

Joachim Garstecki

## **Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR als situationsspezifische Konkretion von Bonhoeffers Denken über den Frieden**

Vortrag auf der Werkstatt-Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv) in Halle, 24. September 2016.

(Datei: DBV-Herbsttagung2016.Halle.Beitrag GaKorr(6) 48.370 Zeichen)

Liebe Freundinnen, liebe Freunde, verehrte Gäste, meine Damen und Herren,

herzlich danke ich dem Dietrich-Bonhoeffer-Verein für die Einladung, auf dieser Werkstatt-Tagung sprechen zu dürfen. Das mir zugedachte Thema klingt etwas sperrig. Es soll mögliche Beziehungen zwischen Bonhoeffers Friedensdenken und der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR aufzeigen. Ich würde mich freuen, wenn es gelänge, solche Beziehungen aufzuspüren. Allerdings würde ich lieber von inhaltlichen Entsprechungen zwischen beiden ausgehen wollen. Und die Frage, was solche Entsprechungen für heutige Problemstellungen bedeuten, erst einmal offen lassen. Unabhängig davon finde ich es spannend, im deutsch-deutschen Friedensgespräch des dbv von heute an Vorgänge aus der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR zu erinnern, die mehr als 25 Jahre nach der deutschen Einheit schon fast wieder vergessen sind. Es gab in der Praxis der christlichen resp. kirchlichen Friedensarbeit zwischen Ost und West, zwischen „BRD“ und „DDR“ viele gesellschaftlich und politisch begründete Unterschiede - und es gab trotz solcher Unterschiede „eine geradezu osmotische Beziehung zwischen West und Ost in Theologie, Friedensethik und Friedensforschung, die für den Zusammenhalt der beiden deutschen Staaten bis heute wenig gewürdigt ist.“ (Heinz-Günther Stobbe, Münster). Dietrich Bonhoeffer könnte für beide Seiten sozusagen die gemeinsame Bezugsperson sein, ein gemeinsamer Patron, dessen theologisches und friedensethisches Erbe viel zu groß ist, als dass man es je nur für eine Seite allein reklamieren dürfte. Auch eine solche Perspektive könnte mit einer Werkstatt-Tagung wie dieser verbunden sein.

Dessen ungeachtet kann ich für meinen Teil nur auf die kirchliche Friedensarbeit in der DDR zurückblicken. Ich tue das unter der Frage, was sich an ihr darüber ablesen lässt, wie die Kirchen in der DDR ihr Friedenszeugnis und ihren Friedensdienst verstanden und praktiziert haben – und wie sie darin Bonhoeffers Anliegen einer Bewährung des Glaubens an den Gott Jesu Christi in radikaler Diesseitigkeit aufgenommen haben.

Aus den 25 Jahren kirchlicher Friedensarbeit im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, die ich persönlich überblicke und an denen ich aktiv beteiligt war, gibt es keine expliziten Rückbezüge auf Bonhoeffer. Mit einer Ausnahme. Das ist Bonhoeffers Ansprache auf der dänischen Insel Fanö vom August 1934, wo er als Jugendsekretär des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, einer Vorgänger-Organisation des Ökumenischen Rates der Kirchen, auf einer Jugendkonferenz die Einberufung eines ökumenischen Konzils forderte, um das Gebot des Friedens über die waffenstarrende Welt als bindendes Gebot Gottes auszurufen. Für weite Teile der christlichen Friedensbewegung in Deutschland - in der Bundesrepublik wie in der DDR - stand und steht die Fanö-Rede seit Jahrzehnten wegen ihres kompromisslosen Pazifismus für „den ganzen Bonhoeffer“ und exemplarisch für seine theologische Friedensethik. 1934 blieb Bonhoeffers Forderung nach einem universalen Konzil unbeachtet, die Kirchen griffen sie nicht auf. Es hat 50 Jahre gebraucht, bis die ökumenische Christenheit den Impuls von Fanö und insbesondere Bonhoeffers Konzils-Aufruf „eingeholt“ und modifiziert aufgenommen hat. Mit ihrer Einladung zu einem „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ hat die VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 die dringliche Notwendigkeit eines verbindlichen kirchlichen Friedenszeugnisses, erweitert um die Dimensionen weltweiter Gerechtigkeit und Erhaltung der bedrohten Schöpfung, erneut auf die ökumenische Agenda gesetzt. Die Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR 1988/89 war eine DDR-spezifische Antwort auf die Einladung zu diesem konziliaren Prozess. Das ist nicht Thema meines Vortrags, aber ich wollte es eingangs erwähnen, weil es in den Horizont der Fragestellung dieser Tagung gehört.

Zwischen den Gefährdungen des Friedens, vor denen Bonhoeffer 1934 seine Stimme gegen den drohenden Weltkrieg und für ein unzweideutiges Friedenszeugnis der Kirche erhoben hat, und dem konziliaren Prozess der christlichen Ökumene Mitte der Achtzigerjahre liegt ein halbes Jahrhundert. In dieser Zeit haben sich die Gefährdungen des Weltfriedens grundlegend verändert. Die Kirchen mussten nach 1945 auf neue Herausforderungen reagieren: die Bedrohung durch Atomwaffen, den Kalten Krieg zwischen den Blöcken und einen Rüstungswettlauf mit Massenvernichtungsmitteln. Dafür bedurfte es eines bescheideneren Zugriffs auf das Thema, als es Bonhoeffer 1934 in Fanö vorschwebte, als er sich vom „Wort“ eines universalen Konzils der christlichen Kirchen einen Stopp der Kriegsvorbereitungen erhoffte. Der Theologe Christian Löhr schrieb in einem 1985 in der DDR zum 40. Todestag von Dietrich Bonhoeffer erschienen Band „Bonhoeffer-Studien“: „Dieses geistliche Verständnis des

Friedens, das Bonhoeffer 1934 in Fanö zur Grundlage des Friedenszeugnisses aller Kirchen der Welt machen wollte, enthält als solches allerdings noch keine Anweisung, wie der Frieden in der Welt politisch wirklich werden kann, die ohne Sicherheit nicht zu leben vermag“ (Das Verständnis des Friedens in Dietrich Bonhoeffers Auslegung der Bergpredigt; in: Bonhoeffer-Studien, 1985 Berlin (Ost), 98-112; 108). Das war das Neue nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges: die christliche Ökumene erweitert das geistliche Verständnis von Frieden und Friedensdienst der Kirche konsequent um die politische Dimension. Da der Pazifismus Bonhoeffers kein prinzipieller, sondern ein strikt situationsbezogener war, können wir davon ausgehen, dass Bonhoeffer, wäre er Synodaler der EKD-Synode von 1950 in Weißensee oder der Bundessynode 1982 in Halle gewesen, ganz entschieden mit politischen Antworten auf die aktuellen Herausforderungen des Friedens reagiert hätte, genauso entschieden wie 1934 mit seiner Konzilsforderung in Fanö.

Schauen wir also genauer nach, was die maßgeblichen Koordinaten für ein solches Friedensengagement der evangelischen Kirchen nach 1945 waren. Gab es eine Verständigung über die theologischen Grundlagen für jenes Handlungsfeld, das wir heute „Friedensarbeit der Kirchen in der DDR“ nennen? Bei der real existierenden Pluralität theologischer Schulen und Lehrmeinungen im deutschen Protestantismus war das kaum zu erwarten. Die klassische christliche Ethik, ob evangelisch oder katholisch, war bis 1945 auf die Legitimation von Krieg, nicht aber auf die Ermöglichung von Frieden ausgerichtet. Erst die frühen Synoden der EKD ab 1950 haben die Frage „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ angesichts des Kalten Krieges auf ihre Agenda gesetzt.

Umso erstaunlicher war es, dass sich eine theologische Arbeitsgruppe, beauftragt von der Konferenz der Ev. Kirchenleitungen in der DDR, 1964/65 auf einen Text verständigen konnte, der das Ziel hatte, junge christliche Wehrpflichtige bei ihrer Entscheidung vor der Wehrdienstfrage seelsorglich zu beraten und zu begleiten. Im November 1965 wurde dieser Text von der Konferenz unter dem programmatischen Titel „Zum Friedensdienst der Kirche“ als „Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen“ angenommen und allen Landeskirchen in der DDR als Beratungshilfe zur Verfügung gestellt (Wortlaut in: Kirchliches Jahrbuch/KJ 1966, 249-262). Es war „die Wehrdienstfrage“, an der die evangelischen Kirchen in der DDR ihr theologisches und friedensethisches Profil in der Friedensarbeit schärften und nach und nach ausformulierten. Wie war es dazu gekommen?

Zwei Jahre nach der Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht 1962 in der DDR hatte der Nationale Verteidigungsrat der DDR im September 1964 eine „Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung“ erlassen (in: Uwe Koch, Stephan Eschler (Hrsg.), Zähne hoch Kopf zusammenbeißen. Dokumente zur Wehrdienstverweigerung in der DDR 1962-1990, Kückenshagen 1994, 35f). Damit wollte die DDR den Gewissensbedenken jener Wehrpflichtigen entgegenkommen, „die aus religiösen Anschauungen oder aus ähnlichen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen“ (§ 4 der Anordnung vom 7. September 1964). Die evangelischen Kirchen hatten sich nach Einführung der Wehrpflicht gegenüber der DDR-Regierung mehrfach dafür eingesetzt, an Stelle des Wehrdienstes eine alternative, zivile Regelung zu schaffen. In einem Beschluss der Kirchenleitung der Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (KPS) vom 14. März 1962 hieß es, „nicht wenige unter uns“ seien „zu der Überzeugung gekommen, dass der Kriegsdienst und alle Vorbereitungen dazu von einem Christen in Bindung des Gewissens an Gottes Wort, insbesondere an die Weisungen der Bergpredigt und des fünften Gebotes, nicht übernommen werden können“. Denn als Soldat Waffendienst in einer Armee des Warschauer Vertrages zu leisten bedeutete, in den Mechanismus von Drohung und Gegendrohung einbezogen zu sein, auf dem das System der atomaren Abschreckung beruhte.

Die Bausoldaten-Anordnung vom September 1964 schien diesen Bedenken Rechnung zu tragen. Aber die Sache hatte einen Haken. Der Bausoldaten-Dienst sah zwar einen Dienst ohne Waffe vor, band diesen Dienst aber in die militärischen Strukturen und Zuständigkeiten der Nationalen Volksarmee (NVA) ein. Die Baueinheiten waren also kein „Zivildienst“, wie viele Waffendienstverweigerer es erhofft und gefordert hatten. Ein Bausoldat leistete Militärdienst ohne Waffe innerhalb der NVA. Und die Gewissensbedenken vieler eingezogener Bausoldaten blieben bestehen, wenn sie an militärischen Objekten innerhalb der NVA eingesetzt werden sollten und tatsächlich eingesetzt wurden. Angesichts dieser entstandenen Lage war die Entscheidung der die Konferenz der Ev. Kirchenleitungen in der DDR getroffen worden, eine Orientierungshilfe für die Beratung junger Wehrpflichtiger zu erarbeiten. Noch unter dem gemeinsamen Dach der EKD, die bis zur Gründung des DDR-Kirchenbundes 1969 die ganze evangelische Christenheit in Deutschland repräsentierte, hatten die östlichen Mitgliedskirchen eine eigene und - wie sich zeigen sollte - sehr eigenständige Handreichung (im Folgenden: HR) zur Friedensfrage verabschiedet, ohne ihre Schwesterkirchen im Westen in den Entstehungsprozess einzubeziehen - ein Überraschungseffekt. Entsprechend düpiert reagierte die Leitung der EKD.

Dass wir noch heute, mehr als 50 Jahre danach, über diesen Vorgang sprechen, liegt daran, dass die HR in der Folgezeit zum maßgeblichen Bezugspunkt für die theologische und friedensethische Orientierung der Friedensarbeit der Kirchen in der DDR geworden ist. Die Ökumenische Versammlung 1988/89 formulierte als „Grundorientierung in den Fragen des Friedens eine vorrangige Option für die Gewaltfreiheit“ (Theologische Grundlegung Nr. 37).

### **1. Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen, 6. November 1965.** Drei kurze Erläuterungen zum Inhalt.

(1) Zum einen verhandelt die HR das Friedenszeugnis der Kirche theologisch-biblich unter der Überschrift „I. Weg und Erkenntnis der Kirche“. Dieses Eingangskapitel ist alles andere als eine theologische „Präambel“, die in dem Moment abgehakt ist, wo es zur Sache geht. Sie beginnt mit dem Satz: „Als das wandernde Gottesvolk hat die Kirche auf die Stimme ihres lebendigen Herrn zu hören, der sie in neuen geschichtlichen Situationen zu neuen Schritten der Nachfolge herausfordert und freimacht (...)“ (KJ, I., 249). Das wird wenig später präzisiert: „Die Kirche und alle ihre Glieder haben den Auftrag, der Welt auch im öffentlichen Bereich gesellschaftlicher und politischer Verantwortung zum Frieden zu dienen. Die Berufung, die diesen Dienst begründet, trägt und normiert, liegt in dem Friedensbund Gottes mit der Welt in Christus, in dessen Licht die Seligpreisung der Friedensstifter neu gehört wird“ (ebd., I., 2.a). Damit nimmt die HR die Aussagen der EKD-Synode von Weißensee 1950 konsequent auf. Nicht mehr die Frage „Kann sich der Christ am Krieg beteiligen?“, sondern die Frage „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ bestimmt und leitet das Zeugnis der Kirche für den Frieden und damit auch die seelsorgliche Beratung ihrer Glieder.

(2) Bevor sich die HR den Fragen der seelsorglichen Beratung von Wehrpflichtigen zuwendet, schaltet sie ein Kapitel „II. Situationsklärung“ dazwischen. In diesem Kapitel werden die destruktive Logik des Abschreckungssystems und die Konsequenzen des Soldatendienstes unter den Bedingungen dieses Systems dargestellt. Was bedeutet es, unter dem Schirm der atomaren Abschreckung Waffendienst leisten zu sollen? Die drei grundsätzlichen Entscheidungsmöglichkeiten: Waffendienst, waffenloser Dienst als Bausoldat innerhalb der NVA und Totalverweigerung werden mit ihren Implikationen und Konsequenzen vorgestellt. Dann folgen die entscheidenden Sätze:

*„Es wird nicht gesagt werden können, dass das Friedenszeugnis der Kirche in allen drei heute in der DDR gefällten Entscheidungen junger Christen in gleicher Deutlichkeit Gestalt angenommen hat. Vielmehr geben die Verweigerer, die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsverlust leidend bezahlen und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreißender Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebotes unseres Herrn. Aus ihrem Tun redet die Freiheit des Christen von den politischen Zwängen. Es bezeugt den wirklichen und wirksamen Friedensbund Gottes mitten unter uns ...“* (ebd., II., 3.c).

Unmittelbar im Anschluss an diese friedensethologische Positionierung zitiert der Text den Satz Carl-Friedrich von Weizsäcker aus dessen Rede „Bedingungen des Friedens“ von 1963, die Verweigerer des Waffendienstes könnten „vielleicht als ‚die Vorhut einer noch fernen Epoche‘ angesehen werden, die versucht, ‚heute schon streng nach derjenigen Ethik zu leben, die eines Tages wird die herrschende sein müssen‘ (Weizsäcker, Bedingungen des Friedens, Berlin 1964, 29).“ Damit war gesagt: was wir morgen brauchen, um Frieden zu schaffen und zu erhalten, muss schon heute zum maßgeblichen Kriterium unseres Handelns werden.

(3) Es folgt das Kapitel „III. Aufgaben der Kirche“, in dem der Punkt „Seelsorge an Wehrpflichtigen“ mit doppelter Zielsetzung entfaltet wird: „a) den Wehrpflichtigen zu einer Entscheidung aus Glaubensgehorsam zu helfen, und b) sie mit Rat und Beistand zu begleiten, wenn sie die vollzogene Entscheidung ausleben müssen (...)“ (ebd., III. 2.).

## **2. Was bedeutet die friedensethische Positionierung der HR, und warum konnte sie zum Ausgangspunkt für die gewaltfreie Orientierung der Friedensarbeit der Kirchen in der DDR werden?**

### **2.1 Die HR verabschiedet das Komplementaritäts-Modell als friedensethische Antwort auf die Atomrüstung.**

Die friedensethische Positionierung der HR („ein deutlicheres Zeugnis“) bedeutete in der Konsequenz die Aufkündigung des Komplementaritäts-Modells, das die „Heidelberger Thesen“ 1959 für die friedensethische Orientierung der EKD als Ganze formuliert hatten. Dort hieß es in These VI: „Wir müssen versuchen, die verschiedenen, im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen als komplementäres Handeln zu verstehen.“ Das bedeutete (These VII): „Die Kirche muss den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen“, und (These VIII): „Die Kirche muss die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen.“ (zit. nach: Atomzeitalter – Krieg und Frieden, hg. von Günter Howe, Witten/Berlin 1959, 226 - 236). Dieser auch als „Interim-

sethik“ oder „Notstandsethik“ bezeichneten Position, die lediglich eine „Gnadenfrist“ zu ihrer politischen Überwindung gewähren sollte, wollten die evangelischen Kirchen in der DDR 1965 nicht mehr folgen. Sie konnten sich dabei auf die „Heidelberger Thesen“ selbst berufen, wo es in These XI heißt: „Solche Erwägungen rechtfertigen den heutigen Zustand nicht anders denn *als rasch vorübergehenden Übergang*“ (Hervorhebung J. G.). Nichts deutete 1965 darauf hin, dass es sich bei der Abschreckungs-Strategie sechs Jahre nach 1959 sicherheitspolitisch und militärstrategisch noch um einen „rasch vorübergehenden Übergang“ handeln könnte. Positiv formuliert bedeutete die Aussage „*ein deutlicheres Zeugnis*“ der HR von 1965: Die Kirche verbündete sich mit dem Zeugnis der Wehrdienstverweigerer in einer Weise, die für das bisherige „Sowohl als auch“ der Komplementaritätsthese keinen Raum mehr ließ.

Angemerkt sei, dass sich an diesem Punkt ein fundamentaler Dissens mit der EKD und ihren offiziellen Gremien auftat, während die christliche Friedensbewegung in der BRD die Formulierungen der HR lebhaft begrüßte und der EKD unter die Nase hielt. Dieser Konflikt mit der EKD war bis 1990 nicht beigelegt.

## 2.2 Die HR beruft sich in ihrer theologischen Urteilsbildung auf „Weg und Erkenntnis der Kirche“ nach 1945.

Sie stützt ihre Argumentation zugunsten des Waffenverzichts und damit für die Gewaltfreiheit auf eine konsequente, strikt durchgehaltene *theologische* Urteilsbildung, die für einen kirchlichen Friedenstext jener Jahre beispiellos ist. Im Ergebnis heißt das: Die Kirche trat nicht nur für die Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen ein und tolerierte diesen Weg, sondern „sie gab dieser Entscheidung den legitimen Ort im Zusammenhang des der ganzen Kirche gebotenen Friedensdienstes und erkannte sie als einen Schritt des Gehorsams in diesem Dienst an...“ (KJ I., 2.b, 252). Friedensethik wird im Duktus der Argumentation der HR als *theologische Friedensethik* verstanden, für die das Kriterium des „Glaubensgehorsams“ zentral ist - eine Dimension, die den Heidelberger Thesen weitgehend fehlt.

## 2.3 Die HR deutet den Waffenverzicht als Ausdruck des der ganzen Kirche aufgetragenen Friedenszeugnisses.

Die Verfasser der HR sprechen in ihrem Text nicht vom Friedensdienst der Christen, sondern argumentieren bewusst im Horizont von Friedenszeugnis und Friedensdienst der Kirche. Damit rücken sie die Entscheidung für den Waffenverzicht in *eine ekklesiologische Perspektive*, die etwas sichtbar machen will über Ort und Stellenwert, den das Thema Frieden für das Kirche-Sein der Kirche im Atomzeitalter beansprucht. Indem die Kirche den Waffendienstverweigerern bescheinigt, dass sie mit ihrer Entscheidung „*ein deutlicheres Zeugnis*“ für den Frieden Christi geben, qualifiziert sie deren Handeln als Ausdruck des der Kirche *als Ganzer* aufgetragenen Friedenszeugnisses. Sie rückt es damit über eine rein persönliche Gewissensentscheidung hinaus ins Zentrum ihres Kirche-Seins. Die Verweigerer werden gewissermaßen zu Platzhaltern des Friedensdienstes der ganzen Kirche. Ihr Handeln „*bezeugt den wirklichen und wirksamen Friedensbund Gottes mitten unter uns*“. Der Komparativ „*deutlicheres Zeugnis*“ wollte kein moralisches Urteil fällen. Er wollte zum Ausdruck bringen, dass der Waffenverzicht dem Friedensgebot Christi näher steht als der Waffendienst. Diese Position der HR wurde in der Folgezeit de facto zur friedensethischen Messlatte, an der Äußerungen und Positionen des DDR-Kirchenbundes zur Friedensfrage gemessen wurden.

## 2.4 Die HR rezipiert friedensethische Positionen Bonhoeffers, ohne sich auf Bonhoeffer zu beziehen.

Zentrale theologische Argumentationslinien der HR lassen sich bis zu Dietrich Bonhoeffer zurückverfolgen. Am deutlichsten wird das dort, wo die HR von „*neuen Schritten der Nachfolge Jesu*“ im „*Glaubensgehorsam*“ gegenüber dem „*Friedenszeugnis der Schrift*“ spricht, insbesondere gegenüber der *Bergpredigt*. In der Qualifizierung der Verweigerung des Waffen- und Wehrdienstes als „*ein deutlicheres Zeugnis*“ lassen sich Bezüge zu Bonhoeffers radikalem Verständnis von Nachfolge erkennen, wie er sie in seiner Schrift „*Nachfolge*“ von 1932 (in der DDR 1954 erschienen) einfordert.

Gleichzeitig aber betont die HR den situationsabhängigen Charakter ihrer friedensethischen Argumentation. Sie macht das Friedenszeugnis der Wehrdienstverweigerer gerade nicht zur allgemein verbindlichen Norm, weil sie dem einzelnen die bewusste persönliche Entscheidung in dieser Frage nicht abnehmen will (vgl. KJ I., 2.b, 252). Vielmehr stellt sie dieses persönliche Zeugnis in die Zielperspektive, „...ein neues politisches und soziales Ethos zu entwickeln und vorzuleben, das in den geschichtlichen Wandlungen der Menschheit zu besserem Miteinanderleben hilft (...). Bei diesen Verwandlungen und Veränderungen der Welt geht es jedoch nicht darum, ein Prinzip der Gewaltlosigkeit grundsätzlich zu verwirklichen, auch nicht um die schwärmerische Illusion, die Sünde aus der Welt zu schaffen, sondern um das nüchterne Tun des nächsten Schrittes, der der Welt im Prozess ihrer geschichtlichen Wandlung zum relativ besseren Leben dient“ (ebd., 252).

Unschwer ist zu erkennen, dass die HR hier Bonhoeffers situationsbezogenem Pazifismus-Verständnis folgt, wie es in seinen späten Ethik-Manuskripten (1940 -1943) zum Ausdruck kommt. Der katholische Theologe Ernst Feil, Mit-Herausgeber der Werke-Ausgabe Bonhoeffers von 1992 und

speziell des Sechsten Bandes, der „Ethik“, beschreibt Bonhoeffers Position so: „Wie Gott nicht prinzipiell, sondern hier und heute, nämlich konkret Gott ist, so kann der Mensch nicht angemessen handeln aus einem Prinzip heraus, das er einfach an die Wirklichkeit anlegen könnte, um wirklichkeitsgemäß zu handeln, sondern nur aus dem konkreten Auftrag jenes Gottes heraus, der in Christus selbst in diese Welt gekommen und so konkret für uns geworden ist. Von hierher vertritt Bonhoeffer keinen prinzipiellen, sondern einen situativen Pazifismus, d. h. einen von der Situation abhängigen Pazifismus“ (Ernst Feil, Widerstand und Ergebung. Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich Bonhoeffer; in: Gotthard Fuchs (Hg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt 1986, 169 - 193, 184). Heino Falcke, Mit-Autor der HR von 1965, spricht von dem „konkreten politischen Verantwortungspazifismus“, der durch Bonhoeffers eigenen Weg zwischen 1934 und 1944 beglaubigt wird: „Im Zentrum seiner Ethik stand das konkrete Gebieten des lebendigen Gottes, das mich mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit trifft (...) 1934 galt es, den Anfängen, die zum zweiten Weltkrieg hintrieben, zu widerstehen. 1944 galt es, dem Rad in die Speichen zu fallen, um das Schlimmste abzuwenden und Frieden zu ermöglichen...“ (Heino Falcke, Widerständig leben: Dietrich Bonhoeffer, Mskpt. 2006). Mit Blick auf unser Thema könnten wir ergänzen: 1965 galt es, das trügerische Sicherheits-System der atomaren Abschreckung durch „ein deutlicheres Zeugnis“ der Waffendienst-Verweigerung zu denunzieren, um künftigen Entwicklungen zu alternativen Sicherheitskonzepten den Weg zu bereiten.

**3. Szenarien der Bewährung:** Welchen Einfluss hatte die Position „ein deutlicheres Zeugnis“ von 1965 auf die Friedensarbeit der Kirchen in der DDR?

Im Folgenden stelle ich drei Szenarien vor, die zeigen, wo und wie die Positionen der HR von 1965 in der Friedensarbeit der Kirchen in der DDR gewirkt haben.

**3.1 Szenario 1:** *Waffendienstverweigerer als Türöffner für die Institutionalisierung der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR*

Der für Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen schwer erträgliche Kompromiss, den die Anordnung über die Baueinheiten von 1964 darstellte, hat bei nicht wenigen, vor allem christlich orientierten Bausoldaten zwischen 1965 und 1989 nicht nur Frust, sondern einen äußerst kreativen Kompensations-Effekt erzeugt. Eine nicht genauer zu nennende Zahl nutzte die 18 Monate Bausoldatendienst, um sich in ihrer Freizeit an den Standorten der Baueinheiten zu treffen und ihr ursprüngliches Anliegen zur Geltung zu bringen: die Einführung eines zivilen Ersatzdienstes und Möglichkeiten des Einsatzes für eine internationale Friedensordnung, die nicht auf Drohung mit atomarer Vernichtung beruht. Dies geschah in Gesprächen, durch Lektüre einschlägiger Literatur, Diskussionen und Formulierung von entsprechenden Eingaben an staatliche Stellen und an die Leitungen der evangelischen Kirchen. Viele Bausoldaten nahmen ab 1966 die argumentative Unterstützung der HR „Zum Friedensdienst der Kirche“ in Anspruch, die sie zwar nicht zitieren, aber in ihren eigenen Überlegungen verarbeiten konnten. Etliche widmeten ihre 18monatige BS-Zeit kurzerhand um in „Drei Semester Friedensdienst“; andere setzten auf die Initiative „19. Monat“ (1969/70) als freiwillige zivile „Zugabe“ nach Abschluss ihres 18monatigen BS-Dienstes in der NVA.

Die Autoren Bernd Eisenfeld und Peter Schicketanz haben im Anhang ihrer Publikation „Bausoldaten in der DDR. Die ‚Zusammenführung feindlich-negativer Kräfte‘ in der NVA“ (2011) auf mehr als 120 Seiten einschlägige Dokumente veröffentlicht, die zeigen: Vom ersten Tag an haben Bausoldaten in der NVA für eine wirklich zivile Alternative zum BS-Dienst gekämpft und so ein Gegengewicht gegen den militärischen Charakter ihres Einsatzes zu schaffen versucht. Für viele von ihnen waren solche Aktivitäten ein notwendiges Mittel gegen Gleichgültigkeit und Resignation; andere waren ehrgeiziger und erklärten, der Bausoldat könne es „nicht bei dem einmaligen Willensakt belassen, keine Waffe in die Hand zu nehmen“. Vielmehr müsse er sich bewusst sein, „dass er ein Wegbereiter einer künftigen Friedensordnung ist und den derzeitigen Zustand, in dem der Krieg sofort möglich ist, überwinden will“ (Starthilfe, verfasst von Bausoldaten, Herbst 1973, in: Eisenfeld/Schicketanz, 2011, 501-508, hier: 503).

Das am nachhaltigsten wirkende Beispiel einer entsprechenden Initiative, die noch vor der Verabschiedung der HR gestartet wurde, war das „Memorandum“ der Prenzlauer Bausoldaten Christfried Berger und Paul Plume vom Oktober 1965, verfasst ein halbes Jahr vor ihrer Entlassung im Frühjahr 1966 (vgl. Eisenfeld/Schicketanz, 387-389). Die Verfasser entwickelten auf 13 Seiten einen detaillierten „Vorschlag zur Gründung eines Christlichen Friedensinstitutes“ in der DDR. Ihre Absicht war klar: Das vorgeschlagene Institut sollte die Seelsorge an Wehrpflichtigen organisieren, Studien erarbeiten und Friedens-Seminare veranstalten, einschlägige Informationen zu Verfügung stellen, Frieden als Thema an kirchlichen Ausbildungsstätten etablieren helfen und mit Friedensbewegungen Kontakte knüpfen. Der Magdeburger Bischof Johannes Jänicke und die Leitung der Evangelischen Kirche der Union (EKU) in Ost-Berlin wurden für die Idee gewonnen. Die Synode der EKU beschloss im Dezember 1965: „Der Rat möge ... prüfen, ob ein christliches Friedensinstitut ... als wissenschaftliche For-

schungsstelle notwendige Dienste leisten könne.“ (Entschließung zum Versöhnungsdienst der Kirche in der Welt, 2.12. 1965, in: KJ 1965, 79).

Das Memorandum der beiden Prenzlauer Bausoldaten wurde zur Initialzündung für die Institutionalisierung der kirchlichen Friedensarbeit in der DDR. Seine Bedeutung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Zunächst richtete die EKV 1968 eine „Kirchliche Arbeitsstelle für Friedensforschung“ ein; es folgte 1969 die Gründung des DDR-weit besetzten „Facharbeitskreises Friedensfragen“ unter Leitung des Magdeburger Propstes Christoph Hinz. Schließlich ging die Arbeitsstelle Friedensforschung mit Beginn des Jahres 1971 an den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR über und hieß fortan bescheidener „Studienreferat Friedensfragen“, organisiert als Personalstelle für zwei Personen. Ab 1974 war dieses Referat in der Theologischen Studienabteilung beim DDR-Kirchenbund (ThSA) angesiedelt, ehe es nach der Rückkehr des DDR-Kirchenbundes in die EKD Ende 1990 abgewickelt wurde.

Mit der Einrichtung des Studienreferates Friedensfragen verfügten die evangelischen Kirchen in der DDR zwar nicht über ein eigenes „Friedensinstitut“, aber erstmals über eine dauerhafte Arbeitsstruktur zum Thema Frieden, deren Zustandekommen sich unmittelbar dem Engagement von christlichen Bausoldaten für eine gewaltfreie, zivile Alternative zum Wehrdienst verdankte. Die Anfänge der institutionalisierten Friedensarbeit in den evangelischen Kirchen ab 1968 waren geprägt von einer gewaltfreien Grund-Orientierung, die in der Folgezeit auf das gesamte Themenfeld Friedensarbeit ausstrahlen sollte.

### **3.2 Szenario 2: Erziehung zum Frieden als praktische Konsequenz des gewaltfreien Friedenzeugnisses**

Viele Waffen- und Wehrdienstverweigerer verfolgten mit ihrer Entscheidung das Ziel, Menschen für die Aufgaben der Friedenssicherung jenseits von Waffen, Rüstung und Krieg sensibel zu machen und dafür möglichst breite gesellschaftliche und politische Unterstützung zu mobilisieren. Die Dimensionen dieser Aufgabe hatte Carl Friedrich von Weizsäcker 1963 mit dem Satz umrissen, der Weltfrieden verlange von uns „eine außerordentliche moralische Anstrengung“ (Bedingungen des Friedens, ebd. 10). Angeregt von dieser Aufforderung beschloss der Facharbeitskreis Friedensfragen des Kirchenbundes, die Arbeit des neuen Studienreferates Friedensfragen ab 1971 auf den Themenschwerpunkt Erziehung zum Frieden zu konzentrieren. Meine Kollegin - Pastorin Christa Gregel - und ich erhielten den Auftrag, ein Konzept für die Durchführung von Veranstaltungen zum Thema „Erziehung zum Frieden“ in Kirchengemeinden und Gruppen zu erarbeiten und dafür geeignete Bausteine zu entwickeln. Ziel war es, ein variables Modell für Gemeinde-Seminare mit dem Schwerpunkt Friedenserziehung zur Verfügung zu stellen und auf diese Weise die „Bewusstseinsbildung“ zum Thema Frieden bei Christen, in Kirchengemeinden, Jugend- und Erwachsenengruppen zu unterstützen.

Nach einer längeren Diskussions- und Erprobungsphase wurde „Erziehung zum Frieden“ - ca. 100 Seiten DIN A4 - ab 1975 als hektografierte Handreichung für den Gebrauch in den Gemeinden freigegeben und für Gemeindeseminare angeboten. Sie stieß auf großes Interesse. Bis Mitte 1982/83 wurden ca. 2.400 Exemplare dieser Arbeitshilfe von der Poststelle des Kirchenbundes in der Berliner Auguststraße aus versandt.

Für die Schwerpunktsetzung beim Thema Friedenserziehung sprach, dass es vorrangig um die Vermittlung von Einstellungen, Haltungen und Verhaltensweisen gehen sollte, die der persönlichen und gesellschaftlichen Friedensfähigkeit dienen. In Verkündigung und Unterweisung, Jugend- und Erwachsenenarbeit sollten Haltungen gestärkt werden, die Frieden durch Zusammenarbeit, Integration und Versöhnung, durch die Überwindung von Vorurteilen und Feindbildern fördern. Es ging dabei noch nicht um Politik, sondern eher um friedenspolitische „Software“, ausgerichtet auf eine kommunikative und konstruktive Konfliktkultur. Dennoch war das Thema Friedenserziehung in der DDR stets ein Politikum und tendenziell konfliktträchtig, vor allem dann, wenn ein gesellschaftlicher Akteur wie die Kirche sich erlaubte, dem staatlichen Erziehungsmonopol der SED eigene „Erziehungsziele“ entgegenzusetzen. Hinzu kam, dass im Mittelpunkt der Handreichung „Erziehung zum Frieden“ Angebote für die kritische Auseinandersetzung mit sozialpsychologischen Mechanismen, Vorurteilen und Feindbildern standen. Vorurteile und Feindbilder hatten in der sozialistischen Erziehung an den Schulen der DDR die Funktion, die Aggressivität des friedensverachtenden Imperialismus der BRD und der NATO einzuschärfen und junge Menschen zum persönlichen Einsatz für die Stärkung der Verteidigungsbereitschaft der DDR zu konditionieren. In dem Moment, wo Erziehung zum Frieden Menschen sensibel und kritisch gegenüber dem Gebrauch von Gewalt zu machen suchte, waren Konflikte mit der staatlichen Erziehungspolitik vorgezeichnet.

Und die ließen nicht lange auf sich warten. Im Mai 1978 gab die Regierung der DDR bekannt, dass für die Schülerinnen und Schüler der 9. Klassen der allgemeinbildenden Schulen ein obligatorischer Wehrunterricht eingeführt werden soll. Beginn des Unterrichts sollte der 1. September 1978 sein, als „Antikriegstag“ (BRD) bzw. „Weltfriedenstag“ (DDR) eigentlich für Besseres reserviert. Es gab zahl-

reiche besorgte Reaktionen von Eltern an die Kirchenleitungen mit der Bitte, etwas gegen die Einführung des Wehrunterrichtes zu unternehmen. Die Konferenz der Ev. Kirchenleitungen wandte sich umgehend an die Regierung mit der Bitte, auf die Einführung zu verzichten. In einer sechsseitigen „Orientierungshilfe“ für die Gemeinden benannte die Konferenz ihr hauptsächliches Bedenken: „...Wir sehen die Gefahr, dass obligatorische Wehrezziehung Minderjähriger zu einer Gewöhnung an militärische Mittel der Konfliktlösung führt, die sich langfristig als Hindernis für wirkliches Abrüstungsbewusstsein erweisen könnte. Um der Abrüstung willen brauchen wir eine Erziehung, die Menschen zu gewaltlosen Formen der Beilegung von Streit fähig macht“ (Orientierungshilfe der Konferenz der Kirchenleitungen vom 14. Juni 1978, in: C. Demke; M. Falkenau; H. Zeddies (Hrsg.), Zwischen Anpassung und Widerstand. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig 1994, 273 -279, hier: 276).

Mit dem Argument „Befähigung zu gewaltlosen Formen der Streitbeilegung“ hatte die Konferenz 1978 genau jene Positionen aufgenommen, die aktive Bausoldaten ab 1965 während ihrer Dienstzeit in internen Thesenpapieren und Eingaben an staatliche Stellen immer wieder vorgebracht hatten: Wer Krieg vermeiden und Abrüstung durchsetzen will, muss sich für gewaltfreie Konfliktlösungen einsetzen. War Friedenserziehung bis dahin eher die „graue Maus“ der kirchlichen Friedensarbeit geblieben, so war nun der Moment gekommen, sie friedenspolitisch klar zu profilieren. Denn mit der geplanten Einführung des Wehrunterrichtes war die entscheidende Frage ‚Was macht uns sicher?‘ ganz neu und dringlich gestellt. Friedenserziehung konnte sich nicht mehr mit der Befähigung zu individueller Friedensfähigkeit begnügen, sondern musste mit politischen Antworten auf die verstärkten Militarisierungstendenzen im staatlichen Bildungssystem der DDR reagieren.

Im Ergebnis dieser Auseinandersetzungen beschloss der Kirchenbund ein ganzes Bündel von Maßnahmen. Im Juli 1978 verabschiedete er ein „Studien- und Aktionsprogramm ‚Erziehung zum Frieden‘“. Die Synode des Kirchenbundes stufte Friedenserziehung als Aufgabe christlicher Gemeinden ganz weit oben ein. Im Herbst 1978 erklärte sie, „dass es sich bei der Erziehung zum Frieden angesichts des zunehmenden Wehrüstens und der vielfach festgestellten militärpolitischen Durchdringung weiterer Lebensbereiche nicht um eine Aufgabe der Kirchen und Gemeinden unter anderen handeln kann“ (ebd., 284). Für den Sommer 1979 bot der Kirchenbund eine Arbeitshilfe zur Durchführung eines „Gemeindetags Frieden“ an, die unter dem Thema „Was macht uns sicher?“ stand. 1980 wurde das „Rahmenkonzept Erziehung zum Frieden“ für die weitere inhaltliche Profilierung kirchlicher Friedensarbeit verabschiedet, und im November 1981 wurde der Text „Pazifismus in der aktuellen Friedensdiskussion“ für kirchliche Mitarbeiter freigegeben. Gegen den Vorwurf der SED, die Kirchen untergraben mit pazifistischen Forderungen die Friedenspolitik der DDR, argumentierte das Pazifismus-Papier: „...Gewaltverzicht wird - noch unabweisbarer als in den 50er Jahren - zu einer Forderung der politischen Vernunft (...) Nicht der Pazifismus also stellt die Grundlagen bisheriger Friedens- und Sicherheitspolitik in Europa infrage, sondern das zunehmend destabilisierte System militärischer Friedenssicherung stößt an die Grenzen seiner politischen Leistungsfähigkeit und provoziert damit die Frage nach einer neuen Sicherheitspolitik. Das verschafft dem pazifistischen Erbe eine überraschende Aktualität als Anfrage und Herausforderung ....“ (Das Problem Pazifismus, ebd., , 304 - 318, hier: 315).

Durch die Wehrunterrichts-Pläne der DDR hatte das Thema Friedenserziehung ab Sommer 1978 höchste Aktualität gewonnen. Es bündelte nahezu alle Aktivitäten der kirchlichen Friedensarbeit und trug im Ergebnis zu einer deutlichen Politisierung der Friedensdiskussion bei. Abgesehen von diesen positiven Effekten war dem Einsatz der Kirchen in Sachen Wehrunterricht kein nachhaltiger Erfolg beschieden, weder gegenüber dem Staat noch in den Kirchengemeinden. Der Unterricht wurde eingeführt; nur wenige Eltern machten ihn zum „Bekennnisfall“. Zu groß war die Sorge, sie könnten damit die Aufstiegschancen ihrer Kinder verbauen. Der Wehrunterricht selbst scheiterte an seinem eigenen Konzept und an der verbreiteten Inkompetenz seiner Vermittler. Er wurde von den Schülerinnen und Schülern als politische Indoktrination und vielfach nur als „Lachnummer“ empfunden.

