Zelt der Friedens macher

Die christliche Gemeinde in Friedenstheologie und Friedensethik

Matthias-W. Engelke

Matthias-W. Engelke

Zelt der Friedensmacher

Matthias-W. Engelke

Zelt der Friedensmacher

Die christliche Gemeinde in Friedenstheologie und Friedensethik

edition pace

Herausgegeben in Kooperation mit dem
Ökumenischen Institut für Friedenstheologie
https://friedenstheologie-institut.jimdo.com

Zur Abbildung auf dem Deckblatt:
Zwei Freunde Jesu haben das Brot geteilt.
Sie haben an ihn gedacht.
War er nicht zwischen ihnen?
Rot zeigt in der christlichen Malerei
die Gegenwart Gottes, der Liebe an,
blau die des Menschen.
Vorlage: Italienische Eitempera auf Gold,
um 1400; bearbeitet von Matthias-W. Engelke,
Kairo, Ard el Golf September 2018.

© 2023

Matthias-W. Engelke
ZELT DER FRIEDENSMACHER
Die christliche Gemeinde in
Friedenstheologie und Friedensethik

edition pace 5

Satz & Gestaltung: Matthias-W. Engelke
Gestaltung der Titelseite: Lara Orth
Auf der Grundlage der 2019 veröffentlichten
Auflage die durchgesehene, korrigierte
und geringfügig ergänzte
online-Ausgabe

Köln am 11.11.2023

Inhalt

1. Ausgangslage 11

2. Grundlegende inhaltliche und begriffliche Klärungen 15

2.1 Friedensfrage und Gemeindegestalt 15
2.2 Zur Unterscheidung von Friedenstheologie und Friedensethik 17
2.3 Friedenstheologische Begrifflichkeit 20

2.3.1 „Konstantinismus“ – „konstantinistisch“ 20
2.3.2 Die Logik der Unteilbarkeit 29

3. Zur Methode 31

3.1 Zur Auswahl der Schriften 31
3.2 Hermeneutischer Ansatz 32
3.3 Hypothese und Aufbau 32

4. Die Bedeutung der Gemeinde in Werken friedenstheologischer Autoren 33

4.1 Friedrich Siegmund-Schultze 1885-1969 33

4.1.1 Friedenstheologische Position 34
4.1.2 Ekklesiologie 36
4.1.3 Diskussion 39

4.2 Hermann Hoffmann 1878-1972 45

4.2.1 Friedenstheologische Position 45
4.2.2 Ekklesiologie 48
4.2.3 Diskussion 50

4.3 Kaspar Mayr 1891-1963 – Mit Anhang zu Michael Mayr 51

4.3.1 Friedenstheologische Position 52
4.3.2 Ekklesiologie 58
4.3.3 Diskussion 61

Anhang: Diakonische Friedenstheologie von Michael Mayr 84

4.4 George H. C. Macgregor 1892-1963 85

4.4.1 Friedenstheologische Position 85
4.4.2 Ekklesiologie 91
4.4.3 Diskussion und Fazit 93

4.5 Charles Earle Raven 1885-1964 97

4.5.1 Friedenstheologische Position 97
4.5.2 Ekklesiologie 101
4.5.3 Diskussion und Fazit 103

4.6 Franziskus Maria Stratmann 1883-1971 104

4.6.1 Friedenstheologische Position 106
4.6.2 Ekklesiologie 110
4.6.3 Diskussion und Fazit 112

Anhang – Ultima-Ratio-Kriterien nach Stratmann 128

4.7 Johannes Ude 1874-1965 129

4.7.1 Friedenstheologische Position 130
4.7.2 Ekklesiologie 138
4.7.3 Diskussion und Fazit 140

4.8 Jean Goss 1912-1991 und Hildegard Goss-Mayr *1930 146

4.8.1 Jean Goss‘ friedenstheologische Position 147
4.8.2 Hildegard Goss-Mayrs friedenstheologische Position 150
4.8.3 Jean Goss‘ Ekklesiologie 153
4.8.4 Hildegard Goss-Mayrs Ekklesiologie 154
4.8.5 Diskussion 160

4.9 Jean Lasserre 1908-1983 167

4.9.1 Friedenstheologische Position 170
4.9.2 Ekklesiologie 181
4.9.3 Diskussion und Fazit 187

4.10 Arbeitsgemeinschaft für Kirchliches Friedenszeugnis 214

4.10.1 Friedenstheologische Position 215
4.10.2 Ekklesiologie 220
4.10.3 Diskussion und Fazit 227

4.11 Eugen Biser 1918-2014 236

4.11.1 Friedenstheologische Position 236
4.11.2 Ekklesiologie 245
4.11.3 Diskussion und Fazit 256

4.12 Daniel Berrigan 1921-2016 265

4.12.1 Friedenstheologische Position 265
4.12.2 Ekklesiologie 270
4.12.3 Diskussion 271

4.13 Heinrich Spaemann 1903-2001 272

4.13.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie 272
4.13.2 Diskussion 276

4.14 Egon Spiegel *1952 277

4.14.1 Friedenstheologische Position 277
4.14.2 Ekklesiologie 288
4.14.3 Diskussion und Fazit 299

4.15 Badischer Beratungsprozess „Kirche des gerechten Friedens werden“ 2011-2018 316

4.15.1 Friedenstheologische Position 318
4.15.2 Ekklesiologie 320
4.15.3 Diskussion 322

5. Die Bedeutung der Gemeinde in friedensethischen Schriften 327

5.1 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 2007 327

5.1.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie 328
5.1.2 Diskussion 330

5.2 Friedensethik im Einsatz. Ein Handbuch der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr 2009 332

5.2.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie 334
5.2.2 Diskussion 338

5.3 Friedensethik und Sicherheitspolitik 2010 356

5.3.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie 356
5.3.2 Diskussion und Fazit 358

5.4 Handbuch Friedensethik 2017 360

5.4.1 Friedenstheologische Positionen und Ekklesiologie – Diskussion 361

6. Ergebnisse der Untersuchung 375

6.1 Friedenstheologische Literatur 375

6.1.1 Die christliche Gemeinde ist ohne bzw. nur von geringer Bedeutung für die Friedenstheologie 375
6.1.2 Die Gemeinde ist nicht unwichtig, aber keine zwingende Voraussetzung für eine Friedenstheologie 377
6.1.3 Die christliche Gemeinde und Gemeinschaften sind unverzichtbare Voraussetzungen bzw. notwendige Bestandteile einer Friedenstheologie 380

6.2 Friedensethische Literatur 385

6.2.1 Die christliche Gemeinde ist ohne bzw. nur von geringer Bedeutung für die Friedensethik 385
6.2.2 Die Gemeinde ist nicht unwichtig, aber keine zwingende Voraussetzung für eine Friedensethik 386
6.2.3 Die christliche Gemeinde und Gemeinschaften sind unverzichtbare Voraussetzungen bzw. notwendige Bestandteile einer Friedensethik 386

6.3 Fazit 387

7. Gemeinde als Friedensgeschehen 391

7.1 Gemeinde und Friedenstheologie 391

7.1.1 Die neue Lebens- und Todesgrenze 393
7.1.2 Der Ausschluss vom Ausschluss 399
7.1.3 Der Leib Christ 408
7.1.4 Der Ort des Friedens 409
7.1.5 Menschheit 411

7.2 Gemeinde und Friedensethik 413

AUSBLICK:
Gewalt in der christlichen Gemeinde –
Beschreibung und Ansätze zur Überwindung der Gewalt 417

Literaturverzeichnis 433
Abkürzungen 433
Themenübersicht 461

„Seid dankbar in allen Dingen; denn das ist der Wille Gottes in Christus Jesus an euch“ (1 Thess 5,18 LUT), empfiehlt Paulus. Das ist sehr viel. An dieser Stelle bin ich besonders meiner Frau und unseren Kindern, nicht zuletzt für deren auch finanzielle Unterstützung dankbar; Waldemar Schulz, der mich als Diakon in der Jugendarbeit für die Friedensthematik aufgeschlossen hat; der Bundeswehr, in der Zeit als Militärpfarrer gewann ich die Haltung, die gerne Radikalpazifizmus genannt wird; der Leitung und den Mitarbeitern der Stadtbibliothek Nettetal für das Besorgen selbst abgelegener Titel; der Evangelischen Landeskirche im Rheinland, die mich zu diesen Studienzwecken in den unbezahlten Urlaub gehen ließ; den Steyler Missionaren im Missionshaus St. Michael in Steyl für zwei Studienjahre im Konvent; Annette Nauerth für den entscheidenden Anstoß zu dieser Studie; Ingrid von Heiseler für Lektorieren und Übersetzen; Thomas Nauerth und Peter Bürger für die Aufnahme in die Reihe der edition pace und weiteren Freunden und Mitgliedern des Internationalen Versöhnungsbundes / deutscher Zweig sowie der ‚International Fellowship of Reconciliation‘, IFOR.

1.
Ausgangslage

Das Gleichnis vom verlassenen Schaf

Ein Schaf ist von seiner Herde verlassen worden. Noch ist die Herde nicht zurückgekehrt. Einzelne wohl. Und das Schaf sucht seine Herde, hofft, dass sie zurückkehrt. „Lamm sucht Herde – Friedenstheologie auf der Suche nach ihrer Kirche“. So könnte dieses Projekt auch heißen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland vertritt eine Haltung, die die Anwendung tötender Gewalt nicht von vorneherein ausschließt. Dies hat sie in ihren Denkschriften und Veröffentlichungen über die Jahrzehnte ihres Bestehens immer wieder aufs Neue bekundet, zuletzt 2007 in der friedensethischen Denkschrift *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*[1]. Gewaltfreiheit wird als bedingt und befristet verstanden, vorrangig zwar, aber nachrangig ist die militärische Gewalt stets präsent.[2]

Historische Friedenskirchen – Quäker, Church of the Brethren, viele Gemeinden der Mennoniten – und der Kirche nahestehende Gruppierungen wie ‚Gewaltfrei handeln!‘, Internationaler Versöhnungsbund, Church and Peace, Teile von Pax Christi lehnen die Anwendung tötender Gewalt kategorisch ab.

Ein Minimalkonsens besteht zwischen beiden Seiten darin, dass, in Fällen der Nothilfe nichts zu tun, keine Option ist.[3]

Trotz über 65jährigen Dialogbemühungen ist es zwischen beiden Gruppen in der Frage der Anwendung tötender Gewalt zu keinem darüber hinausführenden Konsens gekommen.

Allerdings hat es Annäherungen gegeben. WOLFGANG LIENEMANN[4] sieht Gemeinsamkeiten:

---

[1] *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*, Gütersloh 2007, 2. Auflage.

[2] „‚Si vis pacem para pacem‘ (Wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor.[sic mE]) – unter dieser Maxime steht das Leitbild des gerechten Friedens, das in Deutschland, aber auch in großen Teilen der ökumenischen Bewegung weltweit als friedensethischer Konsens gelten kann. Damit verbunden ist ein Perspektivenwechsel: Nicht mehr Krieg, sondern der Frieden steht im Fokus des neuen Konzeptes. Dennoch bleibt die Frage nach der Anwendung von Waffengewalt auch für den gerechten Frieden virulent, gilt diese nach wie vor als Ulima Ratio.“ Eingangswort zur friedensethischen Reihe von Veröffentlichungen von Arbeitsgruppen eines „dreijährigen Konsultationsprozesses, der vom Rat der EKD und der Evangelischen Friedensarbeit unterstützt und von der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr gefördert wird“. In: JÄGER, SARAH; WERKNER, INES-JACQUELINE, Hrsg.: *Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Fragen zur Gewalt*, Band 1, Wiesbaden 2018, S. II.

[3] ENNS Friedenskirchen S. 362.

[4] LIENEMANN Bedeutung.

> im gemeinsamen Eintreten gegen Massenvernichtungswaffen und jene Militärstrategien, welche die Androhung des Einsatzes und den Einsatz eben dieser Waffen im Extremfall nicht ausschliessen. …
> Niemand kann und darf heute mehr behaupten, dass der Pazifismus eine privatistische Gesinnungsethik vertritt und die politische Verantwortlichkeit scheut. Niemand kann ernsthaft noch bezweifeln oder bestreiten, dass Perspektive und Zielrichtung des christlichen Friedenszeugnisses grundlegend und unzweideutig durch die Gewaltfreiheit bestimmt sind. Und kaum jemand wird widersprechen, wenn von Kirchen und Christen die verbindliche und wirksame Ächtung jedes Krieges gefordert wird. (Lienemann, Bedeutung)[5]

Der „radikale Pazifismus“[6] wird als gültige Form christlichen Bekenntnisses anerkannt und gilt als „Stachel im Fleisch“[7] der Kirche. Wird damit zugleich ausgeschlossen, dass die Mehrheitskirche[8] sich dieser Minderheitenmeinung anschließt?

Warum gelang es trotz anhaltender Bemühungen nicht, über diesen Minimalkonsens hinauszugelangen? Liegen Gründe für dieses Scheitern möglicherweise im unterschiedlichen Gemeindeverständnis?

Hier wird nicht die Auffassung vertreten, als wären kleinere Kirchen ihrem Wesen nach pazifistischer – ein Blick auf baptistische Freikirchen lehrt anderes – oder Großkirchen selbstredend Kriegsbefürworter – die *United Church of Christ* in den Vereinigten Staaten nähert sich seit Jahren zusehends der pazifistischen Position auf dem Weg zu einer „Kirche des gerechten Friedens“ an.

Hier geht es um die Frage: Gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen einem pazifistisch geprägten Friedensverständnis und dem jeweiligen Verständnis von Gemeinde? Und umgekehrt: Hat ein bestimmtes Gemeindeverständnis eine pazifistische Position zur Folge?

---

[5] Längere Zitate werden ohne Anführungszeichen eingerückt. Die vorgefundene Rechtschreibung wird im Wesentlichen unverändert beibehalten.

[6] HOFHEINZ Pazifismus S. 413.

[7] „Darum ist für uns das Zeugnis der Friedenskirchen und des prinzipiellen Pazifismus innerhalb und außerhalb unserer Kirche ein notwendiger ‚Stachel im Fleisch‘.“ In: Diskussionspapier Frieden.

[8] „Die Denkschrift bekennt sich *nicht* zu einem reinen und radikalen Pazifismus, also zu einer Haltung, die in jedem Fall und ohne Berücksichtigung der jeweiligen Umstände den Verzicht auf die Anwendung von militärischer Gewalt vorsieht. Folglich richten sich aus radikalpazifistischer Sicht kritische Anfragen an die EKD. Doch muss man bedenken, dass es in der Geschichte der christlichen Kirchen von wenigen Ausnahmen abgesehen – in den ersten drei Jahrhunderten nach der Zeitenwende und in den historischen Friedenskirchen wie zum Beispiel bei den Quäkern oder den Mennoniten – grundsätzlich keine Mehrheiten für pazifistische Positionen gegeben hat.“ In: PAUSCH Frieden S. 115.

Die vorliegende Studie widmet sich dem ersten Teil dieser Frage: Gibt es einen Zusammenhang zwischen Friedensverständnis und Gemeindeverständnis? Zugleich werden ca. 100 Jahre Friedenstheologie daraufhin gesichtet, was für eine zukünftige Friedenstheologie bewahrenswert oder doch zumindest bedenkswert ist. Dem dienen die Abschnitte „Diskussion“.

Mein eigenes Verständnis von Frieden sowie von Kirche und Gemeinde lege ich im Folgenden offen, ebenso wie die Gründe für die Auswahl der bearbeiteten Texte und die Wahl der Vorgehensweise.

2.
Grundlegende inhaltliche und begriffliche Klärungen

2.1 Friedensfrage und Gemeindegestalt

a) *Gemeinde – Kirche*: Christliche Gemeinden gibt es, seit es einen christlichen Glauben gibt. Eine christliche Gemeinde ist der Zusammenschluss von Menschen, die als gemeinsamen Bezugspunkt Jesus Christus haben. Seine Gegenwart wird gemeinsam gefeiert. Sie ereignet sich, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, Mt 18,20.

Wo christliche Gemeinden sich begegnen, ihre Vertreter eine Gemeinschaft von Gemeinden bilden und entsprechende Strukturen ausbilden, die diese Gemeinschaft der Gemeinden selbst befördern und ebenso den Gemeinden vor Ort dienlich sind, entsteht Kirche.

Mit Gemeinde ist im Folgenden der Zusammenschluss von Christen an einem Ort gemeint; mit Kirche deren strukturierte Verfasstheit im Zusammenschluss verschiedener Gemeinden.

Es kann Gemeinden ohne Kirche geben – sofern sie autonom, ohne organisatorisch-instituionellen Zusammenschluss mit einer anderen Gemeinde existieren.[1] Kann es aber eine Kirche ohne Gemeinden geben?[2]

b) *Friede*: Der Friede ist anfänglich und antlitzhaft (Biser). Mit der Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes hat Jesus eine Möglichkeit aufgezeigt, inmitten fürchterlicher Umstände dennoch Heil zu leben. Evangelien bezeugen[3], dass Jesus der Verführung widerstanden hat, sich zu einem messianischen König machen zu lassen, vgl. Jh 6,15; Mt 4,3-10; Lk 4,3-12. Stattdessen übernahm er Aufgaben von Dienern: Indem er den Jüngern die Füße wusch, Jh

---

[1] So etwa der Zusammenschluss von sich zum christlichen Glauben bekennenden Muslimen, die sich in Ländern mit islamischer Gesetzgebung z. T. heimlich treffen und untereinander austauschen.

[2] Denkbar wäre Folgendes: Wenn sich dem Reichsbischof Ludwig Müller im September 1933 keine einzige Landeskirche und keine Gemeinde angeschlossen hätte, hätte es womöglich eine Kirche der Deutschen Christen ohne Gemeinden gegeben.

[3] Die biblische Überlieferung Alten und Neuen Testaments sehe ich als das Primäre an. Als von Menschen geschaffene Texte sind sie nach den gleichen hermeneutischen Grundsätzen zu verstehen, wie jeder anderer Text auch. Sie sind sprachlich geronnene Wirklichkeit und bilden eine eigene Dimension menschlichen Lebens, die in ihrer Vielfalt und prinzipiellen Unabgeschlossenheit beschrieben und benannt werden kann. Vgl: Korschorke, Albrecht: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt/ Main 2012.

13,4ff, oder bei Mahlzeiten zu Tisch diente, Mt 26,26 parr. Mit dem Anbruch des Reiches Gottes zieht die Sabbatwelt, das Jubeljahr, Lk 4,19, in die Realität ein. In der Nähe Jesu haben Menschen den Frieden bekannt und ihn später in ihm erkannt. Die guten Anfänge der Welt, wie die Schöpfungsgeschichte Gen 1f sie entwirft, sind in den Anfängen vom Reich Gottes in Jesu Verkündigung und Leben gegenwärtig. Der Friede ist anfänglich, original, kreatürlich und trägt ein Gesicht: Das Gesicht Christi. In der Gemeinschaft mit ihm entsteht die Gemeinschaft der Christusförmigen, die mit ihrem Leib und Leben als Gemeinde ihn selbst, Christus, heute verkörpern.

Im Bekenntnis zur Auferstehung des am Kreuz hingerichteten Jesus von Nazareth verkörpert die Gemeinde fortan Jesus selbst und bildet seinen Leib, vgl. Röm 12,5; Eph 4,15f u.ö. Es ist eine geistlich-körperliche Gemeinschaft, die mit der Zeichenhandlung bei der letzten Mahlzeit mit ihm begründet wurde. Jedes Mal, wenn solche Gemeinschaft zusammenkommt, feiert sie den Sieg der Liebe Jesu über den Tod – er ist zwischen den Glaubenden gegenwärtig. An die Stelle der Verkündigung des Anbruchs des Reiches Gottes – Jesu Verkündigung – tritt die Verkündigung Jesu – die Verkündigung der Gemeinden. Das angebrochene Reich Gottes wird immer neu dort erfahrbar, wo die Gegenwart Jesu gefeiert wird. Seine Gegenwart ereignet sich in den Zusammenkünften als Gemeinde und in den Taten der Barmherzigkeit.

Das menschliche Verlangen, wie Gott zu sein, hatte – Reflexionen gemäß, die in der Bibel zu Geschichten geronnen sind – zur Folge, dass das anfängliche Paradies verloren ging, Gen 3. Jesus zeigt eine andere Möglichkeit, wie Gott zu sein[4]: wie er die Feinde zu lieben, Mt 5,48. Die Vollkommenheit Gottes wird in der Feindesliebe zur alltäglichen Wirklichkeit. Jesus richtet dieses Wort an eine hörende Gemeinschaft. Seine Anrede richtet sich nicht an Einzelne, sondern an eine Gruppe von Hörenden. So kann Feindesliebe in Gemeinschaften gelebt werden, die Christus als den Frieden (Eph 2,14) bekennen.

Der Friede ist nach diesem Verständnis weder ein Ideal noch eine Zielbestimmung[5], keine regulative Idee, kein Transzendental und keine Utopie[6]. Diese Inhaltsbestimmungen des Friedens scheitern daran, dass, wenn nicht mit dem Frieden angefangen wird, nicht einzusehen ist, warum diese Bemühungen im Frieden enden sollen. Es ist nicht nachprüfbar, inwieweit der eingeschlagene Weg tatsächlich dahin führt, wohin er zu führen vorgibt. Es

---

[4] „Die Feindesliebe wird von Jesus im Sinne einer Nachahmung Gottes (imitatio Dei) durch den Hinweis auf die liebende Zuwendung Gottes zu allen Menschen begründet". HOFHEINZ Pazifismus S. 417.

[5] Der Friede als Zielvorstellung ist nicht vor ideologischem Missbrauch geschützt. Tendenziell kann alles dem Frieden dienen, ohne dass nachprüfbar ist, ob das tatsächlich der Fall ist, weil hier Friede als zukünftig aufgefasst wird. Im Folgenden geht es auch darum, dass der Friede dem ideologischen Missbrauch entwunden wird.

[6] Vgl. BISER Sinn S. 43, 96, 201, 217.

ist nicht nachzuvollziehen, wie eine Idealvorstellung Realität gewinnen kann, wenn nicht schon etwas gegenwärtig ist, das mit Letzterer übereinstimmt. Wenn der Friede die Bedingung der Möglichkeit menschenlichen Lebens ist, warum ist er dann nicht selbst eine Möglichkeit? Wenn der Friede keinen Ort hat, ist er im Wortsinn *a-topos*, ohne einen Ort, utopisch.

Die Anfänglichkeit des Friedens ist die *conditio sine qua non* des Friedens. Seine Antlitzhaftigkeit ist Verwirklichungsbedingung – Friede kann nicht abstrakt gelebt werden, sondern nur zwischen Menschen. Die Antlitzhaftigkeit des Friedens Christi bezieht den Feind mit ein, sodass ich bekenne, dass auch zwischen ihm und mir Christus und nicht die Gewalt die Zwischenbestimmung ist.

2.2 Zur Unterscheidung von Friedenstheologie und Friedensethik

a) *Friedenstheologische und friedensethische Schriften*: Unter friedenstheologischen Schriften werden solche verstanden, die den Ausschluss tötender Gewalt mit Gründen aus dem Alten und/oder Neuen Testament belegen.

Als friedensethische Schriften werden solche angesehen, die die Androhung und Anwendung tötender Gewalt, unter welchen bedingten und beschränkten Umständen auch immer, als sinnvoll oder gar als notwendig erachten.
Folgende Muster können dabei auftreten:

- A 1 Tötende Gewalt wird, wie begrenzt und befristet auch immer, als für einen Christen legitime Handlungsweise verstanden und damit zugleich der Krieg.
- A 2 Ausschließlich der Krieg wird unter eng gefassten Umständen als eine für Christen mögliche Handlungsweise verstanden, sonst aber keine tötende Gewalt als legitim angesehen.
- B 1 Der Krieg wird unter allen Umständen als eine für Christen zulässige Option abgelehnt, aber nicht jede tötende Gewalt.
- B 2 Der Krieg und jede tötende Gewalt werden unter allen Umständen als eine für Christen mögliche Verhaltensweise abgelehnt.

Sofern in einer Schrift das Muster A1 oder A2 erkennbar ist, ordne ich es der friedensethischen, B1 oder B2 der friedenstheologischen Literatur zu. Zwischen A2 und B1 können Übergänge stattfinden, etwa in der Diskussion um eine Internationale Polizei, s. Badischer Beratungsprozess.

b) *Krieg*: Die Lehre vom gerechten Frieden legt großen Wert darauf, vom Frieden aus zu denken. Aus diesem Grunde wird bereits das Wort „Krieg" vermieden und stattdessen von „Einsatz" oder „militärischen Aufgaben" gesprochen.[7]

Mir fällt es schwer, in dieser Wortwahl zu erkennen, dass vom Frieden aus gedacht wird. Diese Schwierigkeit ergibt sich für mich aus folgender Beobachtung: Kommt es in einem „Einsatz" zur Anwendung tötender Gewalt – wie z. B. durch den Abwurf von Bomben auf einen liegengebliebenen Tanklastwagen am 4. September 2009 auf Befehl des Oberst Georg Klein bei Kundus in Afghanistan –, dann wird vor Gericht, hier Landgericht Bonn, das Kriegsrecht in Anspruch genommen, demzufolge sich der Soldat für den Tod von Zivilisten nicht zu verantworten hat, sofern seine Handlung aus militärischen Gründen vertretbar war. Zivilrechtlich hätte er sich für den Tod von um die einhundert Menschen verantworten müssen.[8]

Mit Krieg wird dabei im Folgenden jede Androhung oder Anwendung einer bewaffneten Handlung von Soldaten einer Armee eines völkerrechtlich anerkannten Staates verstanden. Ein Angriff von bewaffneten Kräften des selbstausgerufenen und völkerrechtlich nicht anerkannten Islamischen Staates ist für sich betrachtet darum kein Krieg, sondern eine Tat, die mit Mitteln der Krimina-

---

[7] „Zur eindeutigen begrifflichen Neuorientierung aber ist es sinnvoll, den Begriff des Krieges im Sinne des Art. 2 VN-Charta ohne Einschränkung zu ächten." In: von Schubert Frieden S. 124.

[8] LANDGERICHT BONN, 1 = 460/11, Urteil vom 11.12.2013, Absatz Nr. 59f (II(5) b. ee): „(b) Die Regelungen der Zusatzprotokolle zu den Genfer Abkommen über den Schutz der Opfer bewaffneter Konflikte sind nicht lediglich an die Vertragsparteien gerichtete Verpflichtungen zur Beschränkung der Methoden der Kriegsführung. Zweck – und nicht lediglich Reflex – des humanitären Völkerrechts und insbesondere der Zusatzprotokolle ist es, die von bewaffneten Konflikten betroffenen Individuen zu schützen (vgl. *Dutta* AöR 133 [2008], 191 [222]; a.A. *von Woedtke* Die Verantwortlichkeit Deutschlands für seine Streitkräfte im Auslandseinsatz und die sich daraus ergebenden Schadensersatzansprüche von Einzelpersonen als Opfer deutscher Militärhandlungen [2010] S. 342).
ee) Der Kommandeur des PRT Kunduz hat durch den streitgegenständlichen Bombenabwurf vom 04.09.2009 die aus Art. 13 Abs. 2 S. 1 ZP II folgende Amtspflicht, weder die Zivilbevölkerung als solche noch einzelne Zivilpersonen zum Ziel militärischer Angriffe zu machen, nicht schuldhaft verletzt. Ein Verstoß gegen Art. 13 Abs. 2 S. 1 ZP II setzt dabei nach dem klaren Wortlaut voraus, dass dem entscheidenden Kommandeur bewusst ist, dass es sich bei dem Ziel seines Angriffs um Zivilpersonen handelt. Nur wer positive Kenntnis von der Anwesenheit von Zivilpersonen hat, kann diese im Sinne von Art. 13 Abs. 2 S. 1 ZP II zum Ziel eines militärischen Angriffs machen. Der Waffeneinsatz galt jedoch auch nach dem Klägervortrag den aufständischen Taliban und den von ihnen entführten Tanklastwagen. Einen bewussten Angriff auf Zivilpersonen, also einen Angriff mit dem Ziel, Zivilpersonen zu treffen, behaupten auch die Kläger nicht. Die Taliban selbst nehmen aber als Mitglieder einer organisierten bewaffneten Gruppe nicht am Schutz der Zivilbevölkerung durch die Genfer Abkommen und deren Zusatzprotokolle teil (vgl. *Ambos* in MüKo Vorb. §§ 8 ff. VStGB Rn. 42)." http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/bonn/lg_bonn/j2013/1_O _460_11_Urteil_20131211.html – zuletzt eingesehen am 16. Juni 2018.

litätsbekämpfung als ein Verbrechen zu ahnden ist. Erst der Angriff einer Armee auf gegnerische Stellungen verwandelt den Konflikt in einen Krieg.

c) *Kriegsreligion*: Dass Krieg und Religion keine Feinde sind, lehrt bereits die Antike. Ares und Athene können im Krieg erscheinen und treiben ihr Wesen (Homer, Ilias) mitunter miteinander im Streit. Zeus hält sie samt und sonders mit seiner Allgewalt im Zaum. Die Welt wäre im Krieg der Titanen sonst untergegangen.[9] Der Krieg kann Merkmale der Religion annehmen

- indem eine Armee eine von anderen Lebensbereichen abgetrennte Welt bildet,
- eine eigene Sprache bzw. Sprachformen pflegt, die diese von anderen unterscheidet, etwa durch Abkürzungen, die den Outsider vom Insider trennen,
- durch Riten beim Eintritt und Verlassen dieses Lebensbereiches (Eid, Soldatenbegräbnis),
- durch besondere Zeiten, Orte, Menschen, die die Beziehung zum Transzendenten vermitteln, hier zu den Kriegsgottheiten bzw. dem Kriegsgott.

Von einer Kriegsreligion ist spätestens dann zu spechen, wenn der Krieg als transzendente Größe angesehen wird. Das ist in einem bewaffneten Konflikt dann der Fall, wenn der Krieg um des Krieges willen geführt wird. Diese Situation tritt in der Regel ein, wenn ein Kamerad ums Leben gekommen ist und es heißt, er soll nicht umsonst gestorben sein. Dann erscheint der Krieg als Krieg in seiner Selbstzwecksetzung. So manifestiert sich der Krieg als Gewalt um der Gewalt willen.[10]

Der Gott, von dem nach Zeugnis und Verkündigung des Lebens und Wirkens Jesu die Rede ist, ist kein Kriegsgott. Ganz im Gegenteil ereignet sich in der Feindesliebe die gleiche Vollkommenheit, die Gott auszeichnet, vgl. Mt 5,48. Darum ist in dieser Studie nicht von Kriegstheologie die Rede. Es gibt nur den einen Gott, den Jesus bezeugt, und der die Christenheit mit dem jüdischen Volk zusammenschließt und die Beziehung zum Eingott-Glauben im Islam offenhält. Dieser theologische Grund ist es vor allem, der mich davon abhält, von einer „Kriegstheologie“, „Apartheidstheologie“[11] o.ä. zu sprechen, selbst wenn der Begriff „Kriegstheologie“ bereits eingeführt worden ist.[12] Von daher ist es

---

[9] Homer Ilias Band 1,137/4788; 20. Gesang Band 1,378/5215.
[10] Vgl. Benjamin Gewalt S. 196 / Benjamin im Kontext Kap. Nr. 107.
[11] Die Zeit, 19.08.1983, Nr. 34: „Es gibt eine Art, Theologie zu betreiben, ohne daß die Armen und wirtschaftlich Ausgebeuteten jemals sichtbar werden oder zu Wort kommen – das ist Apartheidstheologie.“In: Apartheidstheologie.
[12] HAMMER, KARL, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*. München 1971; 1974 2. Auflage; BRAKELMANN, GÜNTER: *Protestantische Kriegstheologie 1914-1918*. Ein Handbuch mit Daten, Fakten und Literatur zum Ersten Weltkrieg, Kamen 2015.

m. E. zutreffend, wenn THOMAS SCHIRRMACHER von *Hitlers Kriegsreligion* spricht.[13] Insofern in dieser Schrift von Kriegsreligion die Rede ist, wird auf diese Weise angezeigt, dass die Religionswissenschaft zur Bearbeitung dieser speziellen Thematik als der größere Rahmen angesehen wird.

2.3 FRIEDENSTHEOLOGISCHE BEGRIFFLICHKEIT

Im Folgenden werden einige Begriffe, die in dieser friedenstheologischen Arbeit häufiger verwendet werden, geklärt. Damit ist nicht gesagt, dass diese Begriffswahl für eine Friedenstheologie unabdingbar wäre. Zumindest sind sie für das Erfassen von friedenstheologischen Zusammenhängen hilfreich.

2.3.1 „Konstantinismus" – „konstantinistisch"

Der Begriff „konstantinische Wende" wird zu Recht infrage gestellt.[14] Die Entwicklung der verfolgten Kirche zu einer Staatskirche vollzog sich über einen Zeitraum, der die Regierungszeit Kaiser Konstantins (306-337) überschreitet. Der Beginn des Prozesses kann zwar mit dem Edikt von Mailand 313 eindeutig bezeichnet werden – das Ende jedoch nicht, da die enge Bindung von Kirchen an staatliche Obrigkeit selbst nach dem dreimaligen Untergang des römischen Reiches (nach der Völkerwanderung, nach dem Untergang Byzanz', nach Napoleon 1806) anhielt. Dass der Begriff nach wie vor in Gebrauch ist[15], weist allerdings auf ein Problem hin, das mit dem Begriff selbst offenbar nicht gelöst wird: Die Tatsache, dass sich mit dem Werden der Staatskirche in allen anderen Bereichen von Kirche, Theologie, christlichem Glauben und Gemeinde wesentliche Dinge veränderten, sodass auch ohne trennscharfe Zeitangaben, ein „Vorher" und ein „Nachher" angegeben werden kann. Eine der bekanntesten Veränderungen ist die Ächtung derer, die den Kriegsdienst verweigern, auf der Synode von Arles 314. Zuvor mussten diejenigen, die durch kriegerische Gewalt Blut an den Händen hatten, öffentlich Buße leisten.

---

[13] SCHIRRMACHER, THOMAS: *Hitlers Kriegsreligion*, Bonn 2007. Der Begriff „Kriegstheologie", also die Rede von der Gottheit Krieg, scheidet m. E. auch aus dem Grund aus, weil im Zusammenhang mit Krieg und tötender Gewalt in religiösen Bezügen nur selten nur von einer Gottheit die Rede ist. Außer Athene und Ares mischen noch andere Götter im Krieg vor Troja mit (Apollon, Poseidon, Hera, Hypnos etc.). Der Begriff „Theologie" für die „Rede von Göttern" oder „Vortrag von Göttergeschichten" (HWP Band 10,1080/42764) würde zwar an seinen Schöpfer HESIOD anschließen, würde aber den Gebrauch dieses Wortes seit einigen hundert Jahren zumindest im christlichen Kontext i. S. einer Rede von Gott im Singular überspringen und wäre insofern missverständlich.

[14] vgl. LEEB Wende; BRENNECKE Bekenntnis.

[15] Der Aufruf „Konstantinische Wende" im Internetsuchwerk bing am 16.06.2018 ergab 4.720 Ergebnisse.

Um diesem Wandel Rechnung zu tragen, verwende ich den Begriff Konstantinismus. Er grenzt sich vom Begriff der konstantinischen Häresie ab, den JEAN LASSERRE und JOHN HOWARD YODER – Letzterer spricht von der „konstantinischen Irrlehre" – möglicherweise unabhängig[16] voneinander geprägt haben. Den verurteilenden Teil des Begriffs, Häresie bzw. Irrlehre, verwende ich in dieser Studie nicht, weil Urteilen und Verurteilen in einen anderen Zusammenhang gehören, vgl. Mt 7,1.

Lasserre und Yoder benutzen den Begriff nicht mit derselben Bedeutung. *Lasserre* gebraucht ihn in seinem Buch *Der Krieg und das Evangelium* (1953, dt. 1956; digital 2004), ohne ihn einzuführen oder näher zu begründen. Dieser Aufgabe unterzieht er sich in seinem Aufsatz *Die Christenheit vor der Gewaltfrage* (1965, 2008, dt. 2010).

Folgendes ist dabei für ihn zentral:

> Der entscheidende Punkt, der die konstantinische Häresie ausmacht, ist, dass nicht mehr an die alleinige Herrschaft Christi geglaubt wird. Von jetzt an gibt es noch andere Herrscher neben Christus. (Lasserre Christenheit 57)

Das „ursprüngliche Bekenntnis ‚Jesus Christus ist der Herr' wurde eingeschränkt" (Lasserre Christenheit 58) zu „‚Jesus Christus ist unser Herr'" (Lasserre Christenheit 58), so „dass die Herrschaft Jesu über die ganze Welt ihren Sinn verloren hat." (Lasserre Christenheit 58) „Von nun an gilt der Staat in der christlichen Tradition als unabhängig von der Autorität Christi." (Lasserre Christenheit 59) Politische Autoritäten gelten „als von Gott eingesetzt, von Ihm gewollt und kontrolliert. Sie stehen aber nicht länger unter der Kontrolle und Autorität Jesu Christi". (Lasserre Christenheit 59) Sie brauchen „Jesus Christus nicht mehr [zu] gehorchen und auch nicht seiner Ethik. Deshalb sind sie praktisch autonom, nur ihren eigenen Gesetzen unterworfen und nicht mehr dem Gesetz Christi." (Lasserre Christenheit 59)

Der Mensch wird zweigeteilt: in einen öffentlichen Bereich und in einen privaten, den Glaubensbereich, sodass „ein Christ in seinem Privatleben Jesus gehorcht, im gesellschaftlichen Leben aber dem Staat" (Lasserre Christenheit 59). So werden für den staatlichen Bereich „neue moralische Kriterien" (Lasserre Christenheit 59) eingeführt. Sie „stehen" jedoch „in absolutem Widerspruch zum Evangelium." (Lasserre Christenheit 59) Lasserre nennt „beispielsweise das Prinzip, dass der Zweck die Mittel heilige oder das Prinzip der Effizienz." (Lasserre Christenheit 59)

---

[16] Die Quellenlage gibt dazu gegenwärtig keine Auskunft; weder zitiert Lasserre in diesem Zusammenhang Yoder noch umgekehrt. Sie kannten einander. Sie begegneten sich spätestens bei den Puidoux-Konferenzen 1955-1962, vgl. DURNBAUGH, DONALD F., Hrsg.: *On Earth Peace.* Elgin, Illinois, 1978.

Zu den Kennzeichen der konstantinischen Häresie zählt Lasserre darüber hinaus

– den Verzicht darauf, dem Staat gegenüber deutlich zu vertreten, wozu er da ist. Das ist das prophetische Amt – und zwar nicht nur dann, wenn Kirche selbst betroffen ist (vgl. Lasserre Krieg 163/3255[17]),
– den Verzicht darauf, dem Staat gegenüber darauf hinzuweisen, dass es eine Grenze gibt, von der an es Christen nicht möglich ist, staatlicher Anordnung Folge zu leisten, selbstdann, wenn es sich nicht unmittelbar um Eingriffe in kirchliche Autonomie handelt (Lasserre Krieg 203/3323),
– dass übersehen wird, dass der Staat „oft selber ein Faktor der *Unordnung* ist" (Lasserre Krieg 163/3255 Herverhebung i. O.) und damit „die Dämonisierung des Staates nur als eine Ausnahmeerscheinung hinzustellen" (Lasserre Krieg 137/3209).

John Howard Yoder hielt 1962 in Frankfurt/Main einen Vortrag mit dem Titel *Zur Überwindung der Konstantinischen Irrlehre*[18]. Die Irrlehre stellt sich ihm als ein geschlossenes Lehrgefüge dar. Ihre Leitsätze sind:

1. „*Die Gesellschaft muss funktionieren.*" (Yoder Irrlehre 62, Hervorhebungen i. O.) Alles andere wäre „gegen Gottes Willen" (Yoder Irrlehre 62).
2. „*Es sind nur Christen da.* Wenn die Erhaltung der Gesellschaft eine Notwendigkeit ist, dann müssen Christen diesen Dienst tun, denn Christenvolk und Bürgervolk sind … identisch geworden." (Yoder Irrlehre 62, Hervorhebungen i. O.) Dass es so bleibt, dafür sorgen Kindertaufe und Glaubenszwang. Religiöse Minderheiten sowie Sklaven haben keine politischen Bürgerrechte und scheiden darum für diese Aufgabe aus.
3. „*Die christliche Ethik ist eine Ethik für jedermann.*" (Yoder Irrlehre 63, Hervorhebungen i. O.) Das hat zur Folge, dass Christen nicht Pflichten auferlegt werden dürfen, „die nicht allen Menschen, gleich welcher persönlichen Glaubenshaltung, zugemutet werden können." (Yoder Irrlehre 63)
4. Weitere „*als die sich auf Jesus Christus gründenden Maßstäbe für das ethische Handeln* [*sind*] *erforderlich*." (Yoder Irrlehre 63 Hervorhebungen i. O.) Yoder führt „Selbstschutz, ... Selbstbehauptung" (Yoder Irrlehre 63) an. „Diese ‚anderen Maßstäbe' werden gewöhnlich ‚*naturrechlich*' genannt." (Yoder Irrlehre 64, Hervorhebungen i. O.) Damit erhalten diese Maßstäbe eine „*metaphysische Fundierung*" (Yoder Irrlehre 65, Hervorhebungen i. O.).

---

[17] Die Zahlen beziehen sich auf die gedruckte Seite sowie nach dem Schrägstrich/auf die Bildschirmseite der digitalen Ausgabe.
[18] YODER Irrlehre S. 57-72.

5. *„Im Falle einer ‚Pflichtenkollision' haben die gesellschaftlich verankerten Pflichten und Rechte Vorfahrt.*" (Yoder Irrlehre 65, Hervorhebungen i. O.) „Wo … gewählt werden muss, wo die Forderungen des Amtes und die Forderungen der Nachfolge Jesu Christi nicht gleichzeitig erfüllt werden können, ist das ‚Amt' ausschlaggebend." (Yoder Irrlehre 65) Christliche Tugenden wie Gewaltfreiheit werden „ins Privatleben und ins Kloster verwiesen" (Yoder Irrlehre 65).
6. Damit ist eine gesellschaftlich-staatliche Eigengesetzlichkeit freigesetzt, „die zur Dämonie werden [kann]". (Yoder Irrlehre 66) Von der Seite des Evangeliums oder der Schöpfung her kann nicht Einhalt geboten werden, sie sind bereits, lehrhaft anders gerahmt und damit überdeterminiert, eingeschlossen worden.

Leider beziehen sich weder Yoder noch Lasserre auf historische Vorgänge. Die Wendung von der Märtyrerkirche zur Staatskirche[19] vollzog sich nicht nur dadurch, dass die Kirche geduldet wurde (Mailänder Edikt 313) oder dass sie zur Staatsreligion (Dreikaiseredikt 380; Edikt von 391) erklärt wurde. Der gesamte christliche Glaube veränderte sich.

Einige Veränderungen seien genannt: Konstantin musste, nachdem er den christlichen Gott anerkannt hatte, „auf den regelrechten Triumph als Teil des Jupiterkultes gänzlich verzichten" (DNP 15,370).[20] Der „*adventus augustii* als herrschaftlicher Einzug in triumphalen Formen" (DNP 15,370) musste den klassischen Triumph ersetzen. „Im spätant[iken] Konstantinopel ist als Ziel des Zuges der Jupitertempel durch die Hagia Sophia ersetzt worden." (DNP 15,370) „Da der Adventus des H.[errschers] auf die ritualisierte Erscheinung einer Gottheit zurückgeht (Epiphanie), eigneten sich seine Formen v. a. in der bildlichen Darstellung bes.[onders] für den *adventus Christi* (Parusie), der bei jedem herrscherlichen Einzug seit Konstantin dem *adventus augusti* zu sakraler Überhöhung verhalf." (DNP 15,370) Konstantin sah sich als Stellvertreter Christi[21] und darum als bevollmächtigt an, Synoden einzuberufen[22].

---

[19] Zu den die Veränderungen in der Liturgie durch den Prozess von der Märtyrerkirche zur Staatskirche vgl. BECKER, HANSJAKOB: *‚Eine Nacht der Wache für den Herrn'? Die Paschavigil als Ursprung und Vollgestalt des christlichen Stundengebets.* In: KLÖCKENER, MARTIN; RENNINGS, HEINRICH, Hrsg.: *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*, Freiburg 1989, S. 462-491,464f.

[20] Am Ende des Triumphzuges wurden mitgeführte feindliche Führer im Tullianum, dem antiken Foltergefängnis am Fuße des Kapitolhügels, getötet, eine Art Menschenopfer bzw. Ritualmord. DNP 12/1,838.

[21] HARNACK, ADOLF VON: Christus praesens – Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze In: Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 22. Dezember 1927, Berlin 1927, S. 415-446, 431, 436f.

[22] Konzil; vgl. RGG, 3. Auflage Band 1,5315: Es „[sieht] die Konzeption der byzant.[inischen] Orthodoxie im Kaiser einen Geistträger ..., der als Stellvertreter Christi und „Apostelgleicher" jenes umfassende Pneuma besitzt, das ihn zwar nicht zum Liturgen, aber in gewisser Weise doch zum Herrn der Kirche macht."

Zweierlei wird damit erreicht:

a) Der Kaiser des römischen Reiches regiert innerhalb der Grenzen seines Reiches. Als Stellvertreter Christi verschmelzen die Grenzen seines Reiches mit denen der Kirche. Das ist eine Gewichtsverschiebung mit erheblicher Auswirkung.
b) Nach alt- und neutestamentlicher Überzeugung steht die Gewalt über Leben und Tod allein Gott zu. Die christliche Botschaft der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erhält eine andere Rahmung, indem der Kaiser nun als Stellvertreter Jesu Christi erscheint. In Christus wird Gott verherrlicht.[23] Zunehmend wird zugleich Jesus vergöttlicht[24], vgl. Jesus Pantokrator. Infolgedessen ist es legitim, wenn der Kaiser über Tod und Leben bestimmt. Er hat die Vollmacht dazu von Gott selbst durch Christus erhalten.

Zwei entgegengesetzte Bewegungen werden damit zusammengebunden und bewirken, wenn beide zur gleichen Zeit gelten sollen, Lähmung (double bind):

- Der herrschaftliche Christus ist Garant der kaiserlichen Gewalt.
- Der dienende Christus liebt besonders den Geringsten.

Befreit der dienende Christus zur neuen Gemeinschaft und zur eigenen Glaubens- und Gewissensentscheidung, wird diese Freiheit gleich wieder einkassiert durch die Bindung des Gewissens an Christus, den die kaiserliche Obrigkeit repräsentiert.

Mit Konstantinismus wird im Folgenden eine Haltung benannt, die die Vereinigung, Verschmelzung oder Überschneidung von obrigkeitlichen und kirchlichen Aufgaben, Ämtern und Einrichtungen befürwortet und aufrechterhält. Bei der Vereinigung bleibt nur ein Mittelpunkt erhalten. Bei der Verschmelzung bilden sich zwei Schwerpunkte, es entsteht eine eher elliptische Struktur. Überschneidung bezeichnet alle Formen der Kooperation oder Übernahme von Aufgaben von- und/oder füreinander.

Geschichtlich hat der Konstantinismus auf der einen Seite des Extrems die Form des Staatskirchentums (Staat leitet Kirche, *Cäsaropapismus*) und auf der anderen Seite den des Kirchenstaats (Kirche leitet Staat, *Papocäsarismus*) angenommen. Dazwischen gibt es zahllose Varianten. In Deutschland etwa durch Einzug der Kirchensteuer durch staatliche Behörden und die Militärseelsorge; darin insbesondere der Lebenskundliche Unterricht als Überschneidung von kirchlichen Trägern und staatlichen Aufgaben.

---

[23] „Der Kaiser ist also der ‚Vicarius dei vel Christi'", in: HARNACK Christus praesens S. 436.
[24] Darstellungen mit Jesus als Pantokrator tauchen erst im vierten Jahrhundert auf. KML 6,498/12132.

Systemisch zeitigt der Konstantinismus folgende tiefgreifende Veränderungen für Kirche und Gemeinden:

1. *Expansion:* Christliches Leben vollzog sich im römischen Reich im Austausch der Gemeinden untereinander. Gemeindeleitende und Gemeindeglieder der einzelnen Gemeinden begegneten sich auf verschiedenen Ebenen. Die Grenze des christlichen Lebens verlief dort, wo die christliche Versammlung verlassen wurde. Der Einzelne trat, wenn er die Gemeindeversammlung verließ, aus der ecclesia, der Versammlung, in die diaspora, die Zerstreuung.

Konstantinismus steht dafür, dass die Grenze der Kirche zur Grenze des römischen Reiches bzw. des jeweiligen Herrschaftsbereiches wird.

Damit findet eine kaum vorstellbare Ausdehnung statt. Zwar treten innerhalb kürzester Zeit Tausende von Menschen in die Kirche ein – doch hat die Zahl an sich nichts zu bedeuten. Lukas berichtet in seiner Apostelgeschichte von Massenübertritten, er spricht in Apg 2,41 von „dreitausend Menschen" (LUT).

Weitaus einschneidender ist, dass die Unterscheidung, durch die eine Grenze entsteht, dort wo sie sichtbar wird, zu einer Unterscheidung nach dem Verwaltungs- und Kontrollbereich durch römische Behörden wird, also zu einer Größe, die durch Macht und gegebenenfalls durch den Einsatz von Gewalt bestimmt ist.[25]

Es ist so, als würde eine Zelle derartig mit Wasser aufgeschwemmt, dass sie ihre Zellmembran verliert. Und das Gefäß, in dem das Wasser aufbewahrt wird, ist fortan die Grenze für die verbliebenen Zellteile, sofern sie noch existieren. Als Gegenreaktion entstanden in gegenläufiger Bewegung ägyptische Einsiedeleien und die Klosterbewegung als Gemeinschaftsbewegung, die durch Ummauerung der Klöster – eine ägyptische Sitte aus pharaonischer Zeit – nun selbst bestimmte, wo die Grenze zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zur christlichen Kongregation verläuft.

2. *Reduktion:* Zugleich wird die Ausdehnung des Christentums auf das Römische Reich reduziert. Das geschieht gesellschaftlich, indem festgelegt wurde, dass römischer Staatsbürger und damit Anwärter auf ein staatliches Amt nur der werden konnte, der getauft war. Die zuvor für die Christenheit gegebene Ausrichtung, „bis an die Grenzen der Erde", Apg 1,8 (EIN), bzw. „alle Völker", Mt 28,19(LUT), wird eingetauscht gegen die Grenzen der gegebenen politischen Einheit. Das gilt überwiegend auch für die Mission.[26]

---

[25] So erkennen Nationalkirchen in der gewaltsamen Verteidigung der Staatsgrenzen eine Verteidigung ihrer Kirchen.

[26] „Fast immer erfolgte die Ausbreitung [des Christentums, Erg. mE] im Zusammenhang mit der griechisch-römischen Welt", Art.: Christentum, RGG 3. Auflage, Band 1,1708/5777.

Diese Entwicklung stieß bereits in der Antike auf Widerstand. Es entstanden die autokephalen Kirchen, z. B. in Ägypten und Syrien. Dies wird im Westen gerne als Abspaltung gewertet. Es kann hingegen als ein Prozess bewertet werden, durch den die Unabhängigkeit bewahrt werden sollte. Dabei können diese Kirchen ihrerseits einen Prozess des zunehmenden Konstantinismus vollziehen, indem kirchliche Leitung staatlicher Gewalt stützend und legitimierend zur Seite steht. Die autokephalen Kirchen haben die Mission weitergetrieben, von Syrien aus bis nach Indien und China, von Ägypten aus in den Sudan und das übrige Schwarzafrika.[27]

3. *Konzentration:* Das Wort stammt aus dem Lateinischen „contraho", „auf einen Punkt zusammenziehen"[28] und bezeichnet die Entstehung einer Mitte, eines Zentrums und damit zugleich eines Randes, einer Peripherie.

Die Mitte verkörpert ein Machtzentrum. Nicht überall, wo ein kirchliches Machtzentrum entsteht, herrscht der Konstantinismus – so war Lukas zufolge Jerusalem in den ersten Jahren der Christenheit solch ein Entscheidungszentrum – aber überall dort, wo der Konstantinimus wirkt, entstehen kirchliche Machtzentren. Die Geschichte der evangelischen Kirchenbehörden beginnt alsbald mit dem protestantischen Staatskirchentum (Konsistorien).

Architektur vermittelt Botschaften. Sie zeigt an, wo solch ein Machtzentrum entsteht und wie es aufgefasst werden will. Verkörperte das Pantheon in Rom die Botschaft, dass Rom für alle Religionen des Reiches im Zentrum der Welt stehe, so war es nach der Gründung von Konstantinopel die Hagia Sophia, die diesen Anspruch verkörperte. Sie war die Vereinigung der beiden vollkommenen platonischen Körper – Kubus und Kugel – und übertraf damit noch das Pantheon. Der feierliche Einzug des Kaisers endete nun dort.

Sobald ein Machtzentrum entstanden ist, entscheidet Nähe und Ferne zu diesem Machtzentrum, wie groß oder gering der Einfluss auf das Geschick der Menschen ist, für die ein Amtsinhaber sich verantwortlich weiß.[29] Das wurde bereits in der Frühzeit des Konstantinismus dadurch deutlich, dass die Basiliken, Kaufmannshallen und Gerichtshallen des Kaisers mit eindeutigem Machtzentrum in der Apsis zum Standard-Kirchengebäude wurde und der Altar nun anzeigte, wer der Macht nahesteht.

Diese Konzentration – die Anordnung unterschiedlicher Machtsphären um einen Machtmittelpunkt – führt zugleich dazu, dass es Bereiche gibt, die vom Machtzentrum ferngehalten oder ausgeschlossen werden: Die Macht des Machtzentrums zeigt sich

---

[27] Vgl. GOETZE Religion.
[28] GEORGES Handwörterbuch: Band 1,1630/14154.
[29] Vgl. SPIESS, KARL-HEINZ: *Rangdenken und Rangstreit im Mittelalter*. In: Zeremoniell und Raum. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, Sigmaringen 1997, S. 39-61.

gerade darin, dass sie noch an der Peripherie durchsetzen kann, wer dazu gehört und wer nicht.

Der Ausschluss derer, die nicht den wahren Glauben haben, gehört grundlegend zum Konstantinismus. Erst die Reichskirche schuf Häretiker und Ketzer, Menschen, die auf Grund ihres Glaubens um ihr Leben fürchten mussten. Zunächst waren Juden noch römische Bürger[30] wie alle anderen, aber bald wurden sie zu Bürgern zweiter Klasse. Anbetungsstätten der Mithraskulte wurden zerstört[31] und unter Theodosius stand auf die Anbetung Mithras' die Todesstrafe.[32]

Die Reichskirche vollzog diesen Prozess der Konzentration selbst, indem der Bischof von Rom für sich beanspruchte, über alle anderen Bischöfe bestimmen zu können. Der Widerspruch aus Konstantinopel wurde über Jahrhunderte ertragen und im Gleichgewicht gehalten, vor allem weil im Westen kein vergleichbares politisches Machtzentrum vorhanden war. Das änderte sich mit der Ottonischen Renaissance und den Saliern. Die von West-Rom betriebene Trennung von der Ostkirche – durch einen Streit um ein Wort im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel – diente nicht zuletzt dazu, die Kontrolle über die Peripherie im Balkan zu behalten. Eine Grenze entstand, die fortan Serbien von Kroatien trennte.

4. *Auslagerung:* Verantwortungsbereiche, über die die Versammlung der Christen verfügte, indem sie darüber befand, wer ihr vorstand, wie was gelesen wurde, wer welche Aufgaben wahrnahm, dazu das öffentliche Bekenntnis von Sünden und der öffentliche Zuspruch der Vergebung – das wurde mehr und mehr an eine Behörde abgegeben, die – da sie bereits angefangen hatte, staatliche Aufgaben zu übernehmen – nun auch als staatliche Behörde handelte. Das Kirchenrecht entsteht.

Die Stola – ein Zeichen für den römischen Beamten des Kaiserreiches – wurde zum Zeichen des Priesters der Reichskirche.

Mit dieser Entmachtung der christlichen Versammlung treten grundlegende Fragen auf: Wo ist Christus? Wo ist er lebendig?

Die Auslagerung wirkt sich auf das Verständnis der Bibel, der Verkündigung und der Lehre aus. Eine Staatshermeneutik zieht ein, die von außen (mit)bestimmt, was in den Zusammenkünften gelehrt und gebetet wird. Im protestantischen Staatskirchentum, dem landesherrlichen Kirchenregiment, überwachten Fürsten und Könige die Lehre, die Verwaltung der Sakramente und die Verkündigung. Sie sahen sich verantwortlich für die Kirche. Als oberster Bischof, summus episcopus, verkörperten sie selbst die Kirche.[33]

---

[30] GRAETZ Geschichte Band 4,312/5744.
[31] GRAETZ Geschichte Band 4,306f/5735, mit Verweis auf den Codex Theodosianus § 1. DESCHNER Kriminalitätsgeschichte Band 1,421/698.
[32] Mithraismus.
[33] STÄHLIN, ADOLF: *Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit*

Die christologische Lehre der Vereinigung von Gott und Mensch in dem einen Jesus Christus, von zwei Personen in einer Person, stand Pate bei der europäischen Herrscherideologie. Demnach vereinigt der Herrscher zwei Körper in einem Leib: den königlichen Leib, den Herrschaftsleib, und den menschlichen Leib.[34] Er ist damit menschlichen Maßstäben enthoben.

Die Auswirkungen solcher Traditionen reichen bis in die Gegenwart, wenn von Körperschaften des öffentlichen Rechts gesprochen wird.[35]

5. *Verwandlung:* In vor-konstantinischer Zeit ist Jesus in der Gemeinde zwischen Christinnen und Christen lebendig. Die Gemeinde selbst ist sein Leib und repräsentiert ihn mit ihrem Handeln und Verhalten, mit ihrer Botschaft, ihrem Können, Geld und Vermögen vor Gott und der Welt.

Die Gemeinde als ordnender Bezugsrahmen löst sich im Verlauf der Geschichte des Konstantinismus auf.

Der Übertritt aus der Welt in die Gemeinde und umgekehrt hatte im Wesentlichen zwei Dimensionen: Es war ein örtlicher Eintritt in den Ort, an dem die christliche Gemeinde versammelt war, meistens in Privathäusern.

Blieb man dort und wurde Teil der Gemeinde durch die Taufe, kam die andere Dimension hinzu: Die Grenze zwischen Welt und Gemeinde lief mitten durch einen selbst hindurch, indem die Gesinnung Christi – wie von Paulus in Phil 2,5ff beschrieben – zur eigenen wurde. Es war eine unsichtbare Grenze, die sich trotzdem sichtbar auswirkte im Leben und Verhalten der Christen untereinander und mit anderen.

Der Übertritt in die Gemeinde hat neben der nicht nur unabdingbaren, sondern beabsichtigten und gewollten räumlichen Dimension – schließlich ist Gott ja in dieser Welt Mensch geworden – vor allem eine geistlich-geistige Dimension.

Anstelle dieser Gesinnung als (mit)entscheidendem Kriterium für die Zugehörigkeit zur Gemeinde tritt im Konstantinismus die Grenze. Eine Materialisierung, eine Entgeistlichung findet statt, die Umwandlung einer mit Freiwilligkeit und Freiheit verbundenen Körperlichkeit – die christliche Versammlung – in eine mit Zwang und Gewalt verbundene Körperschaft.

Zugleich wird im Anschluss an Augustin eine gemeindefreie Spiritualität mit dem himmlischen Jerusalem betont, eine Vision, die prinzipiell unerreichbar ist und so als Leitbild fungiert.

Volkskirchentum, Leipzig 1871, S. 41.

[34] LÜDEMANN Körper S. 177; Beleg: ERNST H. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart 1994 [1992], Princeton 1957.

[35] Vgl. KOSCHORKE, ALBRECHT; LÜDEMANN, SUSANNE; FRANK, THOMAS; MATALA DE MAZZA, ETHEL: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt/Main 2007.

An die Stelle der Polarität Gemeinde und Welt tritt nun die Zweiheit der Himmlischen Stadt und der von Gott abgefallenen Welt. Gemeinde und Welt stehen in Polarität zueinander, sind jedoch keine Dualität, denn beide sind aufeinander bezogen, und zwar so lange, bis der wiederkehrende Christus die Welt und die Gemeinde so verändern wird, dass sich um ihn eine erfüllende Gemeinschaft aller Menschen bildet.

Die Auflösung der Gemeinde als dem Bereich, in dem Christus gegenwärtig ist und sich Kirche ereignet, also als die Zusammenkunft derer, die zum Herrn, kyrios, Christus gehören, ist das entscheidende Ereignis, das den Konstantinismus von der Märtyrerkirche im Römischen Reich trennt. Die Gewaltfrage ist in diesem Zusammenhang noch nicht einmal die zentrale Frage. Selbst wenn ein christlicher Kaiser – und an diesem Oxymoron nimmt fortan kaum noch jemand Anstoß, weil ein Gewöhnungsprozess stattgefunden hat – in seiner Regierungszeit keinen einzigen Krieg führen würde, würde dies den Konstantinismus nicht verändern:

- Die Aufhebung und Zerstörung der Gemeinde als einer unabhängigen, eigenständigen Bezugsgröße christlichen Glaubens,
- das Vertrauen in die Gewalt als Definitionsmerkmal für Zugehörigkeit durch Sicherung der Grenzen, Verwaltung und Rechtsprechung,
- Jesus ist nicht mehr ausschließlich in der Gemeinde und als Gemeinde präsent, sondern wird mit dem Machtanspruch des Machtzentrums verbunden, deren Machtinhaber als Stellvertreter Christi erscheinen. Der dienende Christus gilt als Vorbild für die Untertanen, Christus, der Herr, als Vorbild für den Herrscher. Christus wird geteilt. Der Zusammenhalt beider wird von der Kirche garantiert, die auf beiden Seiten präsent ist.

2.3.2 Die Logik der Unteilbarkeit

EUGEN BISER gemäß (Biser Sinn 122) ist der Friede unteilbar. In der friedenstheologischen Literatur betont dieses KASPAR MAYR (Mayr Weg 127/3744): „Der Friede ist eine unteilbare Einheit.“ Demnach ist die Logik der Unteilbarkeit auf den Frieden anwendbar. Der Begriff des Unteilbaren, *á-tomos*, ist bereits von der vorsokratischen Philosophie eingeführt worden. Nach dem Verständnis der Atomisten ist es die kleinste, nicht mehr weiter teilbare Einheit beim Aufbau der Welt. Diese Sicht wurde von Epikur zu einem System ausgebaut, das im Mittelalter unter das Verdikt der katholischen Kirche fiel, weil es den Schöpfungsglauben ausschloss. Plotin dürfte derjenige sein, der die besonderen logischen Möglichkeiten beim Phänomen der Unteilbarkeit in seiner Philosophie über das Eine entdeckte. „Das Eine ist immer anwesend,

da es keine Verschiedenheit hat (VI 9 [9] 8,34).“[36] So kann weiter von dem Unteilbaren gesagt werden: In allen seinen Erscheinungen ist es ganz und vollkommen. Das unteilbare Eine kann sich vergeben, Plotin spricht von Emanationen, ohne weniger zu werden. Und es kann alles Ausgegebene wieder einsammeln, ohne dadurch mehr zu werden. Diese und andere Aussagen der Logik der Unteilbarkeit können auf alles, was für unteilbar erklärt wird, angewandt und darum auf ihre Sinnhaftigkeit überprüft werden. Auch wenn gesagt wird, dass der Friede unteilbar ist.

[36] SCHMITZ, HERMANN: *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung.* Band 1: Antike Philosophie, Freiburg, München 2007, S. 323ff, 348. Die zitierten Angaben beziehen sich auf PLOTINs Enneaden.

3.
Zur Methode

3.1 Zur Auswahl der Schriften

Die vorliegende Auswahl der untersuchten Schriften ist stark biografisch bedingt. Durch evangelische Jugendarbeit wurde ich für die Friedensthematik im christlichen Glauben und der biblischen Überlieferung aufgeschlossen. Ich lehnte lange Zeit zwar die Androhung und Anwendung atomarer Waffen ab, aber nicht jegliche tötende Gewalt. Mit dieser Haltung konnte ich Militärpfarrer werden. Die Auseinandersetzung mit dem Kosovo-Jugoslawienkrieg und viel stärker die zeitgleiche Lektüre von Jean Lasserres *Der Krieg und das Evangelium* öffneten mich für den radikalen Pazifismus, sodass ich, noch als Militärpfarrer, Ende 2000 Mitglied im deutschen Zweig des Internationalen Versöhnungsbundes wurde, dessen Vorsitz ich von 2010 bis 2016 innehatte. Hier lernte ich eine Fülle friedenstheologischer Literatur kennen, die mir bis dahin weitgehend unbekannt gewesen war. Die Veröffentlichung eines Teils dieser Schriften auf einer CD-Rom im Rahmen der damaligen Digitalen Bibliothek, Berlin 2004[1], ermöglichte mir ihr Studium selbst während der Zeit im Pfarrdienst und danach – im unbezahlten Urlaub zu diesem Forschungszweck – in Steyl und Kairo.

Die Untersuchung friedenstheologischer Literatur setzt aus diesem Grunde mit dem deutschen Gründer des Internationalen Versöhnungsbundes Friedrich Siegmund-Schultze ein und reicht bis zum Beratungsprozess, der in der badischen Landeskirche 2011 initiiert worden ist. Die Auswahl der Schriften ist – mit Ausnahme der von Biser – dadurch bedingt, dass die Autoren im engen oder weiteren Sinn mit der Arbeit des Versöhnungbundes verbunden waren bzw. sind oder/und ich sie über ihn kennen gelernt habe. Der Versöhnungsbund repräsentiert einen Pazifismus, der aus christlichen Wurzeln entstanden ist und unabhängig von kirchlichen Strukturen arbeitet.

Dass Bisers Schrift unter die friedenstheologische Literatur aufgenommen worden ist, obwohl seine Position mit A2 gekennzeichnet werden kann – für Christen wird tötende Gewalt abgelehnt aber nicht jeder Krieg –, kann als Systembruch aufgefasst werden. Die Ausnahme wird an Ort und Stelle begründet.

Die Auswahl der friedensethischen Schriften setzt bei der Friedensdenkschrift der EKD von 2007 an, da diese als zuletzt maßge-

---

[1] *Handbibliothek der Friedenstheologie.* Herausgegeben von Thomas Nauerth, Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

bend verstanden worden ist, und folgt den in der Folge erschienenen deutschsprachigen friedensethischen Veröffentlichungen. Dabei werden solche Beiträge untersucht, die sich mit alt- und/oder neutestamentlichen Überlieferungen auseinandersetzen.

3.2 Hermeneutischer Ansatz

Die zugrunde gelegten Texte werden nach der hermeneutischen Methode in Anlehnung an Stephan Toulmin untersucht[2]. Der Autor wird nach seinem eigenen Verständnis befragt. Die Schrift wird in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang eingebettet. Unklares versuche ich mit Hinweisen in der vorliegenden Schrift zu klären.

3.3 Hypothese und Aufbau

Die Hypothese dieser Studie lautet: In der friedenstheologischen Literatur hat die Gemeinde einen bedeutend höheren Stellenwert als in der friedensethischen Literatur. Bedingen sich, und wenn ja, wie, Gemeindeverständnis und friedenstheologische bzw. -ethische Positionierungen?

Infolgedessen wird zuerst friedenstheologische Literatur auf die Fragen hin gesichtet: Gibt es einen Zusammenhang von Frieden und Gemeinde? Wenn ja, welchen? Im Anschluss wird als Gegenprobe friedensethische Literatur auf die gleiche Frage hin untersucht. Die Auswertung findet sich im Anschluss an beide Teile (Kapitel 6). Daraufhin wird der Ertrag gesichtet und bewertet. Den Abschluss bilden weiterführende Fragen. Ein Ausblick skizziert Hinweise auf die Frage, wie Gewalt in christlichen Gemeinden benannt und überwunden werden kann.

---

[2] Toulmin, Stephen: *Der Gebrauch von Argumenten*. Weinheim 1996.

4.
Die Bedeutung der Gemeinde in Werken friedenstheologischer Autoren

4.1. Friedrich Siegmund-Schultze 1885-1969

Friedrich Siegmund-Schultze kam am 14. Juni 1885 in Görlitz zur Welt. Sein Vater war dort bis 1895 Superintendent[1]. Er hatte u. a. bei Paul Natorp in Marburg studiert und promovierte bei Wilhelm Herrmann mit einer Arbeit zum Thema *Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre*. Natorp und Hermann Cohen begründeten den Neu-Kantianismus.

Siegmund-Schultze wurde 1908 von seinem Patenonkel, dem kaiserlichen Hofprediger Ernst von Dryander,[2] als junger Absolvent des theologischen Examens zum geschäftsführenden Sekretär des Komitees für den Austausch zwischen den Vertretern der christlichen Kirchen Großbritanniens und Deutschlands berufen und war von 1909-1914 dessen Sekretär.

Bereits mit 24 Jahren wurde er 1910 von Kaiser Wilhelm II. zum Pfarrer an der Friedenskirche zu Potsdam-Sanssouci berufen. Eine großartige Karriere stand ihm offen. Im Oktober 1911 gründete er jedoch zusammen mit seiner Frau und einigen Studenten die „Soziale Arbeitsgemeinschaft", SAG, im Berliner Osten, einem Arbeiterviertel. Zuvor hatte er die erste Siedlung der englischen Settlement-Bewegung Toynbee Hall in Whitechapel besucht, erstmals 1908[3].

Siegmund-Schultze war, als Friedenspfarrer, deutsch-national gesinnt und verstand 1916 so sein Engagement im Arbeiterviertel:

> All unser Gerede vom Deutschtum und Christentum muss in den Augen der Arbeiter Heuchelei sein, solange wir ihnen als die Bedrücker erscheinen. Erst wenn zwischen ihnen und uns wieder eine soziale Arbeitsgemeinschaft gegründet ist, wird ihnen ein Zugang zu dem inneren Leben des deutschen Volkes wieder geöffnet sein.[4]

---

[1] Schultze, Friedrich Siegmund: *Abschieds-Predigt des Königlichen Superintendenten und Pastor primar. F. S. Schultze, gehