

„Gehet hin und bringt den Frieden!“ -
Diakone als Friedensstifter und Störenfriede

Einleitung

„Gehet hin in Frieden!“ – diese liturgische Entlassungsformel markiert nicht nur den Abschluss des Gottesdienstes, sondern eröffnet einen Anspruch: Frieden ist nicht bloß Zustand, sondern Auftrag, Praxis und – nicht selten – Konfliktfeld. Wer mit diesem Satz in die Welt gesendet wird, gerät in die Spannung zwischen der Verheißung des Shalom und den realen sozialen, politischen und kirchlichen Bruchlinien, an denen Frieden erst errungen, ausgehandelt oder auch bestritten wird. Genau in dieser Spannung bewegt sich das diakonische Handeln: Es ist auf Versöhnung und Gerechtigkeit hin orientiert, zugleich aber strukturell dort verortet, wo Not sichtbar wird, Ungleichheit benannt werden muss und etablierte Routinen irritiert werden.

Der Vortrag fragt deshalb in verschiedenen Angängen nach der Doppelgestalt diakonischer Praxis: Diakone als Friedensstifter – und als Störenfriede. Friedensstiftung meint hier nicht Harmonisierung um jeden Preis, sondern die Fähigkeit, Beziehungen zu reparieren, Räume des Vertrauens zu eröffnen und Konflikte so zu transformieren, dass Menschenwürde und Teilhabe wachsen können. „Stören“ wiederum ist nicht als bloße Provokation zu verstehen, sondern als theologisch und sozialetisch begründete Intervention: als Unterbrechung von Normalitäten, die Leid stabilisieren, als Einspruch gegen Gewaltverhältnisse, als öffentliche Parteinahme für Marginalisierte. Die leitende These lautet: Diakonisches Handeln wird dort glaubwürdig, wo es Frieden nicht mit Konfliktvermeidung verwechselt, sondern Konflikte so austrägt, dass sie nicht zerstören, sondern klären, schützen und verändern.

Um diese These zu erhärten, werden wir zunächst den Unfrieden in unserer Welt bzw. dessen Entstehung im Kontext der Stapelkrise (1), sodann die entscheidenden dahinterstehenden Faktoren (2) analysieren. Im nächsten Schritt (3) fragen wir danach, inwiefern und wie im Detail diese Erfahrungen gesellschaftlichen Unfriedens mit dem diakonalen Dienst zu tun haben. Schließlich geht es in Teil 4 um Voraussetzungen für den „Frieden im Streit“, bis dann der letzte Teil nach der konkreten Ausgestaltung dieses Dienstes des Diakons als Friedensbringer und Störenfried fragt.

Das Ziel ist eine präzisere begriffliche und normative Klärung: Was heißt „Frieden“ in diakonischer Perspektive? Wann ist Störung geboten – und wann schlägt sie in Selbstüberhebung oder Polarisierung um? Und welche Kompetenzen, Haltungen und institutionellen Bedingungen braucht es, damit diakonisches Handeln zugleich friedensfähig und konfliktfähig wird? In diesem Sinne versteht sich der Vortrag als Beitrag zu einer Diakonie, die die Entlassung „Gehet hin in Frieden!“ nicht als beruhigende Formel versteht, sondern als anspruchsvolle Praxis: Frieden zu suchen – und dort zu stören, wo Frieden nur als Ruhe des Status quo missverstanden wird.

1. Kontext: Stapelkrisen als Nährboden gesellschaftlichen Unfriedens

1.1 Begriff und Dynamik der Stapelkrisen

Wenn wir heute über Frieden sprechen, dann tun wir das in einer Zeit, in der Unfrieden allgegenwärtig scheint – in großen, globalen Konflikten und in kleinen, in den Schlagzeilen und in den Hintergrundgesprächen, sowohl in den lautstarken gesellschaftlichen Diskursen als auch in

den Debatten des Alltags. Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation wird mit Recht als ein Zeitalter der „Stapelkrisen“ beschrieben. Wir sind nicht mehr mit einzelnen Krisenphänomenen konfrontiert, die nacheinander zu bewältigen wären, sondern mit einer gleichzeitigen und wechselseitig sich verstärkenden Überlagerung ökologischer, ökonomischer, geopolitischer, politischer, militärischer, kultureller und institutioneller Erschütterungen. Konkret geht es u.a. um die Klimakrise, die Corona-Problematik und die „Nachwehen“, die Wirtschaftskrise, die Krise durch Migration und Flucht, der Krieg in der Ukraine mit seinen vielfältigen Konsequenzen in unserer Gesellschaft, bis vor kurzem der Krieg im Gaza-Streifen, der immer stärker werdende und sich erneut verbreitende Antisemitismus, die aktuelle Arbeitsmarktkrise, die bedrohliche Entwicklung der autokratischen Herrschaften u.w.m.

Auf diese einzelnen Krisen soll hier nicht im Detail eingegangen werden, vielmehr geht es darum, dass diese Stapelkrisen Nährboden gesellschaftlichen Unfriedens sind und sich in ihnen unterschiedliche Tendenzen unserer Gesellschaft zeigen oder durch sie hervorgerufen werden, die in zahlreichen Studien bearbeitet und von unterschiedlichen Perspektiven her analysiert und eingeordnet werden.

1.2 Verlust gemeinsamer Orientierungshorizonte

Schauen wir noch einmal auf die Stapelkrise: Diese Krisenkonstellation erzeugt nicht allein punktuelle Erregungen, sondern vielmehr ein anhaltendes mehr oder weniger lautes Grundrauschen kollektiver Irritation, Müdigkeit und hoher Gereiztheit – ein Affektlima des Unfriedens, das auf allen Ebenen gesellschaftlichen Agierens wirkt, bis in die alltäglichen sozialen Praktiken und Interaktionen hinein.

Um es nur hier bereits kurz zu benennen, was später noch ausgeführt wird: Was sich in diesem Kontext beobachten lässt, ist ein wachsender Verlust an Ambiguitätstoleranz. Öffentliche Kommunikation verliert an Komplexität, Positionen verhärten sich, Zwischentöne verschwinden. Wir geraten in eine Logik der Vereinfachung: schwarz oder weiß, richtig oder falsch, Freund oder Feind. Das Aushalten von Mehrdeutigkeit – wird zur Zumutung. Komplexe und immer komplexer werdende Wirklichkeiten werden zunehmend nur im binären Code wahrgenommen, gesellschaftliche Diskurse folgen der Logik des Entweder-Oder. Das wachsende Bedürfnis nach Eindeutigkeit verdrängt die Fähigkeit, Mehrdeutiges und Vorläufiges auszuhalten. Diese Polarisierung wird durch mediale Kommunikationsstrukturen, ökonomische Konkurrenzverhältnisse und politische Lagerbildungen systematisch verstärkt. Resultat ist eine Erosion jener kommunikativen Räume, in denen Verständigung über Differenzen hinweg überhaupt möglich wäre.

Sozialethisch betrachtet handelt es sich dabei jedoch nicht nur um ein kognitives oder kommunikatives Problem, sondern darüber hinaus um eine anthropologisch tiefgreifende Verunsicherung. Diese Unruhe, die in der Gegenwart verstärkt zu spüren ist, ist Ausdruck einer Fragilität des Menschen, der seiner sozialen und transzendenten Verankerung unsicher geworden ist. Frieden verliert an Plausibilität, wenn der Mensch das Vertrauen in die Bezo-genheit der Welt verliert – das Vertrauen in die Möglichkeit verliert, trotz Konflikt und Unterschiedlichkeit eine gemeinsame Wirklichkeit zu teilen.

Friedensarbeit bedeutet darum heute nicht zuerst Konfliktvermeidung, sondern die Wiedergewinnung von Beziehungsfähigkeit unter den Bedingungen der Unruhe. „Gehet hin und bringt

den Frieden“ – dieser liturgische Ruf steht unter der Spannung, dass Frieden ein Weg mitten durch den Streit hindurch ist, nicht seine Verdrängung. Hier gewinnt auch der diakonische Auftrag neue Kontur, über die im weiteren Verlauf der Ausführungen auch noch zu sprechen sein wird.

Angesichts dieser diagnostischen Skizze stellt sich die Frage, welche Faktoren konkret dazu beitragen, dass gesellschaftlicher Unfrieden heute in so breitem Maße entsteht und fortbesteht. Es gilt also, die Makrodiagnose der Stapelkrise in ihre anthropologisch-ethischen, sozialen, kulturellen und kommunikativen Mechanismen zu entfalten – um die Tiefenstruktur des gegenwärtigen Unfriedens sichtbar zu machen.

2. Ursachen der Polarisierung und des gesellschaftlichen Unfriedens

Der gesellschaftliche Unfriede der Gegenwart lässt sich nicht monokausal erklären. Er entsteht aus einem Ineinandergreifen mehrerer Dynamiken, die sich gegenseitig verstärken und in ihrer Wechselwirkung eine „(Un-)Kultur der Unversöhnlichkeit“ hervorbringen. Fünf Komplexe verdienen besondere Aufmerksamkeit: der anthropologisch-ethische, der politisch-systematische, der kommunikativ-kognitive, der sozial-ökonomische und der moralisch-kulturelle.

2.1 Anthropologisch-ethische Faktoren: Autoritarismus als gesellschaftliche Herausforderung

Zwei unterschiedliche Formen des Autoritarismus sind im Folgenden näher zu bedenken:

2.1.1 Libertärer Autoritarismus versus Freiheit, Verantwortung und Pluralismus

Vor dem Hintergrund soll zunächst die Rede vom Begriff des „libertären Autoritarismus“ sein. Damit wird eine aktuelle, weit verbreitete gesellschaftliche Mentalität bezeichnet, die das Verständnis von Freiheit radikalisiert und die Idee der Verantwortung außer Acht lässt.

Die Literatursoziologin Carolin Amlinger und der Sozialwissenschaftler Oliver Nachtwey, beide von der Universität Basel, haben im Jahr 2022 ihr gemeinsames Buch „Die gekränkte Freiheit“ veröffentlicht. Darin beschreiben und analysieren sie – vor allem in der Beobachtung der in der Coronazeit laut gewordenen Querdenkerszene sowie der zivilgesellschaftlich aktiven AfD-Anhänger:innen – ein neues gesellschaftliches Phänomen, nämlich den von ihnen so bezeichneten *libertären Autoritarismus*. Diesem liegt ein radikalierter Freiheitsbegriff zugrunde, der Freiheit versteht als absolutes, individuelles Recht ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Normen oder Verpflichtungen. Freiheit wird als persönlicher Besitz verstanden, nicht als soziale Beziehung, bei der Verantwortung eine Rolle spielen würde. Dieser Autoritarismus beschreibt Menschen, die „*die Freiheit (verteidigen), ihre Freiheit* – doch dies auf eine merkwürdig apodiktische, ja geradezu autoritäre Weise“ (S. 13; Kursivierung im Original. Anm. UNW)

Dass diese Definition von Freiheit einer Ethik, zumal einer christlichen Ethik völlig zuwider läuft, liegt auf der Hand, geht doch das christliche Verständnis vom Menschen davon aus, dass er auf das Du, auf das Gegenüber bezogen ist und die soziale Dimension konstitutiv zum Menschsein dazu gehört. Zudem: Freiheit im klassischen ethischen Verständnis ist die Voraussetzung und zugleich die Kehrseite von Verantwortung. Nur, wo Freiheit ist, gibt es auch Verantwortung. Das absolutistische Verständnis von Freiheit, die ohne jede soziale Dimension, ohne jede Bindung, ohne jede Verantwortungsperspektive verstanden wird, wie gerade beschrieben, stellt damit ein Zerrbild von Freiheit und Verantwortung dar. Die Frage nach der

Verantwortung steht also diesem Programm des libertären Autoritarismus diametral entgegen. Verantwortung heißt, Antwort geben zu können auf die Frage nach dem Grund für das intendierte Handeln. Nur, wer begründet Auskunft geben kann, kann auch Verantwortung übernehmen. Nur, wer begründet entscheiden kann, seine Freiheit so und nicht anders auszuüben, kann Verantwortung übernehmen. Nur, wo Freiheit nicht gegen Verantwortung ausgespielt wird, kann sie gelingen, kann Gesellschaft und gesellschaftlicher Frieden gelingen.

Somit ist der libertäre Autoritarismus auch für die für das Gelingen von Gesellschaft unverzichtbare Orientierung auf Frieden hin, wie es für die christliche Soziallehre zentral ist, ein zerstörerisches Hindernis.

2.1.2 Apokalyptischer Autoritarismus versus Realität und Freiheit der Optionen

Eine zweite Form von Autoritarismus ist kurz zu erwähnen: Ende November 2024 erschien die Leipziger Autoritarismusstudie¹: In ihr wird der Begriff des Apokalyptischen Autoritarismus, den die amerikanische Sozialphilosophin Wendy Brown geprägt hat, aufgegriffen. Dabei bezieht sich der Begriff des „(a)pokalyptische(n) Autoritarismus“² auf eine autoritäre Dynamik, die eng mit Krisen- und Apokalypsenrhetorik verbunden ist. In der modernen Gesellschaft gibt es eine Tendenz, Krisen als apokalyptische Ereignisse zu betrachten, was oft zu einer verstärkten autoritären Haltung führt. Diese Dynamik zeigt sich in der Suche nach starken Führern oder Systemen, die vermeintlich in der Lage sind, solche Krisen zu bewältigen. Der Begriff „Apokalypse“ wird dabei nicht nur als Zerstörung, sondern auch als Offenbarung oder entscheidender Wendepunkt verstanden, der klare Entscheidungen zwischen „Erwählten“ und „Verworfenen“ erfordert. Diese Sichtweise kann die gesellschaftliche Akzeptanz für autoritäre Maßnahmen und Systeme erhöhen, da sie als notwendige Mittel zur Bewältigung der wahrgenommenen Bedrohungen betrachtet werden.³ Solche Tendenzen werden gerade vermehrt deutlich bei dem eng mit dem US-amerikanischen Vizepräsident J.D. Vance verbundenen Tech-Bro Peter Thiel, der seine theologisch-philosophischen Überlegungen entscheidend an dem letzten der neutestamentlichen Bücher, der Apokalypse, festmacht.

Mit der Leipziger Autoritarismusstudie muss man allerdings auch sagen: „[...] es stimmt sehr wohl: Unsere Gegenwart ist an Herausforderungen und destruktiven Potenzialen alles andere als arm. Wenn aber die beständige Krisenrhetorik nicht in einer Lösung mündet, taucht der Verdacht auf, dass die Rede über die Krisen eher der Verleugnung als der Anerkennung der Realität zuzurechnen ist.“⁴ Auch hier läuft es aus ethischer Perspektive letztlich auf einen Widerspruch zum zentralen Begriff der Freiheit hinaus, stellt doch die Apokalypse die Krisen als bevorstehende oder laufende Katastrophen dar, die dramatische Wendepunkte sind. Differenzierte Optionen, die die Realität in ihrer Komplexität anerkennen, gibt es dann nicht mehr, sondern nur *eine* Perspektive und *keine Alternative* zur geäußerten Position, zur Lösung einer Problemlage. In seinem jüngsten Buch „Kritik der großen Geste“ formuliert der Münchener Soziologe Armin Nassehi genau das Gegenteil dazu, dass nämlich „(g)esellschaftliche Transformation“ nicht „als *große* Form funktionieren“ kann, „sondern nur als eine, die in konkreten

¹ <https://www.boell.de/sites/default/files/2024-11/leipziger-autoritarismus-studie-2024-vereint-im-ressentiment-autoritaere-dynamiken-und-rechtsextreme-einstellungen.pdf>

² Ebd., 23.

³ Vgl. vor allem Kap. 1 der Studie.

⁴ Vgl. ebd., 13.

Situationen erfolgreich sein kann“ ... „Kleine Schritte sind solche, die in konkrete Situationen passen.“⁵ Sind solche, die die Sachgegebenheiten konkreter Situationen berücksichtigen, die abwägen zwischen verschiedenen Gütern und Zielen und dafür auch die notwendige Freiheit lassen.

2.2 Politische und systemische Faktoren

Die aktuellen Entwicklungen sowohl in den USA als auch in Deutschland und in anderen europäischen Ländern verweisen auf einen Trend, den wir schon verschiedentlich registrieren mussten, nämlich verstärkte rechtspopulistische Tendenzen, die u.a. deswegen so starken Zuspruch finden, weil sie die hochkomplexen Problemlagen sehr vereinfachend erklären und ebensolche Lösungen anbieten. So unterlaufen sie unser demokratisches System und destabilisieren das Vertrauen in diese, indem sie (so arbeitet es der Politikwissenschaftler Jan-Werner Müller⁶ heraus) zunächst und vorrangig, „das wahre Volk“ aus der empirischen Gesamtheit der Bürger herauspräparieren. Ihre Überzeugung lautet: „Wir – und nur wir – repräsentieren das wahre Volk.“ Die Führungsgestalten repräsentierten ihrer Perspektive nach die schweigende Mehrheit, also ihrer Überzeugung nach eigentlich nahezu alle. Vor dem Hintergrund kann, so die Populisten, mit der Demokratie etwas nicht in Ordnung sein, da sie sonst ja längst an der Macht wären.

Neben diversen anderen Merkmalen des Rechtspopulismus scheint mir noch ein entscheidender Punkt zu sein, dass seine Vertreter:innen gezielt den Schulterschluss mit Vertreter:innen des christlichen Glaubens praktizieren und dabei argumentative Unterstützung für ihre selbst gewählte Verteidigung des christlichen Abendlandes in einer „Unsere-christlichen-Werte“-Hermeneutik suchen. Sie besetzen dabei Themen und Motive, die auch für christliche Überzeugung wichtig sind, die aber dann unter der Hand verkürzt und exklusivistisch genutzt werden: Der Wert der Familie wird ausgespielt gegen homosexuelle Menschen, die Willkommenskultur für Kinder ist nur auf Kinder deutscher Familien gerichtet, das Engagement für den Lebensschutz findet seine Grenze weit vor den Toren der Flüchtlingsunterkünfte.

In diesen rechtspopulistischen Interpretationen vom „wahren Volk“ artikulieren sich deutliche Tendenzen, Menschenrechte in ihrem universalen Geltungsanspruch einschränken zu wollen, da man sie angesichts der Flüchtlingsfrage spätestens seit 2015 auch für ungeeignet hält, den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu begegnen. Die vermeintliche Identität des Christlichen, der Bezug auf sog. christliche Werte, soll dann unterstützende, ergänzende oder sogar konstitutive Kriterien liefern, die helfen, das wahre Volk herauszukristallisieren. Volk wird hier dann als ethnos definiert, als eine „Gemeinschaft, die durch die Macht gemeinsamen Schicksals und gemeinsamer Erinnerungen, durch Zusammenhalt und Zugehörigkeit und eben auch durch Religion verbunden ist“. Die logische Konsequenz ist, dass „(a)us diesem Verständnis von Gemeinschaft [...] kein Zu- oder Abgang möglich (ist): Selbst wer seinem Heimatland, seiner Familie und den gemeinsamen Erinnerungen den Rücken kehrt, bleibt ein Mitglied der ethnischen

⁵ Nassehi, Armin, *Kritik der großen Geste: Anders über gesellschaftliche Transformation nachdenken* München 2024, 215.

⁶ Vgl. Müller, Jan-Werner. *Was ist Populismus? Ein Essay*, Frankfurt 2016.

Gemeinschaft.“⁷ Der Gegenbegriff ist der des *demos*, des Volkes, das besteht aus allen Menschen, die in einem fest definierten Land leben und zur Bevölkerung gehören. Das aber ist nicht der Begriff, der in diesen Denkstrukturen zählt. Dem Begriff des *ethnos* aber steht der Universalismus des christlichen Verständnisses vom Menschen diametral gegenüber. Im Denken der Populisten gibt es für die Menschen, die in den Rahmen der selbst zurechtgelegten und ausgewählten Kriterien nicht hineinpassen, keine Perspektive – der Soziologe Wilhelm Heitmeyer bezeichnet diese Haltung der Populisten als „rohe Bürgerlichkeit“. Genau die christlichen Werte, die man vorgibt zu retten, werden pervertiert, wenn damit Ausschluss, Exklusion, menschenunwürdige Zustände, schutzloses Ausgeliefert-Sein an Krieg, Terror, Folter und Verfolgung in Kauf genommen werden sowie Remigration auf die Agenda gesetzt wird. Damit aber wird klar: Der Unfriede resultiert daraus, dass man den gemeinsamen Boden der Demokratie – das Menschenrechtsdenken – und auch definitiv den Boden genuin christlicher Argumentation bezüglich des Verständnisses vom Menschen und von den Menschenrechten verlässt, die zu verteidigen die Kirche sich seit der Enzyklika *Pacem in terris* von 1963 und der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* von 1965 unmissverständlich auf die Fahnen geschrieben hat – als Kehrseite der Verkündigung des Evangeliums.

2.3 Kognitive und kommunikative Faktoren

In der digitalisierten Öffentlichkeit verdichten sich Kommunikationsprozesse zu Echokammern und Resonanzräumen, die eher Affekte als Argumente verstärken. Schauen wir uns Prozesse auf Instagram, auf X (Twitter) oder TikTok an: Menschen, Vorgänge, Zielvorstellungen, Einrichtungen werden oftmals mit abwertenden Kommentaren überzogen, Aufmerksamkeit wird durch Emotionalisierung gewonnen, nicht durch Verständigung, die auf der Basis eines Diskurses erwächst. Dadurch verengt sich der Wahrnehmungshorizont: Widerspruch wird als Bedrohung der Identität registriert, nicht als Anlass für Dialog.

Die Beschleunigungs- und Vereinfachungslogik sozialer Medien führt zu einer Form gesellschaftlicher epistemischer Fragilität: Wahrheit wird funktionalisiert, Diskursräume fragmentieren in partikuläre Wirklichkeitswahrnehmungen. Damit geht ein Verlust jener gemeinsamen Referenzrahmen einher, die gesellschaftliche Kommunikation überhaupt erst tragen. Der Unfriede ist insofern Kommunikationsprodukt – ein Resultat entgleister Verständigung und wechselseitiger Entfremdung.

2.4 Soziale und ökonomische Spannungen

Hinzu tritt die wachsende Erfahrung sozialer Ungleichheit und Prekarität (vgl. Cover von Georg Cremer als Bild auf Folie). Viele Menschen erleben gesellschaftliche Transformationen – Globalisierung, Digitalisierung, ökologische Umstellungen – als Bedrohung ihrer Lebenssicherheit und symbolischen Anerkennung. Diese Angst vor Abstieg und Bedeutungsverlust, die sich auch noch einmal verschärft angesichts der Menschen, die zu uns gekommen sind, erzeugt eine latente Aggressivität, die sich politisch oder kulturell kanalisiert.

⁷ Schmitt, Lukas. *Von Grenzen, Menschen und Mauern* (= Freiburger theologische Studien, Bd. 198), Freiburg 2022, 250.

Der Anfang 2017 verstorbene Soziologe Zygmunt Bauman hat für diese Bevölkerungsgruppe, die Angst vor dem Abstieg hat, einen spezifischen Mechanismus des Umgangs mit den Flüchtlingen identifiziert: In seinem Buch von 2016 beschreibt er, dass viele Menschen in unserer Gesellschaft das Gefühl hätten, „Opfer zu sein. Opfer wovon? Von Umständen, auf die man nur sehr geringen oder gar keinen Einfluss hat – von Kontrolle gar nicht zu reden.“⁸ Man schiebt es auf das Schicksal und fühlt sich erniedrigt. Um dieser Erniedrigung zu entgehen, versucht man, die zu benennen, die einen zum Opfer gemacht haben. „(D)iese Leute müssen ein erkennbares Gesicht haben“⁹. Und genau diese Bedingung erfüllten, so heißt es bei ihm weiter, die ankommenden Flüchtlinge, sie hätten das Gesicht, man könne fast sagen: sie liefern es. „Man erinnert sich nicht mehr, dass der Job schon unsicher und der Wohlstand schon gefährdet war, bevor sie auf den Straßen auftauchten – während man jetzt, da sie angekommen sind oder auf dem Weg sind, nur zu gut weiß, dass es so ist.“¹⁰ Unfriede entsteht durch Zuschreibung von Bedrohung – wieder erkennen wir das Muster: wir und ihr, die simplifizierende Zweiteilung der Gesellschaft.

Im Anschluss an den Resonanz-Ansatz des Soziologen Hartmut Rosa könnte man von einer „Resonanzkrise“ sprechen: Wo Teilhabeerfahrungen fehlen, kippt die Beziehung zur Welt in Entfremdung. Nicht umsonst ist der Ansatz der katholischen Soziallehre, dem Amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief von 1986 zufolge soziale Gerechtigkeit als Teilhabegerechtigkeit zu definieren, so wegweisend geworden. Gesellschaftlicher Frieden aber setzt voraus, dass Menschen sich als gehört, gesehen und beteiligt – letztlich als anerkannt erfahren. Fehlt diese Resonanzsicherheit, brechen sich Ressentiment und Misstrauen Bahn – ein Nährboden für Polarisierung, die wirtschaftliche und symbolische Ungleichheit moralisch auflädt.

2.5 Moralische und kulturelle Polarisierung

In einer pluralen Gesellschaft entsteht Unfrieden schließlich nicht allein durch unterschiedliche Werte, sondern durch die Unfähigkeit, Unterschiede produktiv auszuhalten. Der moralische Diskurs verschärft sich, wo jede Position sich selbst als einzig legitime Form von Gerechtigkeit begreift. Aus moralischem Engagement wird moralischer Perfektionismus – und dieser tendiert zur Ausschließung des anderen und aller anderen.

Theologisch ließe sich sagen: Hier offenbart sich die Sünde des Selbstgenügsamen, der seine eigene Position nicht mehr im Licht der Gnade, sondern im Schatten der Selbstrechtfertigung sieht. Wo diese Haltung hegemonial wird, entsteht eine Gesellschaft, die Konflikte nicht mehr als Ort der gemeinsamen Suche nach dem Besten für die Stadt, nach Kompromissen, begreift, sondern als Kampf um moralische Überlegenheit.

Gesellschaftlicher Unfriede ist somit Ausdruck einer gestörten Freiheits-, Kommunikations-, Sozial- und Moralökologie. Er verweist auf eine kollektive Unfähigkeit, Freiheit verantwortungsbewusst und Differenzen beziehungsweise zu gestalten, und spiegelt eine tiefere Krise der modernen Subjektivität.

⁸ Bauman, Zygmunt, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, Frankfurt 2016, 110.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 111.

3. Wechselseitiger Bezug zwischen der Botschaft des Evangeliums und gesellschaftlichem Unfrieden

Vor diesem Hintergrund legt sich im Blick auf Sie als Diakone, aber auch auf die Kirche insgesamt, die Frage nahe, inwiefern und warum eben diese Erfahrungen gesellschaftlichen Unfriedens und diverser Krisenherde die Kirche und die Theologie überhaupt tangieren. Immer wieder ist doch gerade gegenwärtig wieder zu hören, Kirche solle sich der (Neu-)Evangelisierung widmen.

3.1 Die Sorge um das Kerngeschäft?

Kirche solle sich, so heißt es in gut betriebswirtschaftlicher Manier, um ihr Kerngeschäft kümmern, um die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Liturgie, und sich nicht durch Nebensächlichkeiten wie eben gesellschaftliche und politische Entwicklungen und Ereignisse ablenken (lassen). Seit der virulent gewordenen Flüchtlingsthematik 2015/16 ging es bezüglich dieser Debatte hoch her. So wurde etwa der Sozialphilosoph Hans Joas sehr deutlich, als er der Kirche im Blick auf diese Migrationsfrage und die Willkommenskultur vorwarf, zur „Moralagentur“ des Staates geworden zu sein und sich von dort die Agenda diktieren zu lassen.¹¹ Dieser Vorwurf findet sich bis heute als Stereotype in manchen Debatten in bestimmten Blasen in den Sozialen Medien. Der Historiker Andreas Rödder kritisiert in diesem Zusammenhang bei der Kirche ein Moralisieren mit Absolutheitsanspruch. Bei den Initiatoren des Mission Manifest aus dem Jahr 2018 findet sich die u.a. die klare Aussage, dass zwar „Familie wunderbar und großartig ist, aber hinter der Nachfolge Christi immer an zweiter Stelle steht?“¹² An weiteren Stellen des Textes wird deutlich, dass der Wert der Familie hier Platzhalter für diverse andere Bereiche persönlichen und gesellschaftlichen Engagements ist. Demnach wären wirklicher Glaube und die Sorge um gesellschaftliche Unfriedenssituationen zwei unterschiedliche Dinge. Es gibt demzufolge eine klare Rangordnung und in dieser ist Welt- und Gesellschaftsgestaltung, das Bemühen um Frieden aus christlichem Geist etwas Nachgeordnetes, so etwa findet sich die christlich-sozialethisch begründete Sorge um Gerechtigkeit im eben bereits erwähnten Mission Manifest gar nicht. Würde also dann das „Gehet hin in Frieden!“ in letzter Konsequenz bedeuten: „Lasst uns in Ruhe mit Euren weltlichen, politischen und gesellschaftlichen Belangen? Stört uns nicht in unserem Lobpreis Gottes mit den Ungerechtigkeits- und Unfriedensproblemen, deren Lösung nicht unsere Aufgabe, sondern Job der Politiker ist?“

3.2 Das Anliegen des Evangeliums: Die Sorge um das Reich Gottes

Auf eine solche Fehlinterpretation des Evangeliums antwortet niemand geringeres als Papst Leo XIV. in seiner programmatischen Schrift *Dilexi te* vom 4. Oktober 2025¹³ und bezieht in dieser kontroversen innerkirchlichen und theologischen Debatte um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft hinein deutlich Position: Das „Anliegen des Evangeliums (besteht) nicht bloß

¹¹ Vgl. Joas, Hans, *Kirche als Moralagentur?* München 2016.

¹² Hartl, Johannes, Karl Wallner und Bernhard Meuser (Hrsg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg 2018, 133. Oettingen, 133.

¹³ Papst Leo XIV., „Dilexi te – Eine Programmschrift Leos XIV. im Anschluss an Franziskus“, in: *Ich habe dich geliebt: Dilexi te – Über die Liebe zu den Armen. Das erste Lehrschreiben des Papstes*, herausgegeben von Ursula Nothelle-Wildfeuer, Andreas R. Batlogg, Eva Maria Welskop-Deffaa, Helmut Rakowski, und Stefan von Kempis, Freiburg 2025. Die Zitation erfolgt im Text unter Angabe der Nummer des jeweiligen Abschnitts.

in einer individuellen und innigen Beziehung zum Herrn“ (Nr. 97) – damit wird deutlich, dass die auf die Gesellschaft und ihr Gemeinwohl bezogene und caritative, also die soziale Dimension eine unverzichtbare Rolle für den christlichen Glauben spielt. Er kritisiert expressis verbis eine Haltung, die ausschließlich sagt: „Unsere Aufgabe ist es, zu beten und die wahre Lehre zu verkünden.“ (Nr. 114) Es gehe um vielmehr als nur die individuelle Gottesbeziehung, nämlich um das Reich Gottes, in dem „das Gesellschaftsleben für alle ein Raum der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Würde sein (wird). Sowohl die Verkündigung als auch die christliche Erfahrung neigen dazu, soziale Konsequenzen auszulösen.“ (Nr. 97) Der Verweis auf das Endgericht im Matthäusevangelium (Mt 25) liegt nahe. Damit wendet sich Papst Leo XIV. eindeutig gegen ein verkürztes Verständnis des Glaubens und betont die soziale Dimension der Botschaft des Evangeliums, nach der „die Würde eines jeden Menschen jetzt und nicht erst morgen zu respektieren (ist)“ (Nr. 92). Solcher Kampf gegen die Armut ist Nächstenliebe und damit der „glühende() Kern der kirchlichen Sendung“ (Nr. 15). Religion, insbesondere die christliche, dürfe sich „nicht auf den privaten Bereich“ beschränken, „so als ob die Gläubigen sich nicht auch um die Probleme der Zivilgesellschaft und die Ereignisse, die die Bürger betreffen, kümmern müssten“ (Nr. 112).

3.3 Himmlischer Frieden – politischer Frieden

Das bestätigt Aussagen von Theologinnen und Theologen unterschiedlicher Schulen und Richtungen, die nicht müde werden zu betonen, dass Christsein auch heißt, politisch zu sein, und Christinnen und Christen nur so dem Anspruch christlicher Verantwortung und evangeliumsgemäßem Auftrag standhalten können! So betont auch der Neutestamentler Thomas Söding in seiner politischen Ethik des Neues Testaments, dass Nächstenliebe auch politisch sei¹⁴. Hierauf aufbauend, ist für die christliche Sozialethik klar, dass die christliche Botschaft einerseits unverzichtbar für das öffentliche und gesellschaftliche Leben ist, dass also, so wäre die Schlussfolgerung, das „Gehet hin in Frieden“ nicht apolitisch und nicht ausschließlich spirituell gemeint ist, dass es aber sicher andererseits kein fertiges politisches Programm liefert. Söding hebt in seinem Buch immer wieder die Differenz ganz klar hervor: „Für die Pax Romana (und hier könnte man vermutlich erweitern und auf heutige Situationen übertragen: für den irdischen Frieden) braucht es Soldaten, für den Weihnachtsfrieden Gesandte, die Gottes- und Nächstenliebe verbinden.“¹⁵ Weiter heißt es dort:

„Der qualitative Unterschied zwischen dem himmlischen Frieden auf Erden und dem politischen Frieden, der durch Kriege herbeigeführt wird und seinerseits Kriege beendet, darf nicht verwischt werden, begründet aber keinen prinzipiellen Gegensatz, sondern verlangt nach einer genauen Bestimmung. *Zum einen* ist der Friede Gottes in der Bibel nicht schwach, sondern stark. Er beendet Unrecht, er befreit aus der Sklaverei, er setzt dem Blutvergießen ein Ende. Der Friede ist keine Friedhofsruhe, sondern erwächst aus der Versöhnung von Feinden. Er beruht auf Gerechtigkeit; er umfasst den Frieden mit der Schöpfung. [...] *Zum anderen* muss Friedenspolitik den Krieg mitdenken – um ihn zu vermeiden oder, wenn er unvermeidlich ist, so zu führen, dass Frieden werden kann.“¹⁶

¹⁴ Vgl. Söding, Thomas, *Gottesreich und Menschenmacht: politische Ethik des Neuen Testaments*, Freiburg 2024, 458.

¹⁵ Ebd., 429.

¹⁶ Ebd., 429 f.

Um es noch einmal anders zu formulieren: Politik ist nicht einfach die Umsetzung des Evangeliums in die Praxis (wenn darin auch das Evangelium eine entscheidende Rolle spielt), auch nicht einfach ein Synonym für Umsetzung christlicher Moral. Das wäre Moralisieren, was auf jeden Fall zu vermeiden ist, macht man sich doch damit in Windeseile unglaubwürdig, wenn man die Sachgesetzlichkeit von Politik außer Acht lässt. Politik ist vielmehr ein autonomes Funktionssystem jenseits der religiösen Sphäre. Das bedeutet, dass Regeln, Gesetze und Ordnungen von der Kirche und selbstverständlich auch von einzelnen Christen wie von allen Bürgern zu akzeptieren sind.

Der Auftrag des Diakons „Gehet hin in Frieden“ ist also durchaus komplex, hat zu tun mit dieser Welt und dem für sie und ihr so sehr ersehnten Frieden in allen Bereichen, aber es geht nicht um einen rein weltlichen Frieden, sondern ist gespeist aus der Reich-Gottes-Botschaft des Evangeliums, ist also kein Friede, den wir Menschen allein herstellen können, an dem wir aber auch wiederum mitwirken müssen und können, der aber letztlich Geschenk des wiederkehrenden Herrn ist.

3.4 Friedensbotschaft in kritischer Präsenz

Aber aus eben dieser Perspektive ergibt sich auch die (im Titel des Vortrags angesprochene) Rolle des Diakons dann auch ggf. die des Störenfrieds sein muss: Es muss auch völlig klar sein, dass diese Friedensbotschaft sich um der Treue zum Evangelium und des Dienstes am Menschen willen ihre *kritische* Präsenz in Gesellschaft und Politik in keiner Weise verbieten lassen kann. Der ehemalige bayrische Kultusminister Hans Maier formulierte 2018 mit einem Zitat aus seinem eigenen Buch von 1970: „Das Politische (und damit ist, wie im Fortgang des Zitats zu sehen ist, nicht nur die Weltpolitik, sondern eher alles Gesellschaftliche und in der Öffentlichkeit Geschehende gemeint. Anm. U.N.-W.) ist ja für die Kirche kein schlechthin exempter Bereich. Dort, wo elementare Rechte des Menschen auf dem Spiel stehen, etwa das der körperlichen Unversehrtheit, dort muss die Kirche heute in der Tat der Politik, ‚den Mächtigen‘ ins Gewissen reden und, wo möglich, in den Arm fallen; dort, wo die bürgerliche Freiheit angegriffen und zerstört wird, darf sie nicht in der illusionären Erwartung, die Freiheit der Kirche bewahren zu können, sprach- und tatenlos beiseitestehen“. Maier betonte, dass er sich „in der Sache [...] mit Metz durchaus einig“ war; dass er dessen „These, dass das christliche Heil kein privates Heil“ sei, dass es vielmehr „‚draußen‘ stehe im Raum der Gesellschaft, dass seine Verkündung immer aufs Neue in die gesellschaftliche Verantwortung zwingt und im Grenzfall in den Konflikt mit der existierenden Gesellschaft führe, [...] ausdrücklich zu(stimme)“.¹⁷

Wenn in herausfordernden Situationen wie den oben skizzierten gesellschaftlicher Unruhe und gesellschaftlichen Unfriedens zu debattieren und zu entscheiden ist, dann geht es nie einfach um die Frage nach dem Faktischen, sondern immer auch um die Frage nach dem Normativen: Was zu tun ist, das klärt sich eben auch immer im Blick auf die Fragen der Menschenwürde, der Gerechtigkeit und der Verantwortung. In einem weiten Sinn ist damit also schon Ethik im Spiel. Ethik meint dabei die Angabe von guten Gründen, warum so und nicht anders zu handeln ist. Von daher gibt es keinen, auch keinen politischen Bereich, der ohne diese ihm zugleich inhärente normative Dimension zu verstehen wäre. Folglich ist es unangebracht, einen völligen Gegensatz von Politik und christlicher Moral zu konstruieren, denn nach dem vorher Gesagten

¹⁷ Maier, Hans., *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln 1970, 34 f.

können dann auch christliche Werte eine entscheidende Rolle für die Mitgestaltung gesellschaftlicher und politischer Räume spielen. Dabei dürfen sie keinesfalls als wohlklingende Dekoration für Inhalte dienen, die die christlich begründete Botschaft konterkarieren, etwa wenn die Rede von der Würde des Menschen von Herkunfts- oder Religionskriterien abhängig gemacht wird, wenn eine angeblich nach Thomas von Aquin gestufte Nächstenliebe den Geflüchteten nicht mehr gilt, wenn es Gerechtigkeit nur für die geben soll, die zum ethnos gehören, wenn der Frieden zur Frage eines Deals zwischen Mächtigen wird. Wo das passiert, ist es geradezu Verpflichtung, Störenfried zu sein. Ein falscher Friede, der nur auf den ersten Blick die Bezeichnung Friede verdient, darf und kann nicht das Ziel des Auftrags des Diakons sein. Auf konkrete Politik bezogen heißt das: Die handeln im Geist des Evangeliums, die „die Menschlichkeit Gottes ins Zentrum stell(en)“¹⁸ die „Humanität und Religiosität nicht als Gegensatz begreifen“ und die dort, wo Opfer missachtet, Nöte übersehen und Arme verachtet werden, auch politischen Widerspruch anmelden und nachhaltiges Engagement für Humanität fordern.

3.5 Die Rolle der Diakonia für das Kirche-Sein

Ein letzter Aspekt sei hier noch ergänzt: Ekklesiologisch lässt sich hier festhalten, dass die Kirche und ihre Identität durch drei bzw. vier Grundvollzüge bestimmt wird: durch den gefeierten Glauben (liturgia), durch den bezeugten Glauben (martyria) und durch den gelebten Glauben (diakonia). Erst und nur im Zusammenspiel aller drei Vollzüge in der Gemeinschaft der Gläubigen (koinonia) entfaltet sich das eigentliche Kirche-Sein. Dabei beinhaltet die Dimension der Diakonia nicht nur die caritative Sorge in den face-to-face-relations, sondern konstitutiv auch alles, was die gerechte Mitgestaltung von Welt und Gesellschaft angeht.

Das II. Vatikanische Konzil hat diese Relevanz der christlichen Botschaft für die Welt von heute prominent und bedeutsam formuliert. Es war sogar das Kernanliegen dieses für die Kirche so einschneidenden Konzils. Mit dem Stichwort des *aggiornamento* wird zum Ausdruck gebracht, dass und wie die Botschaft des Evangeliums für die jeweilige Gegenwart und die Menschen heute Bedeutung entfalten kann, was also der Glaube mit dem Leben in all seinen Facetten und dem Wohlergehen aller – also auch mit dem gesellschaftlichen und politischen Dimensionen zu tun hat. Die Präambel der für das Konzil programmatischen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zeigt es: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1)

Um es einmal zu konkretisieren: Die Debatte um die gesellschaftspolitische Relevanz des Glaubens nimmt in vielen Fällen ihren Ausgangspunkt bei der Situation von Flucht und Migration. Michael Gmelch, der als Militärdekan bereits vor dem großen Flüchtlingsstrom vom Sommer 2015 am Einsatz der Seenotrettung teilgenommen und auf Lampedusa gewirkt hat, formuliert 2013: Es kann nicht sein, dass „(d)ie Welt brennt und wir [...] in der Sakristei die Geranien [gießen]“¹⁹. Gerade in dieser reinen Fokussierung der Kirche auf sich selbst verliert sie ihre eigentliche Bestimmung zum Dienst an den Menschen als Dienst am Reich Gottes aus dem

¹⁸ Söding, Thomas, „Kreuzesnachfolge. Golgotha im Blickwinkel Jesu und seiner Jünger“, in: Julia Knop und Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hrsg.), *Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung*, Mainz 2013, 155-166, 165.

¹⁹ Gmelch, Michael, *Refugees welcome: Die Herausforderung für die Kirchengemeinden in Deutschland*, Würzburg 2016, 9.

Blick. Auch Papst Franziskus wurde nicht müde zu betonen, dass eben dieser Einsatz für eine gerechtere und menschenwürdigere Welt eine Frage der Authentizität, der Glaubwürdigkeit der Kirche ist. Ihm ging es um eine Orientierung an den Kriterien der Menschenwürde, der Humanität und vor allem um die Sorge um die Armen, um die an den Rändern und Grenzen der Erde, um die Ausgeschlossenen und die Weggeworfenen.

Das „Gehet hin in Frieden“ verbindet damit alle drei bzw. vier Grunddimensionen von Kirche, man kann diese Aufforderung, die Sie als Diakone am Ende der Messe sprechen, in dem vorab aufgezeigten Sinn auch interpretieren als eine Kurzformel für Kirche und ihre Botschaft für Welt und Gesellschaft.

4. Voraussetzungen für den „Frieden im Streit“

Welche Rückschlüsse lassen sich nun ziehen im Blick auf den diakonischen Auftrag, Frieden zu stiften, indem man Unfrieden nicht verdrängt, sondern verwandelt? Wie wird Frieden unter Konfliktbedingungen konkret kultiviert?

Wenn Frieden nicht Abwesenheit von Konflikt, sondern – christlich gesprochen – eine gereifte Form der Beziehung ist, die auch lebt vom Engagement für das Reich Gottes, für Gerechtigkeit, für Anerkennung jeder und jedes Einzelnen in seiner Würde, dann stellt sich die Frage, welche Haltungen, Praxen und institutionellen Bedingungen diesen „Frieden im Streit“ überhaupt ermöglichen. Eine Sozialethik des Friedens muss daher die Spannung zwischen Wahrheit und Versöhnung, zwischen Gerechtigkeit und Geduld konstruktiv fassen. Friedensfähigkeit ist nicht zuerst eine Eigenschaft, sondern das Resultat einer kultivierten geistigen und sozialen Haltung.

4.1 Ambiguitätstoleranz als moralische Tugend

Der erste und wohl zentrale Baustein einer solchen Friedensfähigkeit ist Ambiguitätstoleranz.

In einem kleinen Reclam-Bändchen mit dem Titel „Die Vereindeutigung der Welt“ hat der Islamwissenschaftler Thomas Bauer (2018) eine interessante Untersuchung zum gegenwärtig zu beklagenden Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt vorgelegt. Er spricht vom Verlust an Ambiguitätstoleranz, die den anthropologischen Kern des Unfriedens markiert. Insofern ist gesellschaftlicher Frieden heute nicht primär Ergebnis politischer Programme, sondern Frucht einer kulturellen Tugend: der Bereitschaft, Komplexität auszuhalten. Ambiguitätstoleranz wird damit zu einer sozialen Kardinaltugend, die zugleich spirituelle Tiefendimension hat. Sie verlangt Vertrauen in einen Sinnzusammenhang, der größer ist als die eigene und nur die eigene Wahrheit. Sie steht für die Fähigkeit, Mehrdeutigkeit, Unsicherheit und Widerspruch nicht als Bedrohung, sondern als konstitutiven Bestandteil von Wirklichkeit zu begreifen. In pluralen Gesellschaften ist diese Tugend Voraussetzung für jedes friedensstiftende Handeln.

Theologisch gesprochen handelt es sich um eine Haltung der Demut: das Eingeständnis, dass jede Perspektive endlich ist und die Wahrheit größer bleibt als ihre jeweiligen Aneignungen. In der augustinischen Tradition entspricht dies der Einsicht, dass das Herz unruhig bleibt, weil es sich nach dem Ganzen sehnt, das ihm entzogen bleibt. Ambiguitätstoleranz ist also keine Relativierung der Wahrheit, sondern Ausdruck der Anerkennung, dass Wahrheit nur dialogisch und fragmentarisch erfahrbar ist.

In sozialetischer Perspektive lässt sich sagen: Wer Ambiguitätstoleranz einübt, kultiviert Friedensfähigkeit inmitten ungelöster Konflikte. Sie stellt eine Haltung des „Noch-Nicht“ dar – eine Eschatologie in praktischer Perspektive.

4.2 Dialogische Räume und kommunikative Versöhnung

Aus dieser Tugend erwächst die Notwendigkeit dialogischer Räume, in denen gesellschaftliche Differenzen bearbeitet, aber nicht zum Schweigen gebracht werden. Frieden entsteht dort, wo Kommunikation nicht zum Instrument, sondern zum Ort gegenseitiger Anerkennung wird.

In der kirchlichen wie zivilgesellschaftlichen Praxis bedeutet dies, Räume zu schaffen, in denen Konflikte seh- und sagbar werden dürfen – Orte, an denen Menschen lernen, nicht nur zu sprechen, sondern auch zuzuhören. Der diakonische Auftrag berührt hier die politische Ethik: Er zielt auf die Wiedergewinnung kommunikativer Integrität als öffentliche Ressource. Das diakonische Prinzip der Mitmenschlichkeit ist dann nicht bloß caritativ, sondern zutiefst kommunikativ – es rehabilitiert Beziehung als Medium von Frieden.

Aus friedensethischer Sicht lässt sich an Dietrich Bonhoeffer anschließen: Wahre Gemeinschaft entsteht nur, wo Wahrheit und Liebe sich nicht ausschließen. Dialogische Friedensarbeit bedeutet, Wahrheit zu sagen, ohne den anderen zu vernichten, und Liebe zu üben, ohne die Wahrheit zu verleugnen.

4.3 Strukturelle Resonanzräume des Friedens

Friedensfähigkeit ist nicht nur eine individuelle Eigenschaft, sondern braucht institutionelle Ermöglichungsbedingungen. Gesellschaftlicher Frieden bleibt prekär, wenn er nicht sozialstrukturell verankert ist. Daher muss jede theologisch informierte Sozialethik des Friedens auch eine Lehre der Institutionen sein.

Institutionen sind Resonanzräume des Vertrauens – sie stabilisieren Erwartungshorizonte, begrenzen Macht, ermöglichen Anerkennung. In der Logik der christlichen Sozialethik erfüllen sie eine – man könnte sagen – diakonische Funktion: Sie stellen Ordnung her, indem sie Prozesse unabhängig vom Individuum und seiner Gunst, sondern als Struktur formatieren – wissend um die Schwäche von Individuen. Dabei entlasten sie und dienen in diesem Sinn. Wo allerdings Institutionen zu Apparaten der Selbstbehauptung und individuellem Machtstreben unterworfen werden, verlieren Institutionen ihren Friedenscharakter. Friedensarbeit impliziert deshalb immer auch Kritik an Strukturen, die Macht ohne Beziehung produzieren und Macht zum Selbstzweck werden lassen.

Letztlich stellt hier die Idee vom „gerechten Frieden“ im Sinne der katholischen Soziallehre die Leitfigur dar: Der gerechte Friede (seit mehreren Jahrzehnten das Gegenbild zur Rede vom gerechten Krieg) bezeichnet eine Idee bzw. ein Verhältnis, in dem rechtliche, soziale und spirituelle Dimension von Frieden ineinandergreifen – nicht als harmonische, sondern als balancierte Ordnung.

4.4 Spirituelle Disposition des Friedens

Schließlich gewinnt Frieden eine innere Dimension, die das Soziale trägt. Friedensstiftung verlangt spirituelle Disziplin: die tägliche Einübung in Geduld, Wahrhaftigkeit, Gebet und

Selbstbeschränkung. Ohne diese spirituelle Grundhaltung bleiben moralische und politische Wege des Friedens leer.

Spirituell verstanden ist Friede eine Gnadenerfahrung – er ereignet sich, wo der Mensch nicht mehr den eigenen Frieden sichern will, sondern sich dem Frieden öffnet, der größer ist als er selbst. Der biblische Friede (Shalom) meint nicht die Vermeidung von Konflikt, sondern das Ganzsein eines Lebens, das sich in Gott verankert weiß. In dieser Perspektive kann selbst der Streit, sofern er in Wahrhaftigkeit geführt wird, zum Ort des Friedens werden, weil er Beziehung und Wahrheit in Bewegung hält.

Diese vier Dimensionen – Ambiguitätstoleranz, dialogische Kommunikation, strukturelle Resonanz und spirituelle Haltung – bilden zusammen die Voraussetzungen eines Friedens, der im Streit bestehen kann. Sie definieren zugleich den theologischen Horizont des diakonischen Handelns: Wer in einem zerrissenen gesellschaftlichen Kontext diakonisch wirkt, steht mitten in diesen Spannungen – als Zeuge eines Friedens, der nicht aus der Welt kommt, aber in ihr sichtbar werden will.

5. Diakone als Friedensstifter und Störenfriede

Der Ruf „Gehet hin in Frieden“ markiert liturgisch das Ende der Feier und zugleich den Ausgangspunkt und Beginn des gesellschaftlichen und sozialen Dienstes – ganz im Sinne der oben genannten Funktion als Kurzformel von Glaube und Kirche. Dieser Ruf verweist darauf, dass Frieden kein bleibender, einmal erreichter und dann auf immer festgestellter Zustand, sondern Sendung ist, die im Konkreten immer wieder neu zu konkretisieren ist. Im diakonalen Amt verdichtet sich diese Sendung exemplarisch: Der Diakon steht an der Schnittstelle zwischen Gottesdienst und Weltdienst (wobei der Weltdienst zugleich Gottesdienst ist), zwischen Verkündigung und Alltagshandeln. Sein Auftrag ist es, den im Sakrament empfangenen Frieden in die konflikthafteren Realitäten des Lebens zu tragen – und dabei die Spannung zwischen Versöhnung und Widerspruch offen zu halten.

5.1 Friedensstifter: Diakonie als Verkörperung des Evangeliums des Friedens

Diakonisches Handeln ist genuin Friedensdienst. Es übersetzt das Evangelium in eine konkrete Praxis der Nähe, der Anteilnahme, der Gerechtigkeit und der Anerkennung. Indem der Diakon das verletzte Gesicht des Anderen wahrnimmt und ihm dient, bezeugt er eine Grundstruktur des Friedens: dass Beziehung vor Rechtfertigung, Begegnung vor Urteil, Person vor Funktion steht.

In diesem Sinn stellt Diakonie die *sakramentale Sozialgestalt* des Friedens. Sie macht erfahrbar, dass der christliche Friede nicht durch Macht, sondern durch Zuwendung entsteht. Jeder Akt diakonischer Solidarität unterbricht den Kreislauf der Gewalt, indem er Feindschaft in Beziehung transformiert. Der Diakon, der den Armen, Einsamen oder Übersehenen dient, tritt als Friedensstifter auf, weil er sichtbar macht, dass Gottes Friede bei den Verwundeten beginnt.

Zugleich verweist dieser Dienst auf die politische Dimension des Evangeliums: Frieden ist kein rein innerlicher Zustand, sondern ein sozialer Auftrag. Diakonisches Zeugnis ist damit mehr als

karitatives Handeln – es ist performative Sozialkritik, insofern es Strukturen der Unbarmherzigkeit entlarvt und alternative Formen des Miteinanders erprobt.

5.2 Störenfried: Die prophetische Dimension des Friedens

Der Auftrag des Friedens verlangt jedoch zugleich die Fähigkeit zur Störung. Denn Frieden, der auf Kosten der Wahrheit, der Gerechtigkeit oder der Verletzten erkaufte wird, ist kein Evangeliums-Friede, sondern seiner selbst verdächtig. Friedensstifter werden dort zu Störenfriede, wo sie den falschen Frieden konfrontieren müssen – jenen trügerischen sozialen Konsens, der Unrecht verdeckt, statt es zu benennen.

In biblischer Perspektive nimmt der Diakon hier teil am Prophetenamt der Kirche: Er steht für die Unruhe Gottes inmitten der Welt. Die Heilige Schrift kennt keinen Frieden ohne Wahrheit (*pax et veritas osculatae sunt*; Ps 85,11). Prophetischer Diakonatsdienst heißt daher, gesellschaftliche, institutionelle oder kirchliche Verhältnisse zu irritieren, wo sie der Wahrheit und der Gerechtigkeit den Dienst verweigern. Das diakonische Wort des Friedens ist ein „störendes Zeugnis“: Es ruft die Gemeinde und die Gesellschaft heraus aus der Bequemlichkeit des bloßen Funktionierens.

So verstanden, ist der Diakonatsdienst ein Widerstandsdienst. Seine Friedensstiftung geschieht durch Konfrontation mit dem Unfrieden, nicht durch die Vermeidung desselben. Er folgt damit dem paradoxen Prinzip der christlichen Friedensethik: dass wahrer Friede nur über den Streit hindurch möglich ist.

5.3 Vermittler: Das Zwischen als Ort des Friedens

Zwischen der passiven Stiftung und der aktiven Störung liegt die vermittelnde Dimension des diakonischen Handelns. Der Diakon ist der Mensch des Zwischenraums – zwischen Arm und Reich, Kirche und Gesellschaft, Amt und Alltag. Seine Aufgabe ist es, Beziehungen herzustellen, die in säkularen Ordnungen auseinanderfallen.

Dieser Zwischenraum ist nicht neutral, sondern performativ: Er macht sichtbar, dass Frieden weder rein individuell noch institutional erzeugt wird, sondern relational. Der Diakon lebt und handelt in dieser Vermittlung als Gestalt des verbindenden Konflikts – eines Streits, der Beziehung nicht zerstört, sondern reinigt. Insofern ist der diakonische Dienst ein Ort gelebter Versöhnung unter den Bedingungen der Disharmonie.

5.4 Der liturgisch-gesellschaftliche Doppelauftrag

Die symbolische oder – theologisch gesprochen – sakramentale Tiefenstruktur des Diakonats zeigt sich in seiner Vermittlungsfunktion zwischen Liturgie und Welt. Im Gottesdienst bereitet der Diakon den Altar, ruft zur Gabenbereitung, verkündet das Evangelium und sendet am Ende hinaus. Dieses liturgische Muster ist nicht bloß Ritual, sondern anthropologisch und sozial-ethisch bedeutsam: Es trainiert eine Bewegung vom Empfang zur Gabe, vom Hören zum Handeln.

Als Sendungsfigur repräsentiert der Diakon die stoßweise Bewegung des Friedens in die Welt. „Gehet hin in Frieden“ bedeutet damit: Tragt den empfangenen Frieden in jene Felder, in denen

er ausbleibt – in die Konflikte sozialer Ungerechtigkeit, in die Sprachlosigkeit der Institutionen, in die alltäglichen Orte des Unrechts. Der Dienst an Wort, Altar und Nächsten verschränkt sich zur Gestalt eines Friedens, der realistisch, konflikterprobt und zugleich eschatologisch offen bleibt.

In dieser Perspektive ist der diakonische Dienst ein Dienst im Horizont einer eschatologischen Ethik: Er lebt aus einem Frieden, der immer schon gegeben, aber noch nicht vollendet ist. Diakone sind Friedensstifter, weil sie inmitten der Welt jetzt schon die Beziehung Gottes zu den Menschen verkörpern, deren Vollendung aber noch aussteht. Sie sind Störenfriede, weil sie die Trägheit und Selbstverabsolutierung menschlicher Ordnungen aus der Perspektive der weiteren göttlichen bzw. eschatologischen Vollendung in Frage stellen.

Der Friede, den sie bezeugen, lässt sich nicht sichern oder festhalten – er geschieht dort, wo Menschen einander begegnen, Grenzen verschieben und Spaltung in Beziehung verwandeln. So wird der Diakonatsdienst zum gelebten, gefeierten und verkündigten Zeugnis jenes Evangeliums, das sagt: „Selig, die Frieden stiften – denn sie werden Kinder Gottes heißen.“

6. Schluss: Der Friede, der kommt

Jeder Versuch, Frieden zu stiften, bleibt zugleich der Erfahrung verpflichtet, dass der vollkommene Friede in dieser Welt noch aussteht. Er ist Gegenstand der Verheißung und zugleich des Vollzugs. Inmitten aller Bemühungen, Unfrieden zu überwinden, leuchtet die eschatologische Dimension des Friedens auf: Er ist Geschenk des kommenden Gottes, nicht Produkt menschlicher Kontrolle.

Diese Einsicht schützt vor zwei Versuchungen: vor der Resignation angesichts unüberwindlicher Konflikte und vor der Hybris, Frieden herstellen zu können. Pax Christi verweist über jede moralische und gesellschaftliche Anstrengung hinaus auf eine Zukunft, die sich nicht erzwingen, sondern nur empfangen lässt. Friedensarbeit bleibt so immer Arbeit unter Vorbehalt – fragmentarisch, gefährdet, aber zugleich getragen von der Hoffnung, dass Gott selbst seine Schöpfung in jene Ordnung führt, die keine Gewalt mehr kennt.

In dieser Hoffnung erhält diakonisches Handeln seine letzte Begründung. Der Diakon dient nicht, weil er den Frieden schon besitzt, sondern weil er ihn erwartet. Jede Geste, jedes Wort, jede Vermittlung wird so zur Vorwegnahme des kommenden Reiches, in dem Gerechtigkeit und Friede sich küssen (vgl. Ps 85,11). Diakonischer Friede ist eschatologischer Friede im Modus der Vorläufigkeit – ein „Noch-Nicht“, das „schon jetzt“ Wirklichkeit werden will.

Damit schließt sich der Bogen: Der Diakon steht inmitten des Unfriedens als Zeuge einer Hoffnung, die stärker ist als die Gewalt der Welt. Er stiftet Frieden, indem er an den kommenden Gott erinnert, und stört, wo dieser Friede verraten wird. Sein Dienst ist ein Vorgeschmack des „Shalom Gottes“, in dem alles, was getrennt war, in Beziehung und Heilung eingeht.