### **3.3 Szenario 3: „Bekennen in der Friedensfrage“: Die „Absage an die Abschreckung“ und das Konzept „gemeinsame Sicherheit“**

Vor dem Hintergrund der „Nachrüstungs-Debatte“ Ende der Siebziger-, Anfang der Achtziger Jahre in Europa verabschiedete die Synode des DDR-Kirchenbundes im September 1982 auf ihrer Tagung in Halle einen Beschluss, der ihre Kritik am herrschenden Sicherheitssystem zwischen West und Ost mit der Formulierung „Absage an Geist und Logik der Abschreckung“ auf den Punkt brachte (Beschluss der Bundessynode in Halle 1982, in: M. Falkenau (Hrsg.), Kundgebungen, Worte, Erklärungen und Dokumente des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Bd. 2, Hannover 1996, 94ff).

Diese „Absage“ war der Auftakt der wohl intensivsten Auseinandersetzung einer Synode mit dem Abschreckungs-System „organisierter Friedlosigkeit“ (Dieter Senghaas), das auf dem negativen Friedensbegriff „wechselseitig gesicherter Vernichtung“ basierte und theologisch, friedensethisch und

politisch nicht länger toleriert werden konnte. Denn neue atomare Mittelstreckenraketen in Europa vergrößerten die Kriegsgefahr, weil sie die Tendenz hatten, das strategische Gleichgewicht zu destabilisieren. Bereits 1980 hatte das Moderamen des Reformierten Bundes in der Bundesrepublik die Friedensfrage zur „Bekennnisfrage“ erklärt und ein „Nein ohne jedes Ja“ zu den Massenvernichtungsmitteln formuliert.

Mit ihrer in den folgenden Jahren fortgeschriebenen „Absage an die Abschreckung“ waren die evangelischen Kirchen in der DDR zum Kern der prekären Sicherheitslogik des Ost-West-Konfliktes vorgegangen. 1983, ebenfalls in Halle, erweiterte die Bundessynode ihre Position und sprach von „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung“. Obwohl auf beide Seiten, Ost und West, bezogen, richtete sich diese „Absage“ vor allem an die Sicherheitspolitik des Warschauer Vertrages und ihre Anteile am Mechanismus der Abschreckung, vor allem auf die wachsende Militarisierung der DDR-Gesellschaft.

Der Begriff „Absage“ hat bekennnishaft Bedeutung. Er erinnert Christen an das Taufbekenntnis der Kirche mit seiner öffentlichen Absage (*lat. „abrenuntiatio“*) an den Satan. Im Kontext der kirchlichen Friedensarbeit bedeutete „Absage“ nicht mehr und nicht weniger, als dass Christen es ablehnen, sich an einem Krieg mit Massenvernichtungsmitteln zu beteiligen, und dass sie dafür öffentlich Zeugnis ablegen.

1987 verabschiedete die Bundessynode in Görlitz ein Dokument, das den vorläufigen Höhepunkt ihrer theologischen Kritik am System der Abschreckung darstellte. Es war überschrieben mit „*Bekennen in der Friedensfrage*“ und las sich wie eine aktuelle Auslegung der HR von 1965. Es heißt dort: „...Wer heute als Christ das Wagnis eingeht, in einer Armee Dienst mit der Waffe zu tun, muss bedenken, ob und wie er damit der Verringerung und Verhinderung der Gewalt und dem Aufbau einer internationalen Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit dient. Die Kirche sieht in der Entscheidung von Christen, den Waffendienst oder den Wehrdienst überhaupt zu verweigern, einen Ausdruck des Glaubensgehorsams, der auf den Weg des Friedens führt. Weil wir Gott als den Herrn bekennen, sind wir alle herausgefordert, durch deutliche Schritte zu zeigen, dass Einsatz, Besitz und Produktion von Massenvernichtungsmitteln unserem Glauben widersprechen“ (Beschluss der Bundessynode in Görlitz vom 22. September 1987, ebd. 262-265, hier: 262). Mit ihrem Görlitzer Beschluss präziserte die Bundessynode die Konsequenzen der „Absage an die Abschreckung“ für das praktische Friedenshandeln von Christen „in einer Deutlichkeit, die seit der ‚Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen‘ aus dem Jahr 1965 nicht mehr erreicht worden war“ (Anke Silomon, Verantwortung für den Frieden, in: Claudia Lepp, Kurt Nowak (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland 1945-1989/90, Göttingen 2001, 135-160, 158 ).

Aus heutiger Sicht muss der Versuch der Synode, ihre Ablehnung des Abschreckungssystems mit dem theologisch-ekklesiologisch definierten Begriff „Absage“ auszudrücken und als „Bekennen in der Friedensfrage“ einzustufen, höchst seltsam erscheinen. Betrieben die Kirchen damit nicht die Theologisierung eines Problems, das allein durch verstärkte politische Anstrengungen gelöst werden konnte? In der EKD stießen die Beschlüsse der Bundessynode auf nachhaltiges Unverständnis. Mehrheitlich meinte man dort, die Kirchen in der DDR könnten in der Friedensfrage nur deshalb so steile Positionen vertreten, weil sie über keinerlei Mittel verfügten, diese auch politisch umzusetzen. Der 2009 verstorbene Magdeburger Bischof Werner Krusche (1968 - 1983) widersprach dieser Interpretation. Es sei zu wünschen, schrieb er 1990, „dass unsere Kirchen in Erinnerung behalten, was sie in der Friedensfrage bisher vertreten haben - und was sich inhaltlich theologischer Einsicht verdankt und nicht der Tatsache, dass die Kirche nicht an der politischen Macht beteiligt war“ (Werner Krusche, Geleitwort zu: Joachim Garstecki, Zeitansage Umkehr. Dokumentation eines Aufbruchs, Stuttgart 1990, 9-12, 9).

Was mangels anderer Handlungsmöglichkeiten wie eine hilflose Rationalisierung der eigenen Ohnmacht wirken konnte und von vielen im Westen belächelt wurde, ließ sich ebenso plausibel als das letzte, der Kirche zur Verfügung stehende Mittel des Widerspruchs verstehen: Im Bekennen vor Gott entzieht die Kirche dem System der atomaren Abschreckung die Legitimation. Es handelte sich um einen Argumentations-Typus, der die Kompetenz des Glaubens in Fragen der Friedenssicherung durch eine große „Hellhörigkeit für das Evangelium“ (Werner Krusche) zur Geltung zu bringen suchte. „Bekennen in der Friedensfrage“ war der Versuch, den Rahmen des politisch Möglichen aufzubrechen und mit den „unmöglichen“ Zumutungen des Glaubens zu konfrontieren.

Ganz in diesem Sinne hatte schon der Beschluss der Bundessynode von 1983 erklärt, die „Absage“ an die Abschreckung solle Chancen für eine Politik eröffnen, „die ein auf Gerechtigkeit gegründetes System gemeinsamer Sicherheit zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd möglich macht“ (Beschluss der Bundessynode Halle 1983, in: M. Falkenau u.a., ebd. 142-148, hier; 144).

Mit dem Hinweis der Synode auf ein „System gemeinsamer Sicherheit“ („common security“) der Internationalen Palme-Kommission von 1982 war ein Bezug zur sicherheitspolitischen Diskussion hergestellt, wie er aktueller nicht hätte sein können. Der Grundgedanke war: Sicherheit kann nicht mehr

durch militärische Überlegenheit erreicht werden, sie erwächst vielmehr aus der Summe gemeinsamer Anstrengungen beider Kontrahenten. An die Stelle des Wettlaufs um einen einseitigen Sicherheitsvorsprung tritt im Konzept „Gemeinsame Sicherheit“ ein politisches Verhalten, das die Sicherheit des Gegners im eigenen Handeln mitbedenkt und darauf ausgerichtet ist, beide Seiten durch gemeinsame Initiativen sicherer zu machen. Das stellte die geltende Sicherheits-Doktrin der Abschreckung auf den Kopf. Namhafte Protagonisten dieses Politik-Ansatzes waren u. a. Olof Palme, Egon Bahr, Cyrus Vance und Georgij Arbatov.

Die „Ad-hoc-Gruppe Abrüstung“ der Theologischen Studienabteilung beim DDR-Kirchenbund (ThSA) legte im März 1983 eine 16seitige Studie „Sicherheitspartnerschaft und Frieden in Europa – Aufgaben der deutschen Staaten – Verantwortung der deutschen Kirchen“ vor. Diese Studie stellte eine Konkretisierung des Konzeptes *Gemeinsame Sicherheit* für das Verhältnis der beiden deutschen Staaten und Kirchen zueinander dar. Sie kann als ein Höhepunkt der friedenspolitischen Diskussion im Bund der Evangelischen Kirchen verstanden werden. Er markiert den Übergang von einer theologisch begründeten Absage an die Abschreckung zu einem sicherheitspolitisch qualifizierten Diskussionsbeitrag aus kirchlicher Verantwortung. Allerdings hat diese Studie große Teile der unabhängigen Friedensgruppen in der DDR Mitte der Achtzigerjahre nicht mehr erreicht, weil sie als zu „stabilisierend“ und zu wenig „emanzipatorisch“ empfunden wurde - was immer das Wort „emanzipatorisch“ im Zusammenhang mit der atomaren Bedrohung in Europa bedeuten sollte. In dieser Entwicklung zeichnete sich bereits der Übergang der eigenständigen kirchlichen Friedensbewegung in der DDR in die spätere „Bürgerbewegung“ ab, wie er z. B. in der Berliner Initiative „Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung“ von 1987 zum Ausdruck kam.

Die Studie der ThSA fand ab 1983 weite Verbreitung und wurde auch in der BRD von Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste als Broschüre veröffentlicht. 1984 folgte die ThSA-Studie „Möglichkeit und Unmöglichkeit einseitiger Abrüstung. Zum Konzept des Gradualismus“. Mitglieder des ehem. SED-Instituts für Politik und Wirtschaft (IPW) berichteten auf dem Ev. Kirchentag 1991 im Ruhrgebiet, sie hätten beide Studien mit großer Zustimmung gelesen, es sei ihnen aber von der SED untersagt worden, öffentlich darauf zu reagieren. Nach dem Zusammenbruch der DDR 1989/90 und dem Ende des Warschauer Vertrages 1991 wurde die Diskussion um das Konzept gemeinsamer Sicherheit nicht weitergeführt.

#### **4. Versuch einer Zusammenfassung**

Der kurze Überblick über exemplarische Szenarien aus der Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR zwischen 1965 und 1987 zeigt:

4.1 Die Kirchen waren bestrebt, ihre Friedensverantwortung theologisch zu legitimieren. Sie behaupteten mit dieser theologischen Legitimierung ein hohes Maß an Authentizität und Eigenständigkeit sowohl gegenüber der DDR und ihrer Friedenspolitik, als auch gegenüber der EKD in der Bundesrepublik.

4.2 Es gelang den Kirchen, ihre theologische Orientierung mit friedensethischen Positionierungen zu verknüpfen, die nach innen wie nach außen eine deutliche Präferenz zugunsten der Gewaltfreiheit aufwiesen. Die HR „Zum Friedensdienst der Kirche“ von 1965 hatte dabei die Funktion eines Schlüsseltextes. Von der Ökumenischen Versammlung wurde diese Position als „vorrangige Option für die Gewaltfreiheit“ 1988/89 eindrucksvoll bestätigt.

4.3 In den Achtzigerjahren wurde der Argumentationstyp des aktuellen Bekennens („Bekennen in der Friedensfrage“, 1987) von den Synoden mit sicherheitspolitischen Alternativen zur Abschreckung verbunden: Gemeinsame Sicherheit, politische Konfliktprävention, zivile Konfliktbearbeitung. Diese Traditionslinie einer doppelten Hellhörigkeit - für das Evangelium wie für die „Zeichen der Zeit“ - ist unverändert hoch aktuell. Sie sollte von einem aufgeklärten politischen Pazifismus aufgenommen und aktiv unterstützt werden.

4.4 Die Rückkehr des Krieges in das Repertoire politischer Mittel, die Aktivitäten des internationalen Terrorismus, besonders des sogenannten „Islamischen Staates“ (IS), der außerhalb aller Normen von Recht, Gesetz und Moral agiert, und das weitgehende Versagen von Politik und internationalen Organisationen gegenüber diesen Entwicklungen sind zentrale Herausforderungen für den Pazifismus. Anders als bei Bonhoeffer 1934 geht es heute jedoch nicht um das *eine* geistliche „Wort“, das die Kirche der Welt vollmächtig zu sagen hätte, sondern um das Erkennen von Gottes konkretem Gebot in einer konkreten Situation, um die verantwortliche Suche nach Antworten - und auch um die Übernahme von Schuld.

4.5 „Bonhoeffer kann unser Handeln und Entscheiden nicht legitimieren und salvieren. Er kann nicht mehr, freilich auch nicht weniger als ein besonders eindringliches Beispiel christlichen Handelns in unserer Welt sein, an dem wir uns zweifellos orientieren können, unsere Situation zu erkennen und uns in ihr vor Gott zu entscheiden“ (Ernst Feil, ebd., 191).

Ich danke Ihnen.