



Überwinde das Böse durch das Gute

**Konflikttransformation: Geistliche Basis, Methoden
und Modelle**



in Zusammenarbeit mit



Überwinde das Böse durch das Gute

Konflikttransformation: Geistliche Basis, Methoden und Modelle

Vorwort

Brachte die Entspannung in den Ost-West Beziehungen Ende der achtziger Jahre das Ende der Friedensbewegung in Europa? Nein. Nach fünfzehn Jahren stößt eine junge Generation zu denen, die schon damals gegen Rüstung und Krieg demonstrierten. Im Jahr 2003 gab es weltweit die bisher grössten Antikriegsdemonstrationen. Viele engagieren sich jedoch auch in weniger medienwirksamen Projekten für einen konstruktiven, gewaltfreien Umgang mit Konflikten.

Mediation, gewaltfreie Kommunikation und Friedenserziehung sind weit über die Friedensbewegung hinaus zu wichtigen Anliegen und Tätigkeitsfeldern geworden. Als Streitschlichter-Programme sind sie bis in die Schulen vorgedrungen. Auch in Krisengebieten wie auf dem Balkan sind Menschen am Prozess des Wiederaufbaus von Beziehungen auf der Grundlage solcher Methoden beteiligt. Kirchliche Gruppen, Gemeinschaften und Friedensdienste haben in dieser Form der Friedensarbeit ihren besonderen Platz gefunden.

Auf diesem Hintergrund hatten Church and Peace und das Deutsche Mennonitische Friedenskomitee im Jahr 2002 eine Tagung organisiert zum Thema: *Konflikttransformation, Methoden und Modelle*. Die Tagung versuchte, eine Bilanz zur Entwicklung der Methoden der gewaltfreien Konfliktbewältigung zu ziehen und die geistlich-theologische Grundlage der Konflikttransformation zu beleuchten. Zwei Referate und eine Predigt finden sich in diesem Heft der Church and Peace-Reihe „Theologie und Frieden“.

Dr. Arnold Neufeldt-Fast, Dozent des Theologischen Seminars Bienenberg in Liestal (Schweiz), befasst sich mit der Spiritualität, die der Konflikttransformation zugrunde liegt: die traditionelle Wehrlosigkeit der Erben der radikalen Reformation hat in den historischen Friedenskirchen einem aktiven Pazifismus Platz gemacht. Die paulinische Lehre über die Versöhnung macht die Arbeit an der gewaltfreien Lösung von Konflikten zu einem zentralen Bestandteil der christlichen Berufung. Weiter untersucht Dr. Neufeldt-Fast die theoretischen und methodischen Ansätze der Konfliktarbeit auf Grund von Ausführungen des weltbekannten Konflikt-Spezialisten John Paul Lederach.

Die Predigt von Ana Raffai befasst sich mit dem Text: „Lasst Euch nicht vom Bösen überwinden, sondern überwindet das Böse mit dem Guten“. Die seit Jahren im Balkan-Kontext engagierte katholische Theologin und Friedensdiakonin setzt sich mit dem schwierigen Ausdruck „lasst Raum dem Zorn Gottes“ auf dem Hintergrund ihrer langjährigen Erfahrungen auseinander. Sie entdeckt eine Perspektive, die Friedensengagierten Kraft gibt für den Gang zu den Gräbern auf beiden Seiten eines Konfliktes und für die Überwindung von Feindschaft.

Seit der Tagung im Herbst 2002 sind Tausende dem Krieg zum Opfer gefallen. Die Ideologie des Präventivkrieges wurde brutal durchgesetzt. Eine neue Mauer zwischen zwei Völkern wurde erbaut. Viele haben sich wieder auf die Straßen begeben, um ihr „Nein“ auszusprechen. Über dieses „Nein“ hinaus bleibt zu hoffen, dass in der Arbeit an der gewaltfreien Konflikttransformation ein großes „Ja“ deutlich wahrnehmbar, sogar unüberhörbar wird.

Marie-Noëlle von der Recke

Teil I

Ein heiliger Weg - Die geistliche Basis der Konflikttransformation

Einleitung: Zur Spiritualität des Friedensaktivismus

Ich möchte autobiographisch beginnen. Ich bin mit Geschichten von Gesetzlosigkeit und Hungersnot, staatlichem Terror, Krieg und Flucht aufgewachsen. „Warum hat Oma keinen Opa?“, fragte das unschuldige Kind. So erfuhr ich Schritt für Schritt etwas von der blutigen Terrorherrschaft Stalins.

„Was hast du als Kind zu Weihnachten gekriegt, Mama?“ Meine Mutter hat immer die positive Seite aufgezeigt. Doch als Kinder erfuhren wir auf ihrem Schoß, was Kindsein im Krieg heißt; was es heißt, auf der Flucht zu sein und in Armut zu leben. Diese Geschichten und ihre Welt wurden meine Geschichten und meine Welt. Ein frühes Interesse schon als Kind für Geschichte und Weltpolitik hängt damit zusammen. Mir war auch sehr früh bewusst, dass die Hilfsarbeit des Mennonite Central Committee (MCC) unserer Familie mehrfach geholfen und sie sogar gerettet hat - erst in den 20er Jahren in der UdSSR, später in Deutschland und Paraguay. Inmitten so vieler „Beweise“ der Abwesenheit Gottes, war diese Hilfe mit dem Bekenntnis „Gott kann!“ verknüpft und wurde auch so verstanden. Was Gott alles getan hat, hat meine Generation in den 80er Jahren noch von Peter Dyck, dem „Mose“ dieser mennonitischen Exodusgeschichte, direkt hören dürfen. Er hat einige von uns aus einer kurzzeitigen Faszination von der „Kraft Gottes“ in der charismatischen Bewegung zu einer Bewunderung der „Kraft Gottes“ in der Geschichte bekehrt. Gott kann! Dies war ein wichtiger geistlicher Schlüssel der MCC-Friedens- und Hilfsarbeit, der auch mich tief geprägt hat (Dyck 1991).

Die neuere Konflikttransformationsarbeit des MCC ist eine radikale Variante und mutige Anwendung des Mottos: „Gott kann!“ (siehe Joseph Miller 2000). Transformation ist zunächst ein optimistischer Begriff. Am Anfang steht die Überzeugung, dass die Kraft Gottes denen besonders zur Verfügung steht, die gerade dort nach Versöhnung und Vergebung suchen, wo Sünde und Bosheit die menschliche Gemeinschaft zerstört hat. Diese Zuversicht führt in die Weite - zu Begegnungen mit Personen am Rand dieser Welt und ganz besonders zur Begegnung mit Opfern von Krieg und Konflikten (Shenk 1999:188ff). Und noch mehr: sie sieht das positive Potential in Konflikten. Ein Konflikt ist nicht einfach etwas Negatives, das zu „lösen“ (Sachebene), zu steuern oder zu „managen“ (prozessorientiert) ist. Konflikte sollten nicht als Unterbrechungen unseres ansonsten friedlichen Lebens verstanden werden. Konflikte bieten vielmehr eine *Bühne für Offenbarung* (Lederach 1999: 156); sie laden uns ein, aufzubrechen auf den Weg der Versöhnung. Dies ist eine neue Deutung des alten Mottos: Gott kann! In der alten Deutung führte es in der Generation meiner Eltern und Großeltern zu einer ausgesprochen stoischen Spiritualität, gekennzeichnet durch innere Ruhe, Gottvertrauen, Akzeptanz der gegenwärtigen Verhältnisse und einem entsprechenden Pflicht- und Rollenbewusstsein. In der neueren Deutung will es auch die Beziehungsebene und so die strukturellen Ursachen von Konflikten durch Gottes Kraft transformiert wissen. Aus diesem Grund geht die Konflikttransformation davon aus, dass wir Menschen unsere Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung des Feindes verändern können, dass es menschenmöglich ist, schwere Konflikte ohne Gewalt anzugehen; diese „Schlüssel“-Voraussetzung widerspricht fast allen politischen Strukturen, auf die sich unsere Welt gründet.

Der Begriff der Transformation wurde erst vor 15 Jahren durch John Paul Lederach in das Mediations- und Friedensvokabular eingeführt. Lederach ist Professor für Soziologie und Konfliktforschung an der Eastern Mennonite University in USA. Als Mediationstrainer und angesehener Berater für internationale Konfliktlösung hat Lederach sowohl Regierungen als auch Graswurzelgruppen in Lateinamerika, in den Philippinen, in Irland, Kambodscha und Somalia begleitet.

Neben seinen praktischen und theoretischen Texten zur Konflikttransformation, die aus diesen Erfahrungen erwachsen sind, hat Lederach kürzlich die theologischen und geistlichen Wurzeln, die ihn über die Jahre in seinem Engagement motiviert und getragen haben, beschrieben (*The Journey Toward Reconciliation* [Der Weg zur Versöhnung], 1999). Mit vielen bunten und spannenden Geschichten bietet das Buch eine tiefe biblisch-geistliche Reflexion über den Auftrag der Kirche zur Versöhnungsarbeit, in deren Kontext er seine Konflikt- und Versöhnungsarbeit deutet. Im Gespräch mit Lederach möchte ich in diesem Vortrag einige weitere Gedanken zur geistlichen Basis der Konflikttransformation entfalten.

Zur geistlichen Basis der Konflikttransformation

Die möglichen Antworten zur Frage, „Was ist Spiritualität?“ sind beinahe uferlos! Christliche Spiritualität sucht die Gotteserfahrung zu vertiefen und will, nach Bruder Lorenz (französischer Karmeliter-Mönch, ca. 1610-91) „die Gottesgegenwart praktizieren“ (Brother Lawrence 1997). Verknüpft damit ist auch die Transformation der eigenen Existenz und die Suche nach Echtheit im Leben und Denken. Mit Ronald Rolheiser kann gesagt werden: „Spiritualität ist das, was wir mit dem Feuer in uns machen“ (1999:11). Wenn ich von christlicher Spiritualität spreche, spreche ich *davon, was, man mit dem Glauben tut* - wie man das christliche Leben versteht und entfaltet, oder kurz: wie man „die Gottesgegenwart praktiziert“.

Der Oxford Theologe Alister McGrath betont in seinem neuen Buch zu diesem Thema (2001) drei wesentliche Elemente jeder christlichen Spiritualität. Erstens, Glaubensinhalte: Es geht nicht in erster Linie um Theologie, doch sie hat auf die christliche Spiritualität einen wesentlichen Einfluss - wie wir auch bei Lederach feststellen werden. Zweitens, da der christliche Glaube stark ethisch geprägt ist, spricht die christliche Spiritualität auch von den Werten und Tugenden, die aus dem Glauben an Jesus Christus wachsen und im geisterfüllten Leben reflektiert und verkörpert werden. Drittens geht es in der Spiritualität um das gelebte Leben, also darum, wie die Theologie und Werte konkret ausgedrückt und verkörpert werden.

Eine wichtige Variable ist dabei die Konfession bzw. Tradition, aus der man kommt, und wie eine Tradition ihre Beziehung zu Kultur, Welt und Geschichte versteht. Helmut Richard Niebuhrs Buch *Christ and Culture* (1951) bietet eine klassische Aufgliederung der verschiedenen Haltungen, die Gläubige durch die Jahrhunderte zu der sie umgebenden Welt eingenommen haben: Christus gegen die Kultur (Tertullian, Tolstoi), der Christus der Kultur (Konstantin, Kulturprotestantismus, u.a.), Christus über der Kultur (Clemens von Alexandrien, Thomas von Aquin, u.a.), Christus und Kultur im Paradox (Luther, Kierkegaard), und Christus der Verwandler der Kultur (Augustin, die Brüder Wesley).

Für jede typologische Haltung lässt sich, wie Geoffrey Wainwright argumentiert (1986), eine entsprechende Spiritualität erkennen und beschreiben. Die Täufer mit ihrer Zwei-Reiche-Theologie, wie sie etwa das Schleithimer Bekenntnis formuliert, wie auch die monastische Tradition, platziert Niebuhr in die erste Kategorie (Christus gegen die Kultur). Die Spiritualität dieses Paradigma nach Wainwright verzichtet auf die Welt und zieht sich aus ihr zurück. Es ist sicher umstritten, ob die frühen Täufer diese Trennung suchten oder als verfolgte Minderheit hineingedrängt wurden. Über die Jahrhunderte hat sich jedoch eine ihr entsprechende Form des Quietismus ergeben. So lässt sich ein wichtiger historischer Strang des täuferischen Friedenszeugnisses (Wehrlosigkeit bzw. wehrloser Pazifismus) mit dieser Typologie beschreiben, und in dieser geistlichen Tradition steht auch Lederach als amerikanischer Mennonit verwurzelt. In ihrer extremsten Form verkennt diese Tradition jedoch die Realität und Zukunft der Welt als Objekt der Liebe Gottes. Diese Vernachlässigung plagt neben Lederach eine ganze Generation mennonitischer Friedensarbeiter (siehe Sawatsky 1993).

Aber auch Niebuhrs Definition von Welt oder Kultur als einer greifbaren, neutralen Realität an und für sich ausserhalb Christi ist nach Yoder theologisch fraglich. Yoder sieht „Welt“ als „strukturellen Unglauben“ (Yoder 1994:62f). Wird „Welt“ theologisch definiert, ist die Alternative „Verant-

wortung“ für die Gesellschaft *oder* „Rückzug“ theologisch unsachgemäss. In einer „gefallenen Welt“ will die Nachfolgegemeinschaft die Macht und Praxis der „neuen Kreatur“ paradigmatisch demonstrieren - und so der gefallenen Welt etwas neues sagen und zeigen. Die konkrete, lokale *Gemeinde* und ihre Dienste spielen eine zentrale transformierende Rolle als Antizipation des kommenden Friedensreiches Gottes. Diese Spiritualität lässt sich mit dem 5. Paradigma Niebuhrs beschreiben (Christus als Verwandler der Kultur), wenn Kultur nicht einfach als die gute Schöpfung verstanden wird, die nur noch Transformation als Management von oben nötig hat (vgl. z.B. die Reformierte Tradition).

Mit dieser Berufung der Gemeinde, der Welt etwas neues zu sagen und zu zeigen, wird eine ihr entsprechende Form christlicher Spiritualität geformt. Der methodistische Theologe Stanley Hauerwas schreibt treffend: Jesus ist „nicht gekommen, um uns unverändert zurückzulassen, sondern vielmehr, um uns zu verwandeln, damit wir würdige Mitglieder der Gemeinschaft des neuen Zeitalters werden“ (1995:129). Und wie sieht diese endzeitliche, oder besser, neuzeitliche Spiritualität aus? Nach Hauerwas will Gott nichts Geringeres „als dass Männer und Frauen ihre Feinde lieben und einander vergeben; so werden wir vollkommen sein, wie Gott vollkommen ist“. Die Möglichkeit eines Lebens der Vergebung und des Friedens mit seinen Feinden gründet sich nicht auf die gute Schöpfung, sondern auf unser Vertrauen „dass diese Gottesherrschaft durch Leben und Werk dieses Menschen Jesus von Nazareth Wirklichkeit geworden ist“ (Hauerwas 1995:142f).“ Dieser *eschatologische* Realismus gegenüber der gefallenen Welt ist die eigentliche Quelle des historisch Friedenszeugnisses der Täufer, aus der Lederachs hoffnungsvoller, aktiver Transformationsansatz in Bezug auf die herrschende Kultur zu verstehen ist.

Dieser Weg von einer eher quietistischen, zurückziehenden Gewaltlosigkeit weg zur aktiven Transformationsarbeit hin illustriert exemplarisch, wie täuferisch-mennonitisches Friedenszeugnis in den letzten 40 Jahren - und ganz besonders in den letzten 15 bis 20 Jahren - sich immer stärker verändert hat. Wenn christliche Spiritualität das ist, was man *mit dem Glauben tut*, zeigt dieser Weg auch den wachsenden Wandel der Spiritualität vieler Mennoniten und Christen aus anderen Friedenskirchen.

Ein Verständnis von Spiritualität als „Praxis der Gegenwart Gottes“ (Bruder Lorenz) ist hier auch hilfreich. Wie bereits angedeutet, sind Konflikte für Lederach nicht einfach Probleme, die es zu lösen gilt. Gerade tief verwurzelte Konflikte bieten vielmehr die Chance für außerordentlich intensive geistliche Begegnungen, da sie uns auf den Weg der Versöhnung einladen (1999:156). Der Weg ist nach Lederach ein heiliger Weg, weil Versöhnung der Weg und auch der Raum ist, wo Wahrheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Frieden einander begegnen. Auf dem Weg durch Konflikte zur Versöhnung, erhalten wir die Chance, uns selbst und anderen zu begegnen und auch Gott ganz neu zu erfahren, nach Lederach. So gehört der Weg der Versöhnung zum Kern des Programms Gottes für die Menschen und mit den Menschen - sie ist Mission Gottes (siehe z.B. Kol 1,20 und Apg 3,25). Die Inkarnation ist sein Leitbild, sie offenbart das „Wie“ des Weges Gottes, Gottes „Methodologie“ sozusagen: auf dem Weg der Inkarnation wird Gottes versöhnende Liebe, wird Gott selbst gegenwärtig. Im Ruf Jesu Christi schafft Gott einen Freiraum, der es entfremdeten Menschen ermöglicht, einander zu finden. Entsprechend ist es Auftrag der Kirche, die versöhnende Liebe Gottes so zu verkörpern und sie in der Welt so zu vergegenwärtigen - dass entfremdete Menschen wieder zueinander finden. Diese Art, die „Gegenwart Gottes zu praktizieren“, ist die tiefste Wurzel der christlichen Friedenstradition. Im Kontext dieser theologischen Grundhaltung ist Lederachs Versöhnungsarbeit auszulegen.

Soteriologische und Ekklesiologische Grundentscheidungen

Lederach betont, dass es seine Glaubensgemeinschaft war, die ihm diese Friedenstradition und damit einen Kompass mit auf den Weg gegeben hat. Das Bild vom Kompass impliziert sowohl Kontinuität, als auch einen Weg ins Neuland. Bevor wir ins Neuland schreiten, lohnt es sich, Lederachs Verknüpfung des Friedensdienstes mit einer bestimmten soteriologischen (Heilslehre) und ekklesiologischen

Tradition nachzuspüren. Hier stützt Lederach sich stark auf die Arbeit des mennonitischen Theologen John Howard Yoder, besonders dessen *Politik Jesu* (1981). Es ist hier nicht möglich, Yoders Theologie zusammenzufassen. Doch einige seiner Gedankengänge sind für unser Thema wichtig, besonders Yoders Deutung der paulinischen Versöhnungslehre. Mit dem reformierten Theologen Markus Barth und dem lutherischen Theologen Krister Stendahl, argumentiert Yoder, „Rechtfertigung“ beziehe sich bei Paulus nicht zuerst auf die Verwandlung des Einzelnen, sondern auf das neue, versöhnte Volk Gottes. „Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder“. Kurz, in den Schlüsselstellen, wo Paulus von Versöhnung in Jesus Christus spricht, ist die Rede von verfeindeten Menschen, die zu einer neuen Menschheit in Christus versöhnt sind. „[I]n Christi Tod und Auferstehung wird der neue Mensch aus mindestens zwei alten geschaffen. ... Der neue Mensch wird Wirklichkeit, wo sich zwei zuvor fremde und feindlich gesonnene Menschen vor Gott begegnen. Die Rechtfertigung in Christus ... ist ein *soziales* Ereignis“ (Markus Barth in Yoder 1981:198). Versöhnung schafft eine neue Menschheit, indem sie entfremdete Personen oder Gruppen zusammenbringt. So verstanden ist Versöhnung ein dynamischer Gruppenprozess, ein Weg auf dem tief verfeindete Menschen transformiert werden. Diese soziale Dimension der Gerechtigkeit Gottes, die Hoffnung auf ihre Vollendung im Kommen des messianischen Friedensreiches und die entsprechende Aufgabenstellung der Kirche, bietet eine erste, grobe Landkarte zur Orientierung auf der spirituellen Reise der Konflikttransformations- und Versöhnungsarbeit Lederachs.

Aus dieser Sicht schlägt Lederach vor, unsere theologische „Versöhnungslehre“ zu präzisieren (1999). Wird Jesu Tod am Kreuz, wie im vorherrschenden Modell der Sühneopfertheologie, nur als Satisfaktion oder Genugtuung vor Gott für unsere persönliche Schuld betont, dann wird auch Heiligung und Heiligkeit eher als Bemühen um persönliche Reinheit, als ein sich Distanzieren von einer schmutzigen, bösen und sündhaften Welt verstanden. Dieses klassische Modell der Versöhnungslehre (Anselm von Canterbury) schränkt die biblische Versöhnungshoffnung ein auf die persönliche Eschatologie. Aber Gottes Mission der Versöhnung hat soziale, politische und letztlich kosmische Dimensionen.

Vor kurzem vertiefte der mennonitische Theologe J. Denny Weaver diese Kritik der anselmschen Sühnetodlehre noch aus der Perspektive einer Theologie der Gewaltfreiheit: die innere Logik der Satisfaktionslehre mache letztlich Gott für den Tod Jesu verantwortlich. Gott sei in diesem Modell eher ein göttlicher Rächer, ein strafender Richter oder - mit der feministischen Theologie einig - sogar ein Kinderschänder, der den Tod eines Kindes zum Wohl der anderen herbeiführe (Weaver 2001a und b). Die Satisfaktionslehre setze voraus, dass die Wiedergutmachung von Unrecht einer gewalttätigen Bestrafung bedarf. Gerechtigkeit zu üben, bedeute darum, eine Strafe zu verhängen, die als Gewalt verstanden werde. Frömmigkeit sei somit eine entsprechende innerliche Haltung, und ein sich Reinhalten von der Welt. Diese Soteriologie, so meint Weaver, sei aber eine unethische Sühnetheologie, die dazu führe, dass verschiedenste Formen von Gewalt toleriert oder gar gefördert werden (Weaver 2001a und b).¹

Auch wenn Lederach Christologie und Heilslehre nicht explizit zu diesem Ende denkt, lässt er bewusst die anselmsche Versöhnungslehre und die ihr entsprechende Ekklesiologie und Spiritualität hinter sich, indem er sich von einem „Christus gegen die Kultur“-Modell verabschiedet. Der Versöhnung entsprechend in der Kraft der Auferstehung zu leben, lässt sich nur begrenzt mit dem Bibelwort entfalten: „Wir sind in der Welt, *aber nicht von der Welt*“ (siehe Joh 17,11.16). Versöhnung und Heiligkeit laden uns nach Yoder und Weaver ein auf einen Weg, auf dem wir Gottes versöhnende Liebe konkret und praktisch dorthin bringen, wo menschliche Gemeinschaft zerbrochen ist - eine Variante des „Christus der Verwandler der Kultur“-Modells. Nicht der Nonkonformismus des Rückzugs und des Versuchs, unsere Umwelt zu kontrollieren, des Versuchs, sich rein zuhalten von der Welt, entspricht dem Weg der Menschwerdung Gottes und dem Kreuzweg Christi. Entsprechend will Lederach Heiligkeit und Heiligung vom Weg Gottes in die Fremde, von seiner Gegenwart inmitten des

¹ Weaver entscheidet sich schließlich für eine Version des Christus-Victor Modells.

Durcheinanders und der Gewalt unsrer Welt her verstehen. Versöhnung und Heiligkeit oder Heiligung haben wenig mit Ritual oder persönlicher Reinheit zu tun; es geht um die heilige „Praxis“ neue Verhältnisse, Prozesse und Räume für die Entstehung der neuen Menschheit zu schaffen. Zusammengefasst: Die Praxis der Gegenwart Gottes geschieht auf den Weg zu denen und mit denen zu gehen, die tiefe Uneinigkeit und Trennung erlebt haben. Auf dem Weg zur Versöhnung zeigt uns Gott, *wer* er ist und auch *wie* er in der Welt ist - eine Bühne der Offenbarung (siehe Lederach 1999:163-165).

Für Lederach geht die biblische Vision der Mission Gottes also weit über das individuelle Seelenheil (wie im anselmischen Versöhnungsmodell) hinaus; sie hat auch sehr konkrete soziale, politische und kosmische Dimensionen. Mehr noch, nach Paulus ist Gottes Mission auch unsere Mission mit spezifischen Konsequenzen für eine Lehre von Kirche: „Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat“ (2 Kor 5,18).

Der Weg von passiver Wehrlosigkeit zum Friedensaktivismus

Lederachs öffentlicher Konflikttransformationsarbeit öffnete also einen verhältnismässig neuen Weg für seine historische Friedenskirche, die Mennoniten. Es gibt zur Zeit allerdings keine einheitliche mennonitische Friedenstheologie oder -spiritualität. In den letzten 15 Jahren gab es mehrere Versuche, die breite Palette mennonitisch friedentheologischer Entwürfe und Tendenzen zu kategorisieren und zu analysieren (Burkholder 1991, 1992; Yoder Neufeld 1992; Driedger & Kraybill 1994). Solche Versuche bergen immer Gefahren: man schreibt Fliessendes fest und zieht Mauern hoch, wo gegenseitige Befruchtung stattgefunden hat und weiter stattfinden soll.

Dieser Ansatz verschafft uns jedoch den leichtesten Zugang zu den neueren Entwicklungen in der friedentheologischen Arbeit - besonders in der Konflikttransformation. Wenn die Kategorien auch nur begrenzt hilfreich sind, so helfen sie uns doch zunächst bei der Feststellung, dass es in der mennonitischen Friedenstheologie tatsächlich eine Vielfalt politischer und theologischer Richtungen gibt. Zweitens, lässt sich konkret zeigen, wo in den letzten Jahrzehnten eine bestimmte Entwicklung oder sogar Wende in der mennonitischen Friedenstheologie stattgefunden hat. Kurz gesagt, wo früher apolitische, passive Wehrlosigkeit das herrschende Modell war, gibt es heute feststellbare Tendenzen zum unruhigen, politisch-gesellschaftlich engagierten Friedenshandeln. Konflikttransformationsarbeit auf der internationalen Ebene und das Friedenszeugnis der Friedensstifterteams sind nur zwei der Früchte dieses kulturellen Engagements der neueren mennonitischen Friedenstheologie (siehe Joseph Miller 2000). Das Terrain ist relativ neu, die Landkarten sind noch nicht vollständig gezeichnet. Provisorische Kategorien bieten zumindest die ersten Möglichkeiten, neue wie auch bekannte Landschaften, geistliche und theologische Quellen zu identifizieren und zu analysieren. Im besten Fall lassen sie uns auch die eigene Position und Orientierung klären, animieren zum Gespräch miteinander und zum gegenseitigen Lernen. Ich will jedoch nicht der Versuchung einer nur nach innen gerichteten Selbst-Analyse mennonitischer Friedenstheologien erliegen. Der Weg führt ganz sicher über alte Grenzen hinweg hinein in den ökumenischen Bereich und vielleicht noch weiter. Die Fragen und Themen, die auf diesem Weg im mennonitischen Denken auftauchen, werden den Schlüsselfragen anderer Friedenstheologien ähnlich sein.

Wehrlosigkeit

Wie im Beispiel Lederachs angedeutet wurde, beginnt Mennonitische Friedenstheologie mit einer Würdigung der Tradition der Wehrlosigkeit oder des wehrlosen Pazifismus. Diese Tradition ist zunächst im Widerspruch zu einer augustinischen bzw. reformatorischen Interpretation von Röm 13,1-7 beheimatet. Sie bestreitet, dass Christi Lehre der Liebe und Widerstandslosigkeit auf die privaten oder persönlichen Sphären des Lebens zu beschränken sei. Die Bezeichnung dieser Position bezieht sich auf Mt 5,39: „Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand“. Klassisch formuliert wird diese Haltung in den Schleithheimer Artikeln von 1527: das „Schwert“ steht ausserhalb der „Vollkommenheit Christi“ - und darum sollen Christen es nicht führen. Diese Position

ist aber eher gekennzeichnet von dem, was nicht getan werden soll. Im Angesicht von Leiden, Unterdrückung oder Bedrohung, ist es dem Jünger Jesu nicht gestattet, dem Feind oder dem Bösen zu widerstehen oder Vergeltung zu üben. Dem entspricht eine Spiritualität der Nachfolge Jesu gekennzeichnet durch Gelassenheit, Demut und Dienstbereitschaft. Sie trinkt tief aus der Quelle einer Märtyrertradition (siehe hier z.B., Ps 22, Jes 53, Off 6). Verknüpft mit dem Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48) ist diese Position in der Lage, eine Vielfalt möglicher Antworten auf komplexe soziale und politische Fragen zu bieten. Historisch hat sich die äusserliche Seite dieser Tradition in der Hilfs- und Entwicklungsarbeit einfach und direkt ausgedrückt lassen. Diese Zuwendung zum Nächsten war aber eher eine sporadische Antwort oder Reaktion auf konkrete Nöte. „So verstanden führen Friedensarbeit und Liebe nicht *notwendigerweise* zum aktiven Engagement für soziale Gerechtigkeit“ (Yoder Neufeld: 246). Die Wurzeln des Leids werden nicht analysiert und radikal transformiert. Es wird keine Veränderung der Gesellschaftsordnung erwartet. Der Rückzug aus der Verantwortung für die Gesamtgesellschaft ist zwar eine Option; es gibt jedoch auch Raum für begrenzte Mitwirkung und Verantwortung, beschränkt auf die Gebiete, wo keine staatliche Gewalt ausgeübt wird.

Diese wehrlose Ethik wächst aus einer bestimmten *dualistischen* Theologie. Die Schleithheimer Artikel Schweizer und süddeutscher Täufer beruhen auf ähnlichen Voraussetzungen wie Luthers Zwei-Reiche-Lehre (siehe Modell 1). In dieser gefallenen Welt bekämpft Gott das Reich des Bösen auf zweierlei Weise: mit seiner rechten Hand kämpft er mit dem Evangelium Christi, durch die Kirche und Nächstenliebe der Christen. Mit seiner linken Hand aber regiert Gott durch die Staatsgewalt, und sorgt für Ordnung durch Gesetz und Schwert. Vereinfacht gesagt, akzeptiert Schleithheim diesen Dualismus, stimmt Luther aber nicht zu, wenn er jedem Christen zwei unterschiedliche Rollen zuschreibt, eine öffentliche und eine private.

Innerhalb dieses pazifistischen Dualismus hat Tom Yoder Neufeld zwei verschiedene friedens-theologische Gruppierungen ausgemacht: die eine beschreibt er als die „glücklichen“, die anderen als die „unglücklichen“ Dualisten. Ich verwende im Folgenden seine Kategorien und füge ihnen weitere Unterkategorien hinzu (ich beziehe mich hier auch auf die Arbeit von Burkholder 1991).

Nach Yoder Neufeld ist ein „**glücklicher**“ **Dualist** eher unbekümmert, dass anscheinend nicht alle zur Ethik der Wehrlosigkeit berufen sind. Die Staatsgewalt ist von Gott eingesetzt, Ordnung zu halten in einer gefallen Welt. Christen jedoch sind gerufen und befähigt, in allen Bereichen des Lebens gehorsam dem Beispiel Jesu nachzufolgen, auch in Bezug auf Krieg und Gewalt. Hier geht es nicht um Nachahmung oder Imitation, sondern um Teilhabe oder Partizipation. Diese Position der **historischen Wehrlosigkeit** wurde 1944 durch den amerikanischen Mennoniten Guy Hershberger in seinem Buch: *War, Peace and Nonresistance* klassisch formuliert und von Harold S. Bender und John C. Wenger weiter verbreitet. Christen wissen sich auf diesem schweren Weg der Nachfolge Christi getragen und ermächtigt vom Leben schaffenden Geist Christi und der sichtbaren Gemeinde. Nach dieser Auffassung ist wehrloser Pazifismus eine gute Sache, aber ohne die Ressourcen der Gemeinde und des Geistes ist er keine reale Möglichkeit für diejenigen, die ausserhalb der Vollkommenheit Christi leben.

Eine Weiterentwicklung dieser Position wäre eine völlig **apolitische Wehrlosigkeit**, die sich „rein“ hält, indem sie sich aus der Welt zurückzieht.

Eine völlig andere Variante ist John Millers **Pazifismus als Berufung** (:157). Miller argumentiert, absoluter Pazifismus bedürfe nach dem Neuen Testament einer besonderen Berufung. Die historischen Friedenskirchen sind auf diesen Weg berufen, aber er ist nicht für alle Christen normativ, und auf keinen Fall für Regierungen, die Gewalt ausüben müssen, um für Gerechtigkeit zu sorgen.

Auch einige Formen des **befreiungstheologischen Pazifismus** sind hier einzuordnen - selbst wenn sie ausgesprochen aktive, unruhige Formen der Wehrlosigkeit repräsentieren. Sie wählen die Gewaltlosigkeit für sich selbst, verurteilen aber nicht generell die Gewalt revolutionärer Christen im Kampf für die Transformation der Gesellschaft.

Im Kontrast zu den „glücklichen“ Dualisten spricht Tom Yoder Neufeld auch von den „**unglücklichen**“ Dualisten. Sie akzeptieren diesen Dualismus zwar, bedauern es aber, dass andere (auch Christen) der Lehre und dem Beispiel Jesu im Leben nicht oder noch nicht folgen können. Wiederum ist die Aufgabe der Nachfolge Christi, *ohne* die Ressourcen des Geistes Gottes, wie auch ohne die Disziplin und Unterstützung der Gemeinde bestenfalls heroisch, aber letztlich unrealistisch. Dieser Pazifismus ist pessimistisch in Bezug auf das Menschenmögliche ausserhalb der Erfahrung der Wiedergeburt und des Glaubens (er könnte als **evangelikaler Pazifismus** bezeichnet werden). Skeptisch betrachtet er jede Friedensethik, die das Böse und die Erfahrung der Wiedergeburt nicht ernst nimmt. Aufgrund dieser pessimistischen Anthropologie können einige dieser dualistischen Positionen - auch die apolitische Wehrlosigkeit - dahin tendieren, einen starken Staat mit repressiven Institutionen zu verlangen.

Eine andere Variante wäre das Modell von Ted Koontz, Politikwissenschaftler am mennonitischen Theologischen Seminar in Elkhart, USA. Koontz (1988) kommt nur zögernd aus einer früheren optimistischen Haltung zu dem Schluss, Gewaltausübung sei in dieser gefallenen Welt Teil der staatlichen Verantwortung (**neo-dualistischer Pazifismus**).

„Unglückliche Dualisten“ begründen den gegenwärtigen Zustand aber nicht im Willen Gottes (wie Luthers Zwei-Reiche-Lehre), sondern in der Natur des Konfliktes selbst, in der Spannung zwischen der einbrechenden Herrschaft Gottes und der widerstrebenden gefallenen Weltordnung.

Die glücklichen wie die unglücklichen Dualisten betonen den Gehorsam gegenüber der Lehre Jesu in Mt 5, verweigern deswegen den Militärdienst, und suchen wo immer möglich Alternativen zur Gewalt in allen Bereichen des Lebens. Nur eine extrem dualistische Perspektive würde jede Form politischer Aktivität der Kirche für inakzeptabel halten.

Die praktischen Folgen dieser Friedensposition sind unterschiedlich: einige ziehen sich pessimistisch zurück, andere gestalten Kirche bewusst als *Kontrastgesellschaft* und als Herausforderung. Sie verbinden damit die Hoffnung, dass einige sich dadurch dem Weg Christi anschliessen. Theologische Überzeugung und geistliche Erfahrung hinter dieser Haltung, sind die Teilnahme an Sieg und Herrschaft Christi. Sie teilt mit den meisten Mennoniten die Erwartung, dass Friede nur von Gott her in seiner neuen Ordnung aller Dinge endgültig verwirklicht wird, dass die erwartete Zukunft Gottes mit dem Kommen des Messias Jesus jedoch schon begonnen hat.

Von Wehrlosigkeit zum Aktivismus: John Howard Yoder

Hier wäre wieder der bekannte Friedenstheologe John Howard Yoder zu erwähnen. In seinen Schriften zeigt sich in den 60er Jahren eine immer grössere Unzufriedenheit mit dem Dualismus der klassischen Wehrlosigkeit, der es Mennoniten erlaubte, privat gegen den Krieg zu stehen doch ohne öffentliches politisches Zeugnis. Schon mit den 1964 erschienenen Aufsätzen des Bandes: *Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung* (²2001), begann Yoder Raum zu schaffen für eine pazifistische Kritik des Staates und für politische Verantwortung pazifistischer Christen. Jesus gründet seine Gemeinde als eine gesellschaftliche Grösse. Feindesliebe ist eines der wesentlichen Merkmale ihrer Existenz. Sie ist ein in der Geschichte neues Phänomen, eine Kontrastgesellschaft als relevantes Zeugnis für die säkulare Politik (siehe die ausführlichere englische Version, *The Christian Witness to the State*, ²2002 [¹1964]).

Yoders Vision ist ein **Pazifismus der messianischen Gemeinschaft** (siehe Enns:155-200). Yoders Unterscheidung zwischen Kirche und Staat müsste hier genauer beschrieben werden: es ist kein eigentlicher Dualismus, kein fundamentaler Unterschied zwischen zwei gleichberechtigten Reichen, keine doppelte Moral, sondern eine *einfache Dualität*: Staat ist nicht Kirche; das Schwert als Symbol der Autorität und Gewalt ist noch da, wird aber nicht mehr als direkter Ausdruck des Willens Gottes verstanden. Yoders Denken ist von einem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn über die Gemeinde *und* die Ordnungen der Gesellschaft geprägt. Diese theologische Entwicklung hatte

sich früh in den **Puidoux-Gesprächen** zwischen Theologen aus den historischen Friedenskirchen und aus europäisch-landeskirchlicher (lutherischer und reformierter) Tradition entwickelt (siehe hier Durnbaugh:1978; Driedger & Kraybill:118-124;286f; Enns:223-235). In einer neuen Interpretation der Quellen zeigt Yoder, dass der strikte Dualismus der Schleithimer Artikel nicht theologisch zwingend, sondern praktisch notwendig war in einer Welt, die das täuferische Zeugnis nicht dulden wollte (Burkholder 1992:263ff). In und durch Yoders ökumenische Kontakte (besonders die Puidouxgespräche) sehen wir einen wichtigen Sprung im mennonitischen Verhältnis zum Staat: von einer christlichen Wehrlosigkeit, die in einer dualistischen Theologie gründet, zu einer neuen Art des Friedensaktivismus, die als christliches, politisches Zeugnis gegenüber Mächten der Welt unter dem Dach der Herrschaft Christi verstanden wird. Unter diesem Dach, jetzt über Kirche *und* Staat gezogen, sahen Mennoniten in der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihr gesellschaftliches und politisches Zeugnis, ihr Engagement für Gerechtigkeit, Gleichberechtigung, Freiheit und Frieden legitimiert. Wo früher ein tiefer Graben das Friedensreich und die „Stillen im Lande“ von den Reichen dieser Welt grundsätzlich trennte, sah man jetzt *eine* Herrschaft und *eine* Moral, in der die Gemeinde Jesu Christi als messianische Grösse die zentrale Rolle für Veränderung spielt (siehe Driedger & Kraybill:121ff). In diesem neuen Raum und in der Praxis dieser Ekklesiologie finden sich die geistlichen Wurzeln der Konflikttransformation Lederachs.

Aktiver Pazifismus und Konflikttransformation

Wegen dieser Wendung von einer Zwei-Reiche-Lehre zu einer Lehre der Herrschaft Christi fasst Tom Yoder Neufeld, die Mehrheit der neueren aktiv-pazifistischen Modelle unter den Begriff des **Monismus** (1992:250), d.h. in Bezug auf Krieg, Gewalt und Unterdrückung gibt es keine doppelte Moral. Was für Christen das Richtige ist – etwa, nicht zu töten - sollte für alle richtig sein. Gott hat nur einen Charakter und einen Willen, und er will Frieden und Gerechtigkeit.

Wiederum unterscheidet Yoder Neufeld zwischen zwei Typen (:250ff), dem „**glücklichen**“ oder „**optimistischen**“ **Monisten**, und dem „**unglücklichen**“ oder „**realistischen**“ **Monisten**. Die **glücklich monistische** Position orientiert sich klassisch liberal an in einer positiven Anthropologie (Sünde wird „klein“ geschrieben) und hat grosses Vertrauen in die kirchliche und säkulare Friedens- und Bildungsarbeit für die Transformation der Gesellschaft. Die ökumenische Friedensforschung und Bildungsarbeit von „Project Ploughshares“ am Conrad Grebel University College (Waterloo, Kanada) wäre ein Beispiel dieses Typs.

Die **unglücklichen Monisten** hingegen verstehen die Friedens- und Versöhnungsarbeit als einen Kampf mit wichtigen gesellschaftlichen und geistlichen Dimensionen. Die Abwesenheit von Frieden ist letztlich eine geistliche oder dämonische Wirklichkeit, und der Einsatz für den Frieden bedarf der Bekehrung, geistlicher Ermächtigung und Opferbereitschaft. Frieden und die Transformation ungerechter Strukturen geschehen letztlich durch göttliche Intervention, aber nicht ohne die aktive Intervention der Kirche in die Konflikte ihrer Zeit. Der lebhafteste Aktivismus von „Christian Peacemaker Teams“ (siehe dazu Sider 1984) und auch Lederachs Konflikttransformationsarbeit auf der internationalen Ebene sind Beispiele dafür. Nach Lederach sollten Mennoniten sich nicht auf die Aufräumarbeit nach destruktiven Konflikten beschränken. Sie sollten ihre Energien, Kontakte und Ressourcen nutzen, die Grundursachen von Gewalt und Konflikten zu transformieren. Auf dem Weg in die Konflikte und in ihre Transformation wird uns Gott begegnen und sich offenbaren. Dieser Weg bietet eine optimistische, aktivistische Interpretation des alten Mottos, „Gott kann“ hinsichtlich „Transformation der Kultur“ (siehe Modell von Niebuhr oben).

Die Spiritualität der Konflikttransformation

Welche Spiritualität trägt nun Lederachs aktive Konflikttransformation? Einige wichtige Merkmale dieser Spiritualität lassen sich anhand von Lederachs Buch, *The Journey Toward Reconciliation* (1999) gut beschreiben, und damit möchte ich schliessen. Vor allem ist es eine Spiritualität des Unterwegs-seins, die Lederach modellhaft in Psalm 23 geschildert sieht (1999:167-173). Der Herr leitet

uns auf dem Weg der Gerechtigkeit. Er führt uns nicht weg von der Welt, sondern in das tiefe Durcheinander der Welt, zum Feind, ausgerüstet allein mit dem radikalen gewaltfreien Vertrauen auf Gott. Im Tal dieser Welt deckt der Herr mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde. Ohne Angst vor Verunreinigung begegne ich hier dem Feind. Auf diesem „rechten Pfad“ folgen uns Glück und Gnade. Hier findet unsere Seele Erquickung. Das Unterwegsein beginnt mit der Überzeugung, dass wir berufen sind, diesen Weg zu gehen.

Nach Lederach ist dieser Weg eng verknüpft mit der Suche nach Wahrheit. Staunen, sich wundern, neugierig und naiv sein: diese Merkmale haben Kinder und Wahrheitssuchende gemeinsam (so sehen es der bekannte Philosophie-Roman, *Sophies Welt* [Gaarder:23] wie auch der Theologe Karl Barth [Barth:71-82]!). Wer über das Leben staunen kann, ist nicht gefangen in den alltäglichen Realitäten (Krieg), sondern führt ein waches lernbegieriges Leben. Lederach bekennt, dass sein Wissen und seine Methoden wenig mit den wichtigsten Leistungen seiner Versöhnungsarbeit zu tun haben. Genau da, wo er nichts wusste, wo er keine schnellen, leichten, vorformulierten Antworten und Lösungen für Konflikte hatte, wo er das Urteil aufschieben musste, kamen seine wichtigsten Einsichten und Durchbrüche. Stanley Hauerwas schreibt, Christen, die von der Hoffnung des kommenden Friedensreiches Gottes leben, müssten immer wieder neu lernen und üben, ohne Kontrolle über sich selbst und über das eigene Leben zu leben, und genau da sei mit Gottes Handeln zu rechnen, da werde seinem Handeln Raum gegeben (Hauerwas 1995). Auf dem „Weg der Versöhnung“ hilft uns das Staunen, uns selbst nicht als Experten zu verstehen, sondern als Mitsuchende, die zusammen mit Anderen auf dem Weg zur Wahrheit sind. Die Suche nach Wahrheit verlangt, dass wir - besonders in Konfliktsituationen - erkennen, wie wenig wir eigentlich wissen (Sokrates!), dass es viel mehr und tieferes zu verstehen gibt, dass wir weiter suchen müssen. Eine solche Einstellung hält uns wach und offen für den weitergehenden Prozess der Entdeckung und des Lernens (siehe Lederach 1999:180-82). Die geistlichen Disziplinen, die uns aufnahmefähig machen, üben besonders die Demut ein, eine wichtige und von Mennoniten gepflegte Tugend, die das ganze Werk Lederachs kennzeichnet. Entsprechend hängt in seinem Konflikttransformationskonzept viel davon ab, dass der Mediator oder Trainer den anderen Parteien mit Respekt und mit Lernbereitschaft begegnet - und sich nicht in fremdem Kontext als Experte aufspielt; er geht von der Voraussetzung aus, dass es überall einheimische Methoden und Ressourcen gibt, die vor Ort entdeckt und angewendet werden können.

Letztlich ist Träumen für die Spiritualität der Konflikttransformation unabdingbar. Lederach gibt zu, dass die Zeiten schlecht sind für Friedensträume und Visionen. Nur wenige wagen noch zu träumen. Ohne Träume aber „gefriert“ das Leben und wird „fruchtlos“ - oder es wird, um eine andere Metapher zu verwenden, zu einem Vogel mit geknickten Flügeln. Welche Zukunftsvisionen und Träume haben wir als Menschen des Glaubens? Nicht mangelnde Ressourcen hindern uns, die Probleme dieser Welt anzugehen, schreibt Lederach. Vielmehr mangelt es uns an Vorstellungskraft und Träumen. Was machen wir mit dem Feuer in uns? Psalm 85 inspiriert Lederachs Traum: Christen sollen und können Räume schaffen, in denen Wahrheit und Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Frieden sich treffen können. Konflikttransformationsarbeit setzt sich ein, Räume zu schaffen, wo Feinde einander begegnen können, gegensätzliche Anliegen und Interessen sich annähern oder konvergieren und Beziehungen verändert werden können. Lederachs Gemeindeerfahrung stärkt seinen Glauben, dass Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung möglich sind. Die Transformation von Beziehungen ist möglich, weil „Gott kann!“, aber er will es nicht ohne uns (die Gemeinde) tun. Das in unserer Zeit zu glauben, erfordert Mut und Zähigkeit. Doch wo es die Bereitschaft gibt, sein Leben an solchen Träumen auszurichten, wächst auch die Möglichkeit, dass sie Wirklichkeit werden.

Die Entwicklung von der Wehrlosigkeit zum christlichen Friedensaktivismus vollzieht sich für Lederach auf diesem Weg der Versöhnung. Konflikte sind Möglichkeiten der Offenbarung. Deswegen ist der Umgang mit ihnen ein heiliger Weg. Das ist der spirituelle Kern der Konflikttransformation. Am Schluss seines Buches, *The Journey Toward Reconciliation* (1999), formuliert Lederach ein Bittgebet, dass Gott uns die Unschuldigkeit des Träumens gebe, Weisheit, Mut und Kraft, uns auf diesen Weg zu machen.

Bibliographie

- Barth, Karl (1985³). *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Brother Lawrence (1997). *Practising the Presence of God*. Hodder and Stoughton.
- Burkholder, John Richard (1991). „Can we make sense of Mennonite Peace Theology?“ in Burkholder, John Richard und Barbara Nelson Gingrich (Hg.) (1991). *Mennonite Peace Theology: A Panorama of Types*. Akron, PA: Mennonite Central Committee Peace Office
- Burkholder, John Richard (1992). „Mennonite Peace Theology: Reconnaissance and Exploration“, *Conrad Grebel Review* 10/3 (Fall 1992): 259-276.
- Driedger, Leo und Donald B. Kraybill (1994). *Mennonite Peacemaking: From Quietism to Activism*. Scottdale: Herald Press.
- Durnbaugh, Donald F.(Hg.) (1978). *On Earth Peace: Discussions on War/Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren, and European Churches, 1935-1975*. Elgin,IL: Brethren Press.
- Enns, Fernando (2003). *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gaarder, Jostein (2001). *Sophies Welt. Roman über die Geschichte der Philosophie*. München: DTV.
- Hauerwas, Stanley (1995). *Selig sind die Friedfertigen*. Neukirchen: Neukirchner Verlag.
- Koontz, Ted (1988). „Mennonites and the State: Preliminary Reflections“, in Willard Swartley (Hg.), *Essays on Peace Theology and Witness. IMC Occasional Papers* . Elkhart.
- Kraus, C. Norman (1994). *A Theological Basis for Intervention Ministries*. Mennonite Central Committee Occasional Paper, Number 20.
- Kraybill, Ron (2000). „Reflections on Twenty Years in Peacebuilding“, in: C. Sampson und J. P. Lederach (Hg.), *From the Ground Up*. Oxford: Oxford University Press (:30-44).
- Lederach, John Paul (1999). *The Journey Toward Reconciliation*. Scottdale: Herald Press.
- McGrath, Alister (2001). *Christian Spirituality. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Miller, John (1985). „Schleitheim Pacifism and Modernity“, in *Conrad Grebel Review* 3/2 (1985): 155-163.
- Moltmann, Jürgen (1997). *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Niebuhr, H. Richard (1951). *Christ and Culture*. New York: Harper & Row.
- Rolheiser, Ronald (1999). *The Holy Longing: The Search for a Christian Spirituality*. Garden City, NY: Doubleday.
- Sawatsky, Rodney J. und Scott Holland, Hg. (1993). *The Limits of Perfection. A Conversation with J. Lawrence Burkholder*. Waterloo, ON: Institute of Anabaptist-Mennonite Studies.
- Shenk, Gerald (1999). „Global Conflict“ in Carolyn Schrock-Shenk and Lawrence Ressler, eds., *Making Peace with Conflict. Practical Skills for Conflict Transformation*. Scottdale: Herald Press (:188-193.).
- Sider, Ronald (1984). „Gottes Volk versöhnt“, in *XI. Mennonitische Weltkonferenz Straßburg, 1984: Hauptansprachen*. Strasbourg: CMM (:35-39).
- Wainwright, Geoffrey (1986). „Types of Spirituality“ in C. Jones, G. Wainwright und E. Yarnold (Hg.), *The Study of Spirituality*. Oxford: Oxford University Press (:592-605).

Weaver, J. Denny (2001a). „Christlicher Glaube als Verkörperung der Gewaltlosigkeit“. Unveröffentlichte Arbeitsübersetzung von Birgit Foth, 19 Seiten.

Weaver, J. Denny (2001b). *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans.

Yoder, John Howard (2000²). „Der Staat im Neuen Testament“, in *idem*, *Nachfolge Christi als Gestalt politischer Verantwortung*. Weisenheim am Berg: Agape Verlag.

Yoder, John Howard (1964¹, 2002²). *The Christian Witness to the State*. Scottdale: Herald Press.

Yoder, John Howard (1994). *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical*. Grand Rapids: Eerdmans.

Yoder, John Howard (1983). *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution. A Companion to Bainton*. Elkhart, IN: AMBS Bookstore, 1983.

Yoder, John Howard (1981). *Die Politik Jesu – der Weg des Kreuzes*. Maxdorf: Agape Verlag.

Yoder Neufeld, Tom (1992). „Varieties of Contemporary Mennonite Peace Witness: From Passivism to Pacifism, From Nonresistance to Resistance“, in *Conrad Grebel Review* 10/3 (Fall 1992): 243-257.

Dr. Arnold Neufeldt-Fast ist mennonitischer Theologe. Der gebürtige Kanadier lebte eine Zeitlang in der Schweiz und war Dozent für Dogmatik und Ethik am Theologischen Seminar Bienenberg in Lies-tal. Er ist verheiratet und Vater einer Tochter.

Teil II

Vom Konfliktmanagement zur Konflikttransformation

Einleitung:

Ein neuer Konflikttypus - von internationalen zu ethnopolitischen Konflikten

Als ich in den 80er Jahren in Deutschland studierte, nahm ich an einigen politischen Gottesdiensten vor Militäranlagen teil. Es war der Höhepunkt des Kalten Krieges und der gegenseitigen Aufrüstung der Grossmächte. Mittelstreckenraketen mit Nuklearsprengköpfen waren in den beiden Deutschlands in unvergleichbarer Dichte stationiert. Hauptmerkmal der NATO-Friedens- und Sicherheitsstrategie war die unaufhaltsame Aufrüstung. Die damals geltende Doktrin der atomaren Abschreckung, oder MAD(!): „Mutually Assured Destruction“ ging davon aus: Wir greifen einander nicht an, wenn wir in der Lage sind, einander mehrfach völlig zu vernichten. Auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges gab es 60.000 Atomwaffen. Zur gleichen Zeit lieferten die Grossmächte auch die Ideologien, Waffen und Finanzen, um über hundert bewaffnete, zwischenstaatliche Konflikte zu unterstützen. In Kirchenkreisen diskutierte man heftig über die Verantwortung der Christen angesichts einer immer möglicher werdenden Katastrophe. Eine Minderheit deutscher evangelischer Theologen forderte einseitige Abrüstung entsprechend der eschatologischen Vision von Jesaja 2 und Micha 4: „Schmiedet eure Waffen zu Pflugscharen!“² Die meisten evangelischen Stimmen hielten jedoch solch einseitige Abrüstung für unverantwortlich und biblisch nicht gefordert.³ In jenen Jahren fragte man auf allen Seiten, ob Christen nicht Pazifisten sein müssten. Die meisten von uns machten in diesem Kontext ihre ersten Erfahrungen in der kirchlichen Friedensarbeit.

Wir leben nicht mehr im Kontext des Kalten Krieges. Die Welt hat sich inzwischen verändert. Zwar gibt es immer noch mindestens 31.000 Atomwaffen (*Bulletin of the Atomic Scientists*, Feb. 27, 2002), und der Club der Atomkräfte wird nicht kleiner. Atomwaffen sind weiterhin eine Bedrohung für die Menschheit und für die ganze Erde. Und es gibt weiterhin viele gewaltsam ausgetragene Konflikte: im Jahr 2001 gab es 37 solche Konflikte in 30 Ländern (Regehr 2002). Aber wo früher zwischenstaatliche Kriege die grössten Instabilitätsfaktoren der globalen Ordnung waren, sind es heute innerstaatliche Konflikte. *Alle 37 bewaffneten Konflikte*⁴ im Jahre 2001 waren innerstaatliche Auseinandersetzungen (Regehr 2002) zwischen konkurrierenden politischen oder ethnischen Gruppen. Dreiviertel dieser Konflikte sind „langwierig“, d.h. sie sind mehr als 10 Jahre im Gang, schwer lösbar und tief verwurzelt. Die Ursachen und Streitgegenstände dieser Konflikte sind komplex, aber die meisten sind auf komplizierte Weise mit Ethnizität vermischt. Als solche sind sie als ethnische Konflikte, oder besser, als „ethnopolitische Konflikte“ zu bezeichnen (siehe Ropers 1995a und 1995b). Ethnische Kriterien sind für die Identifikation der Konfliktgruppen ausschlaggebend, und Ethnizität oder ethnische Merkmale werden gezielt durch die jeweiligen Eliten politisiert.⁵ Wo in der Zeit des Kalten Krieges „Ideologie“ die Haupteklärung für bewaffnete Konflikte war, sind jetzt „Identität“, „Ethnizität“ oder „Religion“ die Schlüsselwörter.

2 Hier wären Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Hans Walter Wolff u.a. zu nennen.

3 etwa Eberhard Jüngel, Wolfhart Pannenberg und Trutz Rendtorff u.a.

4 Eine Definition des Konfliktbegriffs gibt Oliver Wolle (2001): „[V]on einem Konflikt kann gesprochen werden, wenn zwischen zwei oder mehr Parteien ... eine Situation eintritt, in der mindestens eine Partei einen Gegensatz in Bezug auf ihre Interessen, Bedürfnisse oder Ziele wahrnimmt und sich bei der Realisierung derselben durch die andere(n) Partei(en) beeinträchtigt fühlt. Somit stellt nicht der Gegensatz an sich oder die Wahrnehmung eines solchen einen Konflikt dar, sondern das Handeln im Geiste des Gegensatzes“. Krieg ist definiert als „ein gewaltsamer Massenkrieg mit drei Merkmalen: a) es sind zwei oder mehr Streitkräfte beteiligt, darunter mindestens auf einer Seite reguläre Regierungstreitkräfte; b) auf beiden Seiten gibt es ein Mindestmaß an zentralgesteuerter Organisation; c) die bewaffneten Operationen ereignen sich mit einer gewissen Kontinuität“ (Debiel/Ropers/Wollefs 1997:349).

5 Die Zunahme ethnisch-politisierter Konflikte ist nicht erst nach dem Ende des kalten Krieges zu beobachten. Seit Ende der 60er Jahre wurden im Zuge der Dekolonisierung der Dritten Welt viele künstliche Staatsgebilde geschaffen, denen es nicht gelang, ihre multi-ethnische Bevölkerung miteinander zu versöhnen. (Ropers 1995b)

Die klassischen Modelle und Methoden für Diplomatie und Konfliktbearbeitung auf der internationalen Ebene sind aber im Hinblick auf solche ethnischen oder Identitätsauseinandersetzungen in mehrfacher Hinsicht überfordert. In der Regel beschränkt sich die Diplomatie der politischen Ebene auf Verhandlungen und den Ausgleich von Interessen mit sachlichen und „vernünftigen“ Vorschlägen, um den Konflikt zu „managen“ oder regeln. Klassische Modelle der Diplomatie und Konfliktlösung bleiben bewusst auf dieser Sachebene. Aber der frühere Rahmen und seine Voraussetzungen für solche Methoden fehlen heute. Hinter den „sachlichen“ Forderungen spielt in ethno-politischen Konflikten eine eher verborgene, tiefer liegende Schicht von Negativerfahrungen die zentrale Rolle. Diese Beziehungsebene wird von den alten Konfliktlösungsmodellen nicht angesprochen. Angesichts dieses relativ neuen Typus des ethno-politischen Konfliktes ist die Konflikt- und Friedensforschung auf der Suche nach angemessenen Strategien der Krisenprävention und zivilen Konfliktbearbeitung. An dieser Schnittstelle liegen die Möglichkeiten für das neue Konflikttransformationsmodell (vgl. Reiber 2002:3.1).

Das Konflikttransformationskonzept, wie es zunächst von John Paul Lederach vorgeschlagen und weiter entwickelt wurde, ist aus diesem Kontext zu verstehen. Sein Konzept will in tief zerrissenen Gesellschaften einen nachhaltigen Frieden ermöglichen. Es geht ihm aber um viel mehr, als um das an sich schon schwierige Unterfangen einen Waffenstillstand oder Friedensvertrag zwischen feindlichen Parteien auszuhandeln. Nachhaltiger Frieden verlangt, nach Lederach, dass alte Feinde nicht einfach nur ihre Waffen niederlegen, sondern dass sie eine tiefe, profunde Versöhnung erreichen, die auch anhalten wird (siehe Lederach 1997). Mit dieser Zielsetzung leitet Lederachs Modell einen Paradigmenwechsel ein: wo der herkömmliche Ansatz die statische vorbeugende Diplomatie und ihr Anliegen, Streitfragen zu lösen, betonte, schlägt Lederach einen Ansatz vor, der die Wiederherstellung und den Wiederaufbau von Beziehungen in den Mittelpunkt stellt. Wie wir sehen werden, haben die herkömmlichen oder „klassischen“ Aktivitäten der Friedenssicherung weiterhin einen Platz in Lederachs Konzept, aber sie werden in ein neues Licht gerückt und mit einem neuen Sinn und Zweck ausgeführt: es geht jetzt um die Transformation der Gesellschaft von einem Kriegssystem zu einem Friedenssystem. Wo gewalttätige Konflikte eine Spirale der destruktiven Transformation von Beziehungen schaffen, sucht Versöhnung durch positive Transformation Raum zu schaffen für den Aufbau oder Wiederaufbau von Beziehungen. Akzeptiert man diesen neuen Rahmen, wirft er auch auf die Friedensdienste der Kirchen ein neues Licht. Die Konsequenzen sind noch auszuloten.

Von Konfliktlösung und Konfliktmanagement zu Konflikttransformation

Ich möchte das Model der Konflikttransformation⁶ anhand Lederachs eigener Erfahrungen und Entwicklungen einführen, um den Unterschied zwischen Konfliktlösung/Konfliktmanagement und Konflikttransformation konkret aufzuzeigen.

Lederach ist Soziologe, der sich im Bereich Konflikttraining speziell weiterbilden ließ. Während der letzten 20 Jahre hat er bei Friedensinitiativen oder Trainings in mehr als 20 Ländern mitgearbeitet, u.a. in Nicaragua, Kolumbien, Somalia, Nordirland, Philippinen und im spanischen Baskenland. Während seiner frühen Schlichtungs- und Trainingstätigkeiten für das Mennonite Central Committee (MCC) in Nicaragua in den 80er Jahren spielte er eine wichtige Rolle im Konflikt zwischen der sandinistischen Regierung und den Miskito-Indianern an der Ostküste. Er näherte sich dieser Aufgabe mit den Standardwerkzeugen der Konfliktlösungs- und Konfliktmanagementmodelle, die ich jetzt kurz beschreiben möchte.

Die frühen Konfliktlösungsprogramme kamen meist aus dem angelsächsischen Bereich, besonders aus der Civil-Rights-Bewegung der 60er Jahre in USA. Hauptaufgabe und Ziel der Mediation sah man in der „Konfliktlösung“ (conflict resolution). Dass Konflikte gelöst werden sollen, impliziert, dass sie etwas Unerwünschtes sind, das möglichst eliminiert werden sollte. Ziel der Kon-

6 Konfliktlösungs- und Konflikttransformationsmodelle sind in großer Zahl zwischen Mitte der 80er und Mitte der 90er Jahre vor allem in den USA entwickelt worden (J.P. Lederach, J. Galtung, D. Sandole, L. Kriesberg u.a.). Im deutschsprachigen Raum wird dieser Diskurs vor allem unter der Chiffre der „Konfliktprävention“ geführt. Vgl. Debiel, Fischer, Matthies, und Ropers, *Effektive Krisenprävention* (1999).

fliktlösung ist die Abwesenheit offener Konfrontation. Später in den 80ern wurde dieses Konzept nach und nach durch das „Konfliktmanagement“ abgelöst. Konfliktmanagement geht davon aus, dass Konflikte nicht einfach „zu lösen“ sind; sie haben eine Dauer und entwickeln sich nach bestimmten Mustern, deren Phasen voraussehbar sind. Wenn das der Fall ist, können Konflikte in konstruktive Richtungen gesteuert werden; Ziel ist, den Konflikt zu begrenzen, zu entschärfen und Gewalt einzudämmen. Gerechtigkeit zu schaffen oder die Konfliktparteien miteinander zu versöhnen, gehört nicht zur ausdrücklichen Zielsetzung, sondern es geht um die Regelung und Steuerung des Konfliktes. Probleme (Sachebene) werden von den Persönlichkeiten (Beziehungsebene) getrennt. Externe, neutrale Vermittler spielen im Prozess die Schlüsselrolle. Die „Alternative Dispute Resolution-Bewegung“, die auch mit dem Begriff „Mediation als Win-Win-Problemlösung“ umschrieben werden kann, wäre ein Beispiel solchen Konfliktmanagements. Diese Methode ist eng von technischen Fähigkeiten und Kompetenzen abhängig. Die ausgearbeiteten Programme wurden auch in Konfliktsituationen in anderen Kulturen exportiert.

In seiner Arbeit in Nicaragua musste Lederach aber erstens feststellen, dass seine Konfliktlösungsmethode viel zu eng konzipiert war (Lederach 2000). Training im nordamerikanischen Kontext hiess Training für Kompetenzen in Kommunikation und „face to face“ Verhandlungen („unter vier Augen“). Ein solches Modell geht davon aus, dass es relativ gleiche Konfliktpartner gibt, die eine gemeinsame Kultur und ähnliche Bildung haben. Dies entsprach aber nicht den Erfahrungen bei den Verhandlungen in Nicaragua. Zweitens stellte er fest, dass sein Training in Konfliktlösung nicht ausreichend kontextualisiert war: mit einem im nordamerikanischen Kontext entwickelten, angeblich universalen Modell sollte er als Trainer die wichtigsten Probleme seiner Workshopteilnehmer benennen und auch die besten Lösungen dafür verschreiben können. Drittens war die Methode vermessen, insofern sie den Beteiligten die Macht aus den Händen nahm, selbst die Fragestellungen zu formulieren, die Nöte zu benennen und Lösungsansätze zu entwickeln.

Aus diesen Erfahrungen begann Lederach eine Trainingsmethode zu entwickeln, die nicht einfach fertige Informationen und Methoden vermittelt, sondern einheimische Ressourcen aufzudecken hilft.

Lederachs Trainingsmethoden

Präskriptiv	Induktiv
Training als Transfer	Training als schöpferische Entdeckung
Ressource: Beispiel und Erfahrung des Trainers	Ressource: einheimisches Wissen, Können und Tradition
inhaltsorientiertes Training (Ziel: Beherrschung von Konzept und Technik)	prozessorientiertes Training (Partizipation in der Entwicklung des Konzeptes)
„Empowerment“ (Befähigung) durch Erwerb neuer Fertigkeiten und Strategien zur Konfliktbewältigung	„Empowerment“ durch Wertschätzung und Entwicklung vorhandener Fertigkeiten und Strategien
Ausbilder als Experte und Vorbild	Ausbilder als Katalysator
Kultur als Technik	Kultur als Grundlage und Saatbeet

Nach: John Paul Lederach, *Preparing for Peace. Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1996 (:65).

Das traditionelle *präskriptive* Modell versteht Wissen oder Technik als Inhalte, die zu vermitteln sind. Training ist dann Transfer von „Know-how“, und der Trainer ist der Experte. Dieses Modell hat

eine gewisse Berechtigung, in der interkulturellen Arbeit kommt es jedoch schnell an seine Grenzen. Das von Lederach entwickelte induktive Modell geht davon aus, dass es vor Ort Traditionen der Konfliktbeilegung gibt, auch wenn sie eventuell verschüttet sind. Es geht also nicht um einen Transfer von anderswo erarbeiteten Lösungsmodellen, sondern um die Suche nach örtlich angemessenen Modellen. Lösungen müssen vor Ort wachsen und von den Leuten vor Ort erfunden, gewollt und angewandt werden (siehe auch Gerber:28).

Was wurde gelernt? Erstens, Konfliktbearbeitung beginnt mit Kontext, nicht mit Methoden. Theorie muss kontextualisiert sein: man muss erst *fragen*, wie der Konflikt in diesem Kontext verstanden und erfahren wird, und verstehen lernen, wie der Konflikt in den sozialen Realitäten des Kontextes verwurzelt ist.

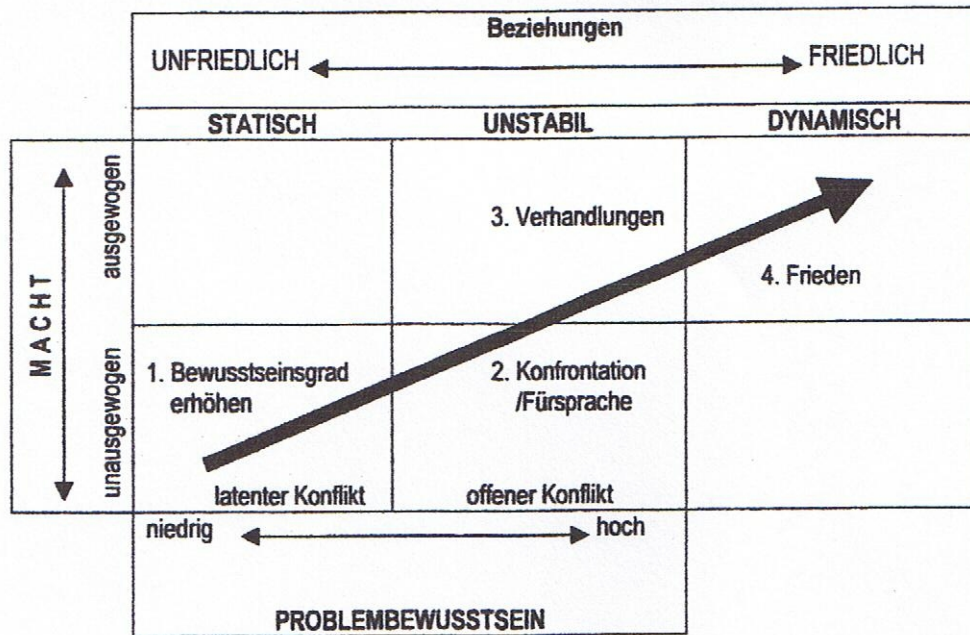
Zweitens, Kultur ist für Konfliktbearbeitung kein Hindernis, das durch Managementmethoden zu überwinden ist. Kultur ist vielmehr der Boden, in dem die Mechanismen der Konfliktverarbeitung keimen und Wurzel schlagen. Es geht also nicht darum, das Modell feinfühlig an die Kultur anzupassen; sondern die nötigen Linsen zu entwickeln, die es ermöglichen die verfügbaren Ressourcen für konstruktive Versöhnungs- und Friedensarbeit innerhalb einer Kultur und innerhalb eines Kontextes zu identifizieren.

Drittens, Training ist ein Prozess der Befähigung, der Ermächtigung (empowerment) oder des Aufbaus schon vorhandener Fähigkeiten. Als Ex-Jugoslawien von Mediationstrainern „buchstäblich überschwemmt“ war, schreibt Hansuli Gerber, damals Mennonite Central Committee (MCC) Direktor für Europa, meinten alle, dass die Menschen dort einfach lernen müssten, wie mit Konflikten umzugehen sei. „Schöne Theorien und ausgeklügelte Schemata wurden den Leuten vorgeführt, die lernwillig waren und verzweifelt nach Möglichkeiten suchten, mit den abgrundtiefen Konflikten, die sie innerlich und als Gemeinschaft zerrissen, umzugehen. Nach einer Zeit des hungrigen Aufnehmens und des Prübelns (erfolgloses Ausprobieren, *Anm. d. Redaktion*) der neuerlernten Methoden stellte sich bald die ernüchternde Erkenntnis ein, dass die Methoden nicht wirklich funktionieren“ (Gerber:31). Wo Training als Suchprozess verstanden wird, kommt der Trainer nicht mit einer vorgefassten Meinung, was geändert werden muss, sondern der Transformationsprozess entwickelt sich aus dem Kontext und vor allem mit den aus den beteiligten Personen und aus ihrer Kultur. Hansuli Gerber schreibt: „Die pädagogische Brisanz dieses Ansatzes liegt darin, dass er sich nicht auf ethische Appelle verlässt, sondern darauf vertraut, dass die Grundlage zum Frieden im Grunde geschaffen ist: die Neu-Schöpfung ist möglich“ (:27).

Viertens, Konflikte sind vielschichtig und komplex bezüglich ihrer Dauer. In langwierigen bewaffneten Konflikten gibt es eine Mischung vieler Akteure, auf vielen Ebenen, die simultan aktiv sind. Lederach notiert, dass er damals in Nicaragua noch regelmässig den Begriff „Konfliktmanagement“ verwendete. Das Wort „Management“ gibt den Eindruck, dass man Kontrolle über die Situation hat, dass man im Stande ist, Entscheidungen zu steuern und Aktivitäten zu lenken. Es war aber eigentlich so, dass sie den entstehenden Konflikten nur nachgelaufen sind; von Konfliktmanagement konnte keine Rede sein. Lederachs Team in Nicaragua fand sich fast nie in der Lage, die Entwicklung der Ereignisse und die sich verändernde Wahrnehmung der Bevölkerung zu planen oder vorauszusehen (Lederach 2000:49f). Da sie nicht in der Lage waren, den Prozess irgendwie zu steuern, fanden sie sich notgedrungen von einem breiten Netzwerk von Beziehungen abhängig. Sie waren dadurch gezwungen mit einem komplexen Netzwerkansatz in den Prozess der Konfliktarbeit und der Versöhnung zu gehen.

Diese Grundeinsicht hat Lederach in den 90er Jahren auf der Basis seiner praktischen Tätigkeiten auch theoretisch weiterentwickelt. Wichtig für die Entwicklung seines Transformationsmodells war weiterhin die Arbeit von Adam Curle (1971). Curle schlägt vor, die Bewegung von unfriedlichen zu friedlichen Beziehungen in einer Matrix aufzuzeichnen, die Macht und Bewusstsein widersprüchlicher Interessen und Bedürfnisse vergleicht. Die Matrix hilft zu zeigen, wo man in einem Konflikt steht und schlägt entsprechende friedensstiftende Aktivitäten für jede Stufe vor. Drei dieser Aktivitäten sind: Bewusstseinsförderung, Fürsprache (advocacy) und Mediation (s. Lederach 1996:12ff).

Konflikttransformation - die lange Sicht



Adaptiert von: Adam Curle, Making Peace [1971], in John Paul Lederach, *Preparing for Peace. Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1996 [:13])

Bewusstseins-erhöhung (1) ist nach Adam Curle da notwendig, wo ein Konflikt verborgen ist, d.h., wo Menschen sich der Unausgewogenheiten und Ungerechtigkeiten nicht bewusst sind. Diese Friedensarbeit zielt darauf, das Bewusstsein der ungleichen Beziehungen zu erhöhen und aus der Sicht derer, die Ungerechtigkeit erfahren, Fragen der Gleichberechtigung anzusprechen.

Fürsprache (Advocacy) und Unterstützung (2) in Konfrontation: Wo es ein erhöhtes Bewusstsein für Fragen, Bedürfnisse und Interessen gibt, gibt es auch Forderungen nach Veränderung. Solche Forderungen werden kaum sofort erreicht; meistens bekommen sie kein Gehör und werden nicht ernst genommen, auch von denen die davon profitieren würden. In diesem Kontext ist Fürsprache und Unterstützung für die, die für Veränderung arbeiten, kritisch. Ihre Arbeit zielt auf ein Gleichgewicht von Macht, in dem sie die Stimme der Machtlosen erhöhen und die gegenseitige Abhängigkeit aufzeigen. Dies geschieht durch Konfrontation - die gewaltfrei sein kann. Ein Beispiel dafür wäre die Arbeit der Christlichen Friedensstifterteams (Christian Peacemaker Teams - CPT).

Wenn sie erfolgreich ist, erhöht die Konfrontation das Bewusstsein gegenseitiger Abhängigkeit und macht Verhandlungen möglich. In diesem Kontext entsteht das Bedürfnis für Mediation. Wo verhandelt wird, geht man davon aus, dass beide Seiten ein Daseinsrecht haben und dass beide zusammenarbeiten müssen, um ihre entsprechenden Ziele zu erreichen. Erfolgreiche Verhandlungen und Mediation führen zu einer Umstrukturierung der Beziehung.

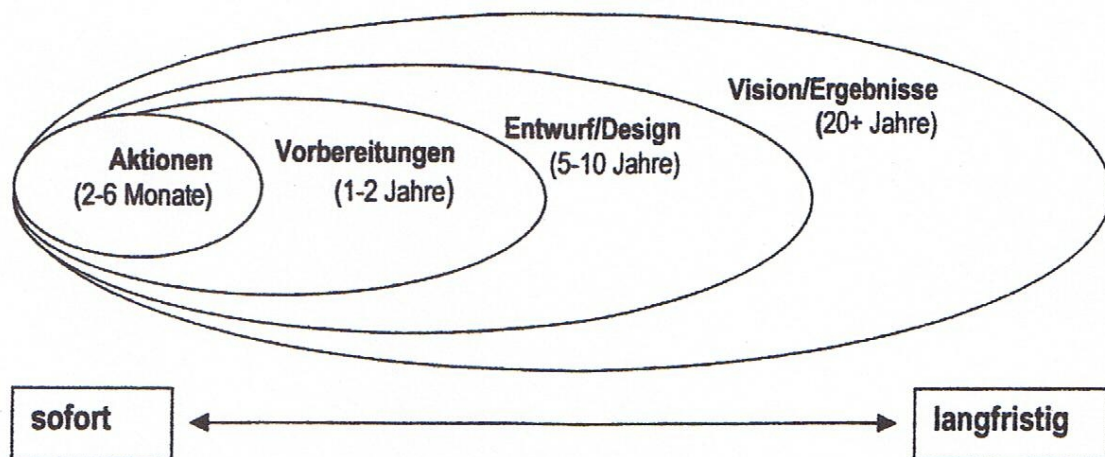
Wir haben hier ein Paradigma, um Konflikte auf ihre ganze Entwicklung bis hin zu friedlichen Beziehungen zu betrachten: es bietet eine Vision, auf man hinarbeiten kann, und eine Vielzahl von Aktivitäten, den Konflikt dorthin zu bringen.

Die Stärke des durch Lederach modifizierten Curleschen Modells lässt sich etwa in dem Streit zwischen Mediatoren und gewaltfreien Friedensaktivisten zeigen. Gewaltlose Aktivisten (advocates) identifizieren sich mit den Unterdrückten und machen die Ungerechtigkeit ihrer Situation öffentlich, mit dem Ziel den Konflikt mit dem Unterdrücker zu intensivieren. Aber Mediation versucht (grob gesagt), die Konfrontation und so den Konflikt selbst auf das Minimum zu reduzieren, mit dem Ziel der gegenseitigen Anerkennung. Aktivisten kritisieren, dass Mediation in Kontexten von Machtungleichheit das Problem der strukturellen Ungerechtigkeiten einfach ausgrenzt und so

dem Kernproblem ausweicht. Aus diesen Gründen ziehen gewaltfreie Aktivisten konfrontative Ansätze vor. Die Mediatoren kritisieren aber, dass die Aktivisten den Mediationsprozess nicht verstehen oder nicht lernen wollen, und dass sie nicht bereit sind, mit verschiedenen Perspektiven zu arbeiten. Mehr noch: an Aktivisten haften ein unangenehmer Geruch von Selbstgerechtigkeit. Lederachs Transformationsansatz jedoch zeigt, dass diese Polarisierung unproduktiv und hinfällig ist. Erstens laufen Konflikte durch verschiedene Phasen, und jede Phase braucht einen besonderen Ansatz. Es gibt eine Zeit für gewaltfreie Aktivisten; es gibt eine Zeit für Mediatoren. Beide Methoden zielen auf Gerechtigkeit und die Neugestaltung von Beziehungen. Wenn man die Debatte in den Kontext der Transformation stellt, zeigt sich, dass beide Methoden für das Ziel von Gerechtigkeit und Frieden unabdingbar sind (siehe z.B. Lederach 1989). Der Lederachsche „Transformationsprozess“ beinhaltet den Gesamtprozess der Entstehung, Eskalation, Deeskalation und friedlichen Bearbeitung eines Konfliktes. Konflikt wird dynamisch, nicht statisch verstanden.

Mit Curles Modell ist aber noch wenig zur letzten Phase gesagt. Es ist noch kein Friedensbauplan für die langfristige Veränderung der Beziehungen der Konfliktpartner entworfen. Darauf zielt ein Verbundmodell, das die unmittelbaren Bedürfnisse einer Postkonfliktphase in einen langfristigen Zeitrahmen einbettet. (siehe Lederach 1998:179f).

Lederachs Zeitrahmen für Friedenskonsolidierungsarbeit



Aus: John Paul Lederach, „Remember and Change“, in R. Herr & J. Zimmermann Herr (Hg.), *Transforming Violence*. Scottdale: Herald Press, 1998 (:180).

Mit diesem Modell will Lederach zeigen, dass die verschiedenen friedensbauenden Maßnahmen unterschiedliche Zeiteinheiten benötigen, und dass die Einheiten verknüpft und nicht isoliert voneinander gesehen werden sollen.

Das unmittelbare Krisenmanagement ist in Lederachs Verbundmodell unter dem Wort „Aktionen“ repräsentiert. Es bezieht sich auf unser Bedürfnis auf eine neu entstehende Situation, die den Friedensprozess gefährden könnte, zu reagieren. In Bosnien, Somalia oder Ruanda hat man oft den Begriff Krisenmanagement benutzt; Krisenverhandlungen oder Mediation wurden notwendig. Der Zeitrahmen für solche Massnahmen ist kurz, vielleicht ein paar Monate. Alle fragen sich, was unmittelbar nötig ist, um den Friedensprozess am Leben zu halten. Das Dilemma aber ist, dass man diese Art Krisen nie in den Griff bekommt. In vielen Nachkonfliktsituationen leben die Beteiligten in einer permanenten Krise (Lederach 1998:179).

Die nächste Zeiteinheit und Aktivität in der Postkonfliktphase bezeichnet Lederach als „Vorbereitungen“. Man muss über die Krise hinaus sehen können. Diese Notwendigkeit führt in der Friedenskonsolidierungsarbeit dazu, Vorbereitungen zu treffen, Menschen auszurüsten, besser zu reagieren und handeln zu können. Solches Training braucht längere Zeiteinheiten als die Maßnahmen des Krisenmanagements.

Die langfristige Vision der Veränderung - wie soll die heute gegebene Situation in 20 plus Jahren aussehen? - gibt die notwendige Orientierung für die Zwischenschritte. Der Wunsch nach Veränderung bezieht strukturelle und soziale Veränderung mit ein. Wie etwa sollen die politischen, ökonomischen und sozialen Systeme der künftigen Friedenszeit konstruiert sein? Wie verhalten die Menschen sich zueinander? Wie sind ihre Beziehungen zu beschreiben? Man braucht Leute die eine Vision wachhalten von dem, was sein könnte und sein sollte. Das Schwierige daran ist, dass es um Veränderungsprozesse über Generationen hinweg geht. Wo man nicht weiß, wohin man will, ist es schwierig, dahin zu kommen. Wir müssen einen Raum schaffen, wo träumen möglich wird und Visionen formuliert werden können (Lederach 1998:179;181).

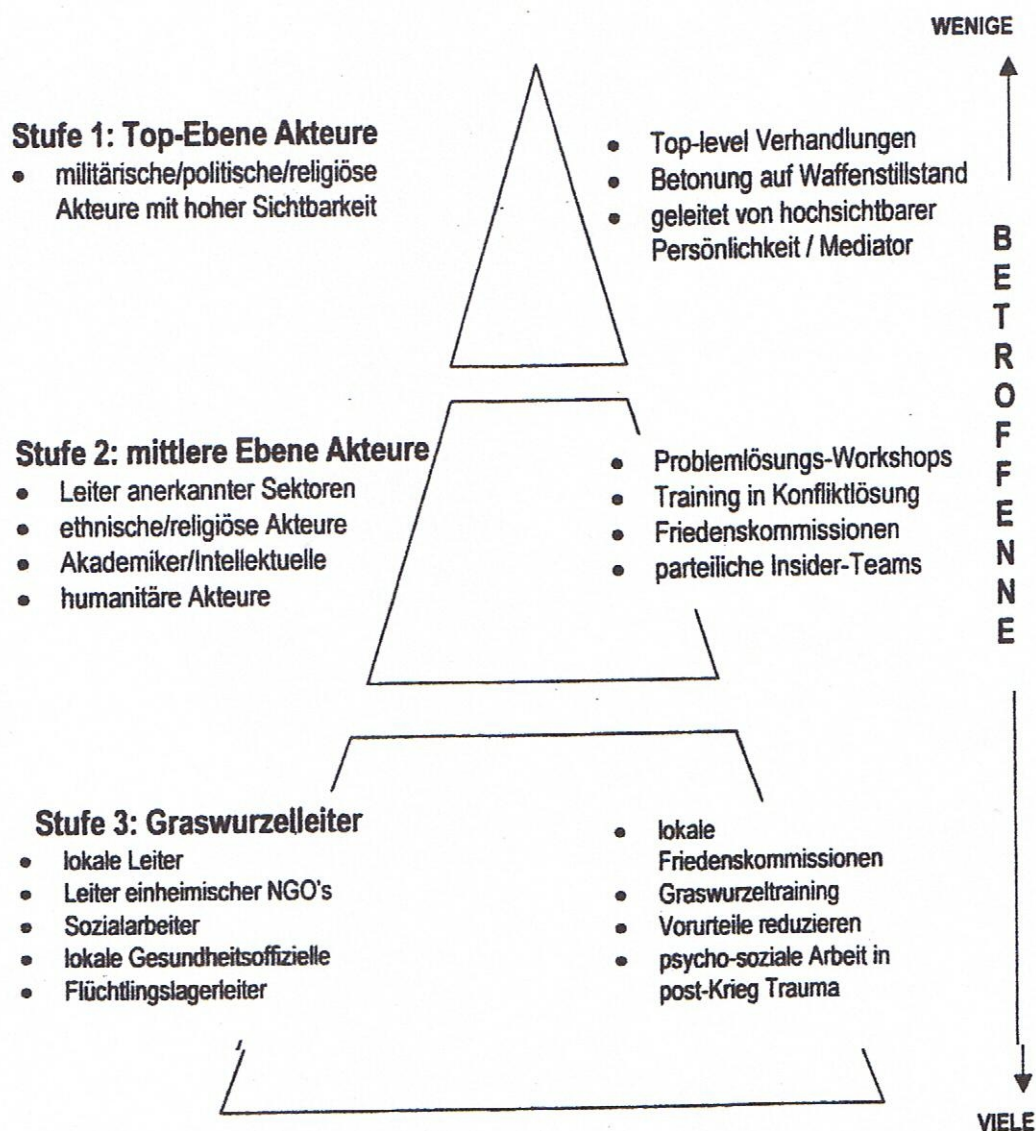
Ein Friedensbauplan oder Design für gesellschaftliche Veränderung bzw. Transformation ist die Brücke, die den Weg von den unmittelbaren Krisenmaßnahmen und kurzfristigen Vorbereitungen zu den längerfristigen Zielen zeigen will. Der Design-Aspekt zwingt uns in Dekaden und über Generationen zu denken – was für die Friedenkonsolidierungsarbeit notwendig ist. Es geht auch um die Frage, wie unsere Krisenmanagementsaktivitäten mit den gewollten sozialen Veränderungen zusammenhängen. Welche konkreten Schritte müssten innerhalb von 10 Jahren gegangen werden, um aus der jetzigen Situation zur gewollten, veränderten neuen Situation zu kommen?

Lederachs Modell gibt uns nicht nur ein Verständnis dafür, dass die verschiedenen friedensaufbauenden Massnahmen unterschiedliche Zeiteinheiten benötigen und nicht von einander isoliert stehen. Das Verbundmodell gibt uns auch die notwendigen Brillengläser (lenses) zur kritischen Analyse des ganzen Systems der Friedensarbeit. So lässt sich mit dem Modell leicht zeigen, warum Friedensarbeit nicht ihre ganze Energie und Ressourcen für die unmittelbaren Aufgaben (Krisenmanagement) aufbrauchen darf. Sie darf nicht einfach nur reagieren; die Maßnahmen müssen eingebettet werden in ein langfristiges Design für soziale Veränderung. Es ist vor allem wichtig, die Fähigkeit zu entwickeln, kurzfristige Aktionen verknüpft zu denken mit breiteren Entwicklungen von Kontext und Programm.

Vielleicht der wichtigste Aspekt des Lederachschen Konflikttransformationsmodells ist sein Modell von „Peace Constituencies“, in der deutschsprachigen Literatur mit „Friedensallianzen“ übersetzt (siehe bes. Fischer 2001). Friedensallianzen wollen alle Personen und Institutionen verknüpfen, die gegen eine Kultur der Gewalt und für die Förderung des Friedens arbeiten und dazu einen die Grenze ihrer Gruppe überschreitenden Beitrag leisten können (siehe besonders Lederach 1998:183ff; 1997:41ff). Unter Friedensallianzen versteht Lederach also die konkrete Vernetzung einheimischer Friedenskräfte aus allen gesellschaftlichen Ebenen, die sich am Aufbau von Mechanismen zur friedlichen Konfliktbearbeitung beteiligen. Lederach bietet ein Pyramidenmodell, das verschiedene Gruppen der betroffenen Bevölkerung und die Möglichkeiten der Friedenskonsolidierung in Beziehung zueinander beschreibt.

Friedensallianzen - Lederachs Akteure- und Friedenskonsolidierungs-Pyramide

In der Phase unmittelbar nach einem Konflikt ist die Friedenkonsolidierungsarbeit traditionell eher von hierarchischen als von organischen Prozessen getrieben. Auf dieser Stufe findet die klassische Vermittlungsdiplomatie der oberen Staatsebene statt, die offiziellen Verhandlungen der runden Tische, geleitet von einer kleinen Zahl hoch sichtbarer militärischer und politischer Führer. Viel Energie wird in die Aktivitäten der politischen und militärischen Elite investiert, und es wird viel erwartet, besonders von der Graswurzelebene: ihre Identität, ihre Opfer, ihre Jahre des Kampfes werden am Verhandlungstisch entweder gewürdigt oder entkräftet. Doch diese Verhandlungen können unmöglich alle in sie gesetzten Erwartungen erfüllen. Dies ist die Schwäche des hierarchischen Modells. In den schlimmsten Fällen manipulieren die Akteure an der Spitze den Kontext zu ihrer persönlichen Bereicherung und gefährden so einen langfristigen Frieden. Zudem kann sich die Bevölkerung durch solche Verhandlungen enteignet fühlen, wenn sie keinen echten Zugang sieht zum Friedensprozess, zu Partizipation und Verantwortung. Wenn auf dieser Ebene ein Gefühl der Machtlosigkeit aufkommt, kann ein ausgehandelter Frieden schnell wieder gebrochen werden.



Aus: John Paul Lederach, „Remember and Change“, in R. Herr & J. Zimmermann Herr (Hg.), *Transforming Violence*. Scottsdale: Herald Press, 1998 (:184).

Gerade in innerstaatlichen Konflikten zeigen sich staatliche Aktivitäten oft als unzureichend zur Konsolidierung des Friedens; in ethno-politischen Konflikten muss dringend auf mehreren Stufen der Gesellschaft gleichzeitig gearbeitet werden, um auch den Kapazitäten und Bedürfnissen der an der Basis Betroffenen Rechnung zu tragen. Deswegen sollte man die verschiedenen Stufen und Aktivitäten der Friedenskonsolidierungsarbeit betrachten, die für einen tragfähigen Friedensprozess notwendig sind, und sie sinnvoll miteinander verbinden. Aus diesen Gründen ruft Lederach nach der Entwicklung eines „organischen“ oder „ganzheitlichen“ statt eines hierarchischen Zugangs zur Friedenspolitik (1998:185); er wünscht sich eine Vernetzung von Aktivitäten und Akteuren quer durch die verschiedenen Stufen, Aktivitäten und Zeiteinheiten des Friedenskonsolidierungsprozesses. Die Orientierung und Voraussetzungen seines Modells sind systemisch; kein Einzelteil bestimmt den Veränderungsprozess im Ganzen, aber Änderungen in einem Teil des Systems können das Ganze beeinflussen. Es braucht eine Infrastruktur für den Frieden, besonders auf den mittleren und Graswurzelsebenen. Wichtigste Voraussetzung zur Förderung einer organischen Perspektive der Friedenskonsolidierungspolitik ist einem breiten Bevölkerungsspektrum echte Möglichkeiten der Partizipation, Mitwirkung und Mitverantwortung anzubieten, damit der Friedensprozess zu ihrer eigenen Sache wird.

Ziel ist es, Menschen aus der großen Mehrheit der Bevölkerung so zu engagieren und zu inspirieren, dass sie aus Eigenverantwortung handeln, statt sich auf einen Prozess zu verlassen, der allzuoft zu weit von ihnen entfernt, voller Fallen und nicht imstande ist, ihre wirklichen Bedürfnisse zu erfüllen. Hier wird ein Fundament gelegt, auf das das Haus des Friedens gegründet werden kann (s. Lederach 2000). Es wird ein Gerüst gebaut, das am Ende das Dach tragen wird. So entsteht ein verbindende Wirkung, die Menschen und Prozessen zusammenbringt und zusammenhält. Erfolgreiche Friedenskonsolidierungsarbeit und -politik müssen als offenes und allen zugängliches System gesehen werden, das auf einer breiten Basis ruht statt auf einer schmalen Schicht offizieller Verhandlungsgespräche (siehe Lederach 1998).

Lederach betont in seinen Arbeiten besonders den friedenspolitischen Einfluss der mittleren Führungsebene. Es sind dies die nationalen Führungspersonen, die ausserhalb der militärischen und politischen Macht ihre Legitimation haben und in bestimmten Bereichen wie Religion, Bildung, Kunst, Gesundheitswesen und Landwirtschaft bekannt und respektiert sind. Diese Gruppe ist zahlenmässig auch nur eine Minderheit innerhalb der Gesamtbevölkerung, aber die genannten Individuen geniessen oft gute Beziehungen nach oben, also auf die Ebene der Staatsführung, als auch nach unten, auf die Graswurzelebene und zu den Persönlichkeiten der anderen Seite(n). Diese Menschen haben fast immer eine größere Handlungsfreiheit als die jeweilige politische Führung und zeigen sich eher bereit, den Konflikt als gemeinsames Problem zu interpretieren. Sie sind deswegen besonders zu unterstützen und miteinander zu verknüpfen, da sie gute Multiplikatoren für Friedensprozesse sind.

Neu an diesem Konzept ist, dass es die Intervention von dritten Parteien stark in den Hintergrund stellt. Stattdessen spielen lokale Akteure, ihre Fähigkeiten, Bedürfnisse und ihr Einfluss die zentrale Rolle. Da es darum geht, interne, landesspezifische Konfliktlösungsprozesse anzustoßen, können „parteiliche Insider“ oder einheimische Vermittler, die die Gewohnheiten und Konfliktlinien des Landes gut kennen, oft eine viel einflussreichere Rolle als Vermittler spielen als Außenseiter es könnten (siehe Lederachs eigene Erfahrungen in Nicaragua und Somalia [Lederach 2000]; andere Beispiele von parteilichen Insidern wären Bischof Desmond Tutu, Südafrika; Erzbischof Quezada Torunú, Guatemala u.a.). Die Rolle der auswärtigen dritten Parteien steht in diesem Modell in der Tradition der Solidaritäts- und Versöhnungsarbeit, die Menschen in Not begleiten und die Friedensmöglichkeiten, besonders auf der mittleren Ebene stärken will. Angesichts von Kriegs-, Gewalt- und Machtstrukturen wird diese Arbeit keine schnellen Wunder schaffen - das macht sie aber nicht überflüssig. Martina Fischer, vom Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung, beschreibt die konkreten Möglichkeiten für auswärtige Akteure nach diesem Modell:

„Diese können beispielsweise einheimischen Friedensfachkräften Möglichkeiten des internen Austausches und der Vernetzung bieten, Gelegenheit zur Reflexion über ihre Arbeit und langfristigen Strategien geben, sie bei der Organisationsentwicklung beraten oder auch bei der Suche nach Ressourcen unterstützen, Angebote zur Weiterqualifizierung vermitteln und sie mit Konfliktbearbeitungsansätzen aus anderen Krisenregionen vertraut machen“⁷.

Allgemeiner gesagt, müssen externe Akteure das vorhandene Friedenspotential in der betroffenen Gesellschaft erkennen und fördern, um einen nachhaltigen Friedensprozess in Gang zu bringen und zu unterstützen.

Was also ist das Ziel dieses Modells? Im Zentrum der Konflikttransformation steht das Konzept der „Friedensallianz“. Es beschreibt ein verzweigtes Netz gesellschaftlicher und politischer friedensorientierter Akteure, die sich aktiv und langfristig für zivile Konfliktaustragung und Gewaltprävention innerhalb der betroffenen Gesellschaft einsetzen. Dazu zählen außerdem externe Akteure und Institutionen, die einheimische Kräfte bei diesem Bemühen unterstützen. Das Konzept der Friedensallianz beschreibt „ein komplexes öffentliches und privates Partnerschaftsnetzwerk“, welches ein Gegengewicht zu einer ethno-politisch oder religiös segmentierten Gesellschaft und zur Kriegsal-

⁷ Für eine kurze kritische Reflektion der Erfahrungen, die mit der Unterstützung von Friedensallianzen der 90er Jahre in Ländern mit bewaffneten Konflikten gemacht wurden, s. Paffenholz (2001).

lianzen darstellen soll.⁸ Grundsätzlich bietet es eine Struktur der Friedensförderung an, die ein Kriegssystem in ein Friedenssystem transformieren will.

„Das Kriegssystem ist durch tief gespaltene, feindliche und gewaltsame Beziehungen charakterisiert, während eine Friedensstruktur durch gerechte und wechselseitige Beziehungen gekennzeichnet ist, die in der Lage sind, gewaltlose Mechanismen zu finden, um Konflikte auszudrücken und mit ihnen umzugehen. ... Eine solche Infrastruktur besteht aus einem Netz von Menschen, ihren Beziehungen und Aktivitäten, und den sozialen Mechanismen, die den gewünschten Wandel auf Dauer ermöglichen. Dies findet auf allen Ebenen der Gesellschaft statt. ... Eine solche Infrastruktur muss im Setting des Konfliktes begründet sein. Sie muss sich kreativ aus Kultur und Kontext entwickeln, ohne ihr Sklave zu sein“ (Lederach 1997: 84; Übersetzung B.Müller).

Die jüngste Geschichte von Friedensabkommen zeigt, dass mit den gegenwärtigen abkommensorientierten Konfliktbearbeitungsmethoden die Chancen eines nachhaltigen Friedens sehr gering sind (wie oben erwähnt, sind ¾ der gegenwärtigen 37 Konflikte nach mehreren Friedensabkommen oder Abkommensversuchen schon mehr als 10 Jahre im Gang; s. auch Lederach 2000). Ein zusammenfassender Vergleich zwischen abkommensorientierter Konfliktbearbeitung und Lederachs transformationsorientiertem Vorschlag macht das Ausmaß des Paradigmenwechsels klar.

Vergleich: abkommensorientierte und transformationsorientierte Konfliktbearbeitung

	Abkommensorientiert	Transformationsorientiert
beteiligte Akteure	offizielle Repräsentanten der Konfliktparteien	alle Ebenen der Gesellschaft (politisch/militärische Führungsebene; mittlere Führungsebene, und Graswurzelebene)
vermittelnde Akteure	externe dritte Personen (Vertreter von Staaten oder internationalen Organisationen)	Insider übernehmen die wesentliche Vermittlungsarbeit; externe dritte Parteien haben eine begrenzte Rolle (Unterstützung; Raumschaffung; langfristige Begleitung usw)
Technik	Verhandlungen mit Vermittlung	Friedensallianzen u. Nutzung trad. Netzwerke und Konfliktbearbeitungsmechanismen; Konfliktlösungstraining;
Zeitpunkt	späte Eskalationsphase „Reife“ des Konflikts	In allen Phasen des Konflikts
Ziel	Lösung von Sachproblemen, Krisenmanagement	Verbesserung der Beziehungen (Versöhnung) zwischen den Konfliktparteien und Lösung von Sachproblemen

vgl. Reiber 2002:3.1

Abkommensorientierte Konfliktbearbeitung geht davon aus, dass Konflikte statisch zu verstehen und deswegen auch zu steuern und zu managen sind. Wo Konflikttransformation alle Ebenen der betroffenen Gesellschaft mit einbezieht und langfristige Aufgaben identifiziert, konzentriert sich die abkommensorientierte Konfliktbearbeitung auf Verhandlungen zwischen offiziellen Repräsentanten der

⁸ „In engem Bezug hierzu steht das Konzept der 'Kriegsallianz', die all jene gesellschaftlichen und staatlichen Kräfte umfasst, die sich entweder aktiv an der gewaltsamen Konfliktaustragung beteiligen oder allgemein als Profiteure der Gesamtentwicklung gelten (politisch oder wirtschaftlich)“ (Wolleh 2001).

Konfliktparteien mit Hilfe externer Experten. Für diesen Ansatz ist das Konzept der „Reife“ zentral. Es geht davon aus, dass eine Konfliktbeendigung erst aussichtsreich ist, wenn der Moment der Reife gekommen ist. Nämlich wenn die Konfliktparteien sich in einer Pattsituation befinden, in der eine weitere Eskalation des Konfliktes nicht zu ertragen wäre. Das Ziel der abkommensorientierten Konfliktbearbeitung bleibt auf die Ebene der sachlichen Bearbeitung von Differenzen und Krisenmanagement ausgerichtet.

Mit einer transformationsorientierten Konfliktbearbeitung rücken die Wiederherstellung und der Wiederaufbau von Beziehungen in den Mittelpunkt. Sie geht davon aus, dass Konflikte ihre eigene Dynamik haben und von ständiger Veränderung geprägt sind. Einer der wichtigsten Einsichten Lederachs aus seiner Arbeit in Zentralamerika lautet, dass es keinen Moment der „Reife“ für Versöhnung gibt, der mit objektiven Kriterien irgendwie zu erkennen oder herzustellen wäre. „Reife“ ist vielmehr eine Funktion von Beziehungen (Lederach 2000:50). So ist die transformationsorientierte Konfliktbearbeitung bewusst beziehungsorientiert und versucht dabei den grösseren Horizont der Transformation der Gesellschaft und Versöhnung im Blickfeld zu halten. Sie geht davon aus, dass die Wurzeln des Konflikts in der Beziehung zwischen den rivalisierenden Parteien liegen, es also um subjektive Probleme geht. Gerade in innerstaatlichen Konflikten befinden sich die Konfliktparteien oft in unmittelbarer Nähe zueinander; aufgrund traumatischer Gewalterfahrung sind Menschen oft sogar mit den Nachbarn verfeindet. Begegnung und Aussöhnung auf allen gesellschaftlichen Ebenen sind unabdingbar, so dass Parteien einander als Menschen begegnen und ihre Vorurteile und Stereotypen abbauen. Um Aussöhnung zu ermöglichen, schreibt Lederach, müssen Menschen auch Möglichkeiten haben, das erfahrene Leid zu thematisieren (Lederach 1997:26). Nur wenn Verständnis und Vertrauen wachsen, lassen sich die Probleme kooperativ und langfristig lösen. Konfliktbearbeitung muss deswegen die emotionalen, wahrnehmungsbedingten und sozio-psychologischen Dimensionen berücksichtigen, um nachhaltig zu sein (Lederach 1997:26ff; siehe auch Schemata unten).

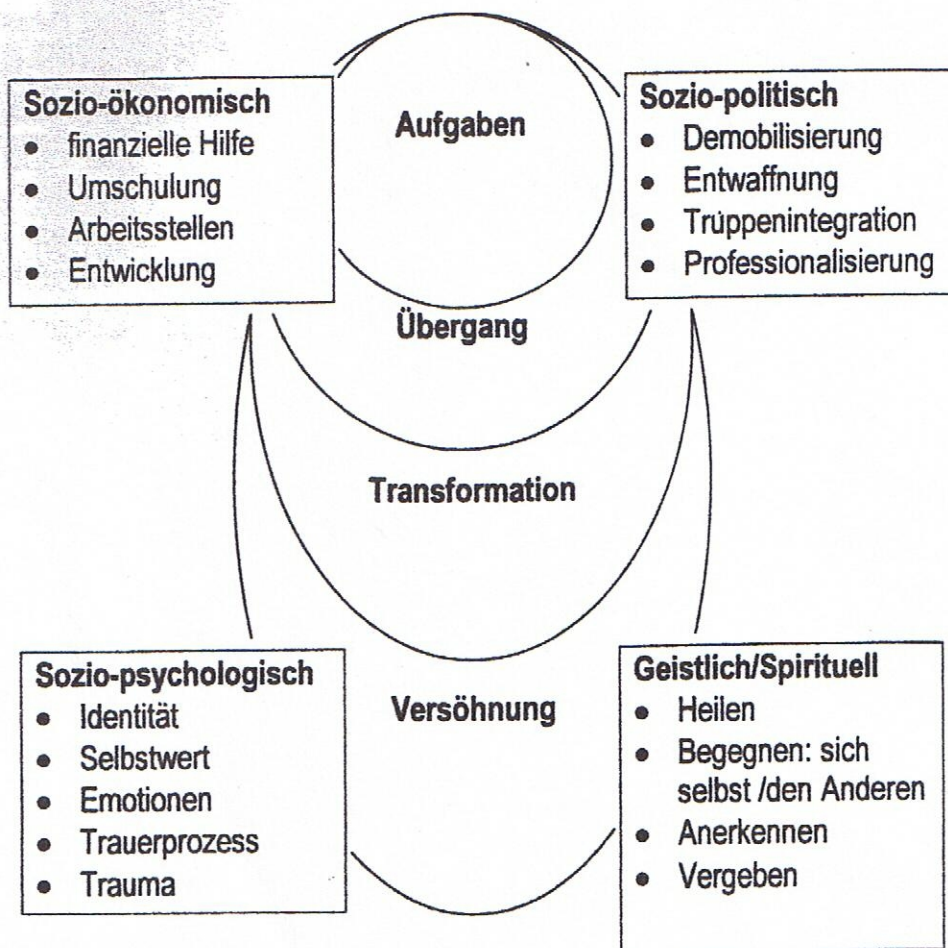
Die Stärke von Lederachs Paradigma zeigt sich in der Fähigkeit, den traditionellen oder klassischen Aktivitäten der Friedenssicherung weiterhin den notwendigen Platz einzuräumen, allerdings mit einem veränderten Sinn und Zweck: der Transformation der Gesellschaft von einem Kriegssystem zu einem Friedenssystem. In einem letzten zusammenfassenden Schema zeigt Lederach wie die politischen und ökonomischen Übergangsaufgaben einer Nachkonfliktphase - wie Demobilisierung, Entwaffnung und Wiedereingliederung (Umschulung) von Soldaten in die Zivilgesellschaft - eingebettet sind in den breiteren Prozess der Transformation und Versöhnung von Beziehungen (Lederach 1998:186ff).

Lederachs Netz der Versöhnung

Die kritische „Brille“ dieses umfassenden Modells zeigt auch, wie sehr Nachkonfliktfriedensarbeit dazu tendiert, sich auf die Aufgaben des politischen Übergangs zu konzentrieren. Lederach jedoch zeigt, wie oben bereits angedeutet, auch die umfassenderen sozial-psychologische Aspekte der Nachkonfliktfriedensarbeit auf, wie auch die geistliche Dimension der Versöhnung. Der „geistliche“ Aspekt beschreibt eine Suche, die über die politischen, ökonomischen und psychologischen Aspekte hinaus zielt. Unter diesem Blickwinkel sah Lederach in Nicaragua nicht einfach demobilisierte Soldaten, die nun entwaffnet und umgeschult werden mussten; sie waren auch nicht nur Personen mit gewissen psychischen Bedürfnissen, sondern Menschen, die sich auf einem Weg der Wiederherstellung und Heilung befanden. Auf dem Weg vom Konflikt zur Versöhnung ist die Begegnung mit sich Selbst und mit den Anderen unausweichlich - und aus der Sicht des Glaubens, müsste man hinzufügen - auch die Begegnung mit Gott. Ziel dieses Weges der Versöhnung ist Heilung.

„Heilung lässt sich in der ständigen Bewegung zwischen mir selbst und dem Anderen, oder vielerorts zwischen mir selbst (was habe ich getan?) und dem ehemaligen Feind (was haben sie mir alles getan?) finden. Dieser Weg erfordert die Bereitschaft, die Wahrheit und die Schmerzen der erfahrenen Ungerechtigkeiten anzuerkennen, sowie die Offenheit, Vergebung anzubieten und auch selbst anzunehmen, also die Offenheit, eine neue Beziehung zu starten“ (1998:188).

Eine Gesellschaft, die Heilung sucht, kann diesen Fragen auf dem Weg dorthin nicht ausweichen.



Aus: John Paul Lederach, „Remember and Change“, in R. Herr & J. Zimmermann Herr (Hg.), *Transforming Violence*. Scottsdale: Herald Press, 1998 (:187).

Auswärtige Akteure spielen in diesem Prozess notwendigerweise eine Nebenrolle. Außenseiter, NGOs, Kirchen z.B. können dennoch eine wesentliche, förderliche Rolle spielen, indem sie eine sichere Bühne anbieten und das Gespräch langfristig unterstützen und begleiten. Das Ziel der Versöhnung fordert einen sozialen Raum, der es Menschen und Gesellschaften erlaubt, ihre Vergangenheit anzunehmen und ihre Verluste zu betrauern; ein Raum, in dem ihre Erfahrungen des Schmerzes anerkannt werden und in dem sie ihre Verbrechen bekennen können, so dass zerbrochene Beziehungen Schritt für Schritt erneuert werden können (siehe Lederach 1998:189).

Was also ist Konflikttransformation? Transformation ist ein beschreibender und ein entwerfender Begriff. Auf der einen Seite beschreibt „Transformation“ die Dynamik und den Prozess heutiger Konflikte. Auf der anderen Seite entwirft „Transformation“ den umfassenden Zweck, den Friedensarbeit verfolgt, wie auch die Mittel für die friedliche Transformation einer Gesellschaft (Lederach 1995: 18). In Konflikttransformation und Versöhnung wird etwas Unerwünschtes unterbrochen, nämlich der gewaltsame Konflikt, und etwas Erwünschtes entworfen und aufgebaut. Nach Lederach geht es um Veränderung und Neukonstruktion (2000:55). Wie Konflikte Prozesse sind, die aus mehreren Phasen bestehen, so ist Friedenskonsolidierung ein permanenter Prozess aus Rollen, Funktionen und Aktivitäten, die in einer Beziehung der wechselseitigen Abhängigkeit stehen. Lederach argumentiert, dass alle Segmente einer betroffenen Gesellschaft in dieser Friedenskonsolidierungsarbeit eine Rolle haben. Beziehungen stehen im Zentrum. Versöhnung versucht, einen Raum zu schaffen, in dem die Beziehungen durch eine konstruktive Transformation aufgebaut oder wiederaufgebaut werden können.

nen. Der Prozess ist nicht nur ergebnis- und prozessorientiert, sondern will die strukturellen Ursachen von Konflikten transformieren (Lederach 1997). In diesem Sinne ist der Anspruch des Konflikttransformationskonzepts im Vergleich mit den anderen - besonders der abkommensorientierten Konfliktbearbeitung - am weitesten gefasst. Konflikttransformation will den Frieden konsolidieren; schliesslich ist Friedenskonsolidierung für Lederach „ein umfassender Begriff, der die ganze Bandbreite von Prozessen, Methoden und Phasen, die für die Transformation eines Konfliktes zu haltbarem friedlicheren Beziehungen notwendig sind, umfasst, erzeugt und erhält“ (Lederach 1997). Es geht um die Konstruktion einer Vision und den Entwurf des Planes, der die Konstruktion leitet. Beide müssen mit den Werkzeugen und Materialien gebaut werden, die aus der Wirklichkeit und den Beziehungen kommen, die die betroffenen Menschen kennen und täglich erfahren. Kurz, man baut das Haus des Friedens von unten nach oben („from the bottom up“; Lederach 2000).

Zusammenfassende Thesen

1. Wir müssen auf Krisensituationen reagieren, dürfen aber nicht von einer Krisenmentalität getrieben werden. Für Konflikttransformation muss man die Fähigkeit entwickeln in Dekaden zu denken (Lederach). Frage: Was heisst Erfolg wenn man in Dekaden denkt?
2. Wir müssen den Raum für langfristige Visionen schaffen, dürfen uns aber von den praktischen Schritten, die die Vision in den Wirklichkeiten des Alltagslebens verwurzelt, nicht isolieren. (Lederach)
3. Friedens- und Konfliktforschung ist noch hauptsächlich auf Krieg fixiert. Eine Theorie zu den Ursachen eines dauerhaften Friedens gibt es nicht. Die Ergebnisse einer überwiegend an Gewalt und Krieg ausgerichteten Forschung reflektieren nur einen Teilausschnitt der Gesamtkomplexität aller politischen Konflikte. Mit einer Wende zur Friedensursachen- und Friedenserfahrungsforschung sollten neue Perspektiven und Herangehensweisen gewonnen werden (Matthies zitiert in Reiber 2002).
4. Wir müssen explizit über Sozialtransformationsdesign und dessen Fähigkeit, Krise und Vision zu verknüpfen, weiter nachdenken und es entwickeln (Lederach).
5. Statt einer hierarchischen Betonung der politischen Ebene, müssen wir einen organischen, breit fundierten Ansatz aufbauen, der für echte Mitverantwortung und Mitarbeit am Bau des Friedens Raum schafft.
6. So wie es „Teufelskreise“ der Gewalt gibt, kann die aktive Förderung gewaltloser Konflikttransformation „positive „Rückkoppelungseffekte“ in Richtung Deeskalation hervorrufen. Es kann eine eigene Dynamik entstehen, in welcher die Menschen neue, kreative Wege in Richtung eines nachhaltigen Friedens betreten und versuchen, möglichst viele Ebenen der lokalen Gesellschaft darin einzubinden. Initiativen von Drittparteien sollten dazu verhelfen, solche Allianzen für den Frieden zu unterstützen (siehe Störk 2002).
7. Sinn und Zweck der Konflikttransformation ist die Veränderung der Gesellschaft von einem Kriegssystem zu einem Friedenssystem. Gewalttätige Konflikte schaffen eine Spirale der destruktiven Transformation von Beziehungen. Versöhnung heisst, durch konstruktive Transformation einen Raum, in dem Beziehungen gebaut oder wiederaufgebaut werden können, zu schaffen. Akzeptiert man diesen neuen Rahmen, stellt er auch die Friedensdienste der Kirchen in ein neues Licht. Die Konsequenzen davon sind noch auszuloten.
8. Wir brauchen mehr konstruktiven Austausch und Reflexion über die Frage, wie die verschiedenen Friedensansätze und Methoden sich ergänzen und kombinieren lassen.
9. Die Initiativen von Drittparteien sollten nicht für die betroffenen Menschen des Konfliktgebietes, sondern mit ihnen durchgeführt werden. Sie müssen den geäußerten Bedürfnissen der vom Ge-

waltkonflikt betroffenen lokalen Bevölkerung entsprechen und sollten auf Aufgaben ausgerichtet sein, die die Bevölkerung nicht selbst erledigen kann. Initiativen von Drittparteien sollten nur im Einverständnis und/oder in Zusammenarbeit mit lokalen Partnerorganisationen geplant und durchgeführt werden (Störk 2002).

10. Die wahrscheinlich wirksamste und nachhaltigste Rolle, die internationale Drittparteien in einem Gewaltkonflikt einnehmen können, ist nicht Frieden zu machen, sondern dem Frieden Raum zu schaffen. Mit anderen Worten: Nicht der Konflikt selbst wird zu behandeln oder zu lösen versucht, sondern die lokalen Akteure werden in ihren eigenen, zivilen Bemühungen unterstützt und gestärkt, die gesellschaftlichen Probleme der Gewalt und der Ungerechtigkeit kreativ anzugehen (Störk 2002).

Bibliographie

- Curle, Adam (1971) *Making Peace*. London: Tavistock Press.
- Debiel, Tobias, Martina Fischer, Volker Matthies und Norbert Ropers (1999) „Effektive Krisenprävention. Herausforderungen für die deutsche Außen- und Entwicklungspolitik.“ Stiftung Entwicklung und Frieden, Policy Paper Nr. 12, Bonn, <http://www.sef-bonn.org/de/archiv/index.php>
- Fischer, Martina (2001) „Friedensallianzen“, *Forum Eine Welt*, Juni 2001 (:20-23)
- Gerber, Hansulrich (1998) „Die Versöhnungsarbeit des MCC“, in *Mennonitisches Jahrbuch 1998*. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft mennonitischer Gemeinden in Deutschland (:25-34).
- Lederach, John Paul (1989) „Director's Circle“ in *Conciliation Quarterly* 8/3, Summer 1989 (:12-14).
- Lederach John Paul (1996) *Preparing for Peace. Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse: Syracuse Univ. Press.
- Lederach, John Paul (1997a) *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington: United States Institute of Peace Press.
- Lederach, John Paul (1997b) „Der Beitrag Dritter beim Aufbau des Friedens. Eine Perspektive des 'Friedens von unten'“, in Josef Freise und Eckehard Fricke (Hg.), *Die Wahrheit einer Absicht ist die Tat*. Idstein: Komzi Verlag, 1997 (:45-56).
- Lederach, John Paul (1998) „Remember and Change“, in R. Herr und J. Zimmermann Herr (Hg.), *Transforming Violence*. Scottdale: Herald Press (:177-189).
- Lederach, John Paul (2000) „Journey from Resolution to Transformative Peacebuilding“, in Cynthia Sampson und John Paul Lederach (Hg.), *From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding*. Oxford: Oxford University Press (:45-55).
- Paffenholz, Thania (2001) „Unterstützung von Friedensallianzen vor Ort“, *Forum Eine Welt*, Juni 2001 (:24-26)
- Regehr, Ernie (2002) „Introduction, Armed Conflicts Report 2002“, Project Ploughshares, Waterloo, Canada, www.ploughshares.ca
- Reiber, Tatjana (2002) „Die Bedeutung der Art der Konfliktbearbeitung für die Befriedung von Bürgerkriegsgesellschaften am Beispiel von Angola und El Salvador“, Institut für Politikwissenschaft [Tübingen] / Abteilung Internationale Beziehung/Friedens- und Konfliktforschung, <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2002/508/html/tap39.htm>
- Ropers, Norbert (1995a) „Zur universellen Anwendbarkeit von „Mediation“ bei ethnopolitischen Auseinandersetzungen“, Informationsstelle Wissenschaft & Frieden, Dossier Nr. 21: Zivil handlungsfähig? – Beiträge zur „Culture of Peace“. 50 Jahre UNESCO, <http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?dossierID=047>

Ropers, Norbert (1995b) „Präventive Diplomatie. Neue Ansätze zur Konfliktbearbeitung und zum Menschenrechtsschutz“, Informationsstelle Wissenschaft & Frieden, <http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikelID=1124>

Störk, Jürgen (2002). „Sieben Thesen aus persönlicher Sicht eines auf verschiedenen Stufen tätigen Friedensaktivisten zur Rolle Dritter in Konfliktgebieten“

Wolleh, Oliver (2001). „Zivile Konfliktbearbeitung in ethnopolitischen Konflikten“, in *Das Parlament*, 20/11 (2001)

„Lasst euch nicht vom Bösen besiegen, sondern besiegt das Böse durch das Gute“

Predigt zu Römer 12,21 im Gottesdienst der Church and Peace / DMFK-Tagung, Thomashof, 20.10.2002

Von Ana Raffai

Liebe Menschen,

am Schluss der Vorbereitung dieser Auslegung merkte ich, wie schwer es mir fiel, gerade über diesen Vers in Römer 12,21 zu reden. Ich war zwei Verse zuvor hängen geblieben, an der Stelle Römer 12, 19: „Lasst Raum für den Zorn Gottes“. Ich war enttäuscht, betroffen von den Ereignissen, die in meinem Land gegenwärtig passieren. Ein Beispiel soll sie verdeutlichen. Letzten Sonntag fuhren wir auf der Rückfahrt von unserem Grundkurs in gewaltfreiem Handeln in Novi Sad (Vojvodina, Nordjugoslawien) durch Vukovar. Wir waren zu dritt im Auto. In Vukovar überraschte uns eine Flut von Menschen. Tausende von Leuten, ein volles Stadtzentrum, Polizei regelt den Verkehr, viele Busse. Wir versuchen zu raten, was los ist. Der Tag des heiligen Franziskus? Nein, der war vor einer Woche. Pilgerfahrt? So schien es, aber aus welchem Anlass? Mein Mann Otto meinte: „Ein treffendes Bild für mich in meiner Kirche. Alle gehen in eine Richtung, ich in die entgegengesetzte.“ Ich würde noch hinzufügen: „Wir sind zu dritt, sie aber Tausende.“

Mein Zorn kam jedoch erst später, als ich zu Hause erfuhr, dass in Vukovar zehntausend Gläubige in die Sonntagsmesse gekommen waren, um die Predigt eines jungen charismatischen Priesters zu hören, der im Kontext steigender Spannungen um die Kriegsverbrecher auf kroatischer Seite Vergebung und Verantwortung predigt. Nach der Messe aber besucht er, gefolgt von der Masse, nur die „richtigen“ Gräber, die „unserer“ Opfer, nämlich der im Verteidigungskampf gefallenen kroatischen Soldaten. Für mich eine Doppelbotschaft: Zum einen Vergebung, zum anderen soll alles beim Alten bleiben. Es geht nicht etwa darum, Verhaltensweisen zu ändern. Es wird kein Kontakt zur anderen Seite aufgenommen. Wie soll Vergebung oder Verzicht auf Hass konkret aussehen?

Meine Frage an Gott: Wie lange geht es so weiter? Wie lange werden Tausende sich gehorsam einer Führung unterordnen? Wie lange werden sie sich sagen lassen, welchen Schritt sie tun dürfen, wo sie stehen bleiben sollen? Wer hat hier Recht? Das Dutzend Menschen, das sich in Novi Sad zehn Tage in gewaltfreiem Handeln einübte, oder die Tausende, die nach Vukovar kamen? Ich will die allzu einfachen Lösungen nicht akzeptieren. Mir scheinen diese beiden Phänomene derzeit unversöhnbar.

Inzwischen erlebe ich Situationen der Unklarheit, in denen ich aber doch handeln soll. Wie in einer Organisation, in der niemand mehr weiß, was los ist. Fast jede/r fühlt sich ein bisschen als Opfer und niemand ist ganz frei von Schuldgefühlen. Es ist eine Situation, in der ich die Sicherheit verloren habe, aber weiterhin tätig bin. Das Bild lässt sich auf die gesellschaftliche Situation übertragen. Auch hier erschwert der Orientierungsverlust das öffentliche Auftreten und Handeln. Die Umstände, in denen sich die gesellschaftlichen Prozesse entwickeln, sind nicht transparent. Welche Strategie soll ich unterstützen? Welchen politischen Parteien, welchen Personen darf ich vertrauen? Wonach kann ich urteilen? Welche Medien informieren mich noch? So bleibt nur eine schwache Hoffnung, dass wir gemeinsam und ohne Gewaltanwendung handeln werden. In einer solchen Zeit der Resignation komme ich wieder auf die Beine, wenn ich mich den Worten des Paulus zuwende: „Besiege das Böse durch das Gute.“ In solch unklaren Umständen können sie als Orientierungspunkt dienen und dazu beitragen, dass ich wieder handlungsfähig werde.

Wer kann sagen, was „das Böse“ und „das Gute“ ist? Ist es nicht eine Grundvoraussetzung der Konfliktlösung, ohne Wertung an die Klärung des Problems heranzugehen? Ohne Schuldzuweisung, eine Lösung ohne Verlierer zu erarbeiten? Der Römerbrief nennt beide Erscheinungen im Neutrum, als Beobachtung, als Feststellung. Wer also weiß, was das Böse ist? Jene, die unter der Gewalt des Bösen leiden! Wer seinem Druck ausgeliefert ist, zweifelt nicht, dass das Böse ungerecht ist, dass Böses wirklich geschieht und dass es Schmerzen zufügt. Doch wer unter dem Bösen leidet, erfährt auch, dass der Wille zum Widerstand gegen das Böse wächst. So gesehen, spricht dieser Text solidarisch in die Situation der Menschen hinein, die unter dem Unrecht leiden. Er geht von ihrer Erfahrung aus.

Lange verstand ich den Satz als ethische Anweisung: „Du sollst moralisch richtig handeln, auch in einer Situation, wo dir das moralisch Falsche zustößt.“ Wie ich es heute sehe, ist damit jedoch nur ein Teil der Botschaft ausgedrückt. Eine solche vom moralischen Aspekt dominierte Deutung hat vor allem den Aspekt der Dämpfung oder der Kontrolle. „Du sollst nicht ausflippen, auch wenn du vom Unrecht geplagt wirst.“ Die Kehrseite dieses Verständnisses ist eine Schwächung der Botschaft. Die Hauptenergie fließt in die Kontrolle. Es bleibt wenig Kraft zum Widersetzen übrig. Es wird noch tragischer, wenn solch diszipliniertes Verhalten den ungerechten Zustand unterstützt.

Ich meine demgegenüber, mit dem Imperativ *siege*, sogar mit dem perfektiven Verb *besiege* wird der Zielzustand genannt. Dazu werden wir gerufen. Das Gute tun, um das Böse zu besiegen, zu überwinden, es in Richtung Gutes zu verändern.

Die Frage ist wodurch. Nicht womit. Den kleinen Unterschied deute ich so, dass das Gute im Text kein Mittel ist im Sinne eines Gegenstandes, den ich in die Hand nehme und gebrauche. Es ist auch kein Prinzip oder eine Norm, der ich mich unterziehe. Es ist ein gelebter Zustand oder eine Haltung - wie ein Ort, wo ich verweile. Im Griechischen lautet die Stelle *en to agatho*, was wie eine Ortsbezeichnung klingt. Das Verbleiben im Guten ist dem nahe, was die gewaltfreie Spiritualität als *den Weg* bezeichnet. Ich paraphrasiere den Satz: wir nehmen das Böse wahr, aber wir bleiben auf dem Weg des Guten, um das Böse zu verwandeln.

Ich meine, dass die Frage nach *dem Weg* hier beantwortet wird, weil sich der Satz im zweiten Teil des Römerbriefes befindet. Die ersten elf Kapitel behandeln die theologischen Grundsatzserklärungen - die Rechtfertigungslehre. Der zweite Teil, die letzten drei Kapitel, beschäftigen sich mit der Glaubenspraxis.

Wenn ich auf dem Weg des Guten bleibe, kann ich zwei mir wichtige Werte verbinden: meine Solidarität mit den Opfern und mein Engagement, das Böse nicht zu vermehren. Es besteht dann die Chance, dass das Gegenüber sich besinnt und aus eigener Einsicht seine Missetat bereut, was mit dem Satz „glühende Kohle auf sein Haupt sammeln“ ausgedrückt wird. Nach einer Deutung haben wir hier die Spur eines ägyptischen Brauches: ein Mensch, der öffentliche Reue zeigte, streute sich heiße Kohle aufs Haupt.

„Mein ist die Rache“, spricht der Herr. Auch dies ein wichtiger Aspekt der Überwindung des Bösen. Die Betroffenen können ruhig sein, ihr Streitfall wird nicht vergessen. Gott hat sein Wort gegeben. Wenn das Unrecht ohne Konsequenzen bliebe, wäre es sinnlos zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden.

Die Suche nach Gottes Rache verstehe ich im Zusammenhang mit der Befindlichkeit der Gewaltopfer bzw. derer, die ohnmächtig zuschauen. Die Lage unmittelbar nach dem Gewaltakt ist eine Ohnmachtssituation schlechthin. Die Schäden sind da, die Zeit lässt sich nicht zurückdrehen. Die Spuren der Zerstörung schreien zum Himmel. Der Mensch nimmt wahr und versteht, ist aber vollkommen unfähig das zu tun, was ihm im Moment das Allerwichtigste scheint: die unerträgliche Situation wiedergutzumachen.

Vergeltung, Rache, Strafe für begangenes Unrecht, wie sie Menschen verlangen und ausüben, sind eine Ersatzlösung. Es ist ungeheuer schwierig, in Angesicht der „frischen Gewalt“ nackt und ohne Macht dazustehen. Denn mein Tun macht nichts ungeschehen, meine Rache antwortet niemandem, mein Vergelten kann nichts wiedergutmachen. Ein Mensch wurde gerade getötet. Ich habe aus mir allein und aus meiner Betroffenheit keine Macht, Leben wieder zu geben. Deshalb erwarte ich die Rache von Gott. Oder von der anderen Seite betrachtet, bei ihm kann ich mir neues Leben erhoffen. Durchhalten ohne aufzugeben ist, darum geht es, wenn wir „das Gute tun, um das Böse zu besiegen“. Aus dem Verzicht auf eine Reaktion mit gleichen Mitteln entsteht eine neue Dynamik zwischen Menschen, in der auch Platz für Gott ist. Wie in einem Kreis, in dem auch für ihn ein Stuhl da ist. In diesem Kreis, in dieser Atmosphäre wird etwas Neues geboren. Gegen alle Wahrscheinlichkeit werden Lösungen möglich, die für alle Seiten Leben statt Vernichtung anbieten.

Wenn ich konsequent denke, dann gilt der gleiche Weg auch im Hinblick auf die Menschen ausserhalb meiner Konfession, meines Glaubens, und zwar gerade und vor allem in Konflikten mit ihnen. Wo ich betroffen bin vom Bösen der Feinde, habe ich in Römer 12 einen Wegweiser. Ich muss dann nicht auf Gegengewalt setzen. Ich kann meine Ohnmacht wahrnehmen, mir die Zeit zum Trauern nehmen. Aber ich muss meine Orientierung in so schwierigen Zeiten nicht verlassen.

Die Heilsökonomie Gottes, dem ich gehöre, erlöst alle Menschen. Ich nehme das Beispiel vom Beginn wieder auf: Er bewegt mich konkret, dass ich mich zu den Gräbern auf beiden Seiten begeben kann, ohne mich zu verraten, auch wenn ich in der Minderheit bin. Ich halte an der Vision fest: Eines Tages treffen wir uns auf dem Weg der Versöhnung, die Zehntausend, der erfolgreiche Priester inbegriffen, und wir drei, die wir im Auto waren.

Amen.

Ana Raffai ist katholische Theologin und Kooperationspartnerin des Oekumenischen Dienstes Schalomdiakonat. Sie ist Kroatin und lebt in Zagreb. Sie und ihr Mann Otto bieten gewaltfreie Trainings und Beratung für Friedensgruppen in der ganzen Balkanregion an. Ihre Arbeit wurde mit dem Friedenspreis des schwedischen Versöhnungsbundes 2003 ausgezeichnet. Ana und Otto haben drei Kinder.