht der Liebe“, beide gehören zusammen, und es ist gerade die Liebe, wie sie die Bergpredigt Jesu zeichnet, die der Gerechtigkeit den weiten Raum eröffnet, in dem die „aktive Gewaltlosigkeit“ gründet. Wir stiften Frieden, so der US-amerikanische Trappist, Poet und Theologe Thomas Merton, wenn wir „um Gottes willen

⁵⁴ Am Abschluss des 2. Deutsch-lateinamerikanischen Theologinnenkongresses, der vom 28. bis 31. März 2016 an der theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Católica in Buenos Aires stattfand, wurden Frauen – aus Politik, Gesellschaft und Kirche – aus verschiedenen lateinamerikanischen Ländern und aus Deutschland als *artesananas de la paz* gewürdigt. Angela Merkel wurde – stellvertretend für viele deutsche Frauen – als eine solche „Handwerkerin des Friedens“ gewürdigt, angesichts ihres Einsatzes für ein friedliches und offenes Europa.

⁵⁵ Dokumentation Concilium unter der Verantwortung des Generalsekretariats, „Friede durch Revolution“, in: Concilium 4 (1968) 388–401, 390.

⁵⁶ Dokumentation Concilium, „Friede durch Revolution“, 388. – Angesichts der Debatten um die Frage der „Gewalt“ in befreiungstheologischen Ansätzen hat Egon Spiegel 1992 einen grundlegenden Beitrag vorgelegt: Dios no mata. Gewaltfreie Aktionen und Bewegungen in Lateinamerika. Paul Schladoth zum 65. Geburtstag, in: Religionspädagogische Beiträge 29 (1992) 81–105.

⁵⁷ Dokumentation Concilium, „Friede durch Revolution“, 390.

jeder menschlichen Kreatur“ (1 Petr 2,13) untertan sind; genau darin bekennen wir, daß wir Christen sind. „Wo eine tiefe, einfache, umfassende Liebe zum Menschen, zur Welt, zu allem Lebenden und Nicht-Lebenden herrscht, dort werden wir auch Respekt vor dem Leben und vor der Freiheit, der Wahrheit und der Gerechtigkeit finden, und auch eine demütige Gottesliebe.“⁵⁸

⁵⁸ Merton, Thomas, *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*, Zürich - Köln 1986, 89. - Vgl. auch: „Rein durch seine Adoption als Sohn Gottes in Christus ist der Christ ein Friedensstifter und muß dies auch sein. Er ist aufgerufen, es dem Erlöser gleichzutun, der, anstatt sich mit zwölf Legionen von Engeln zu verteidigen (Mt 26,53), es zugelassen hat, daß Er ans Kreuz genagelt wurde und starb - im Gebet für die, die Ihn hinrichteten.“ (Merton, *Gewaltlosigkeit*, 52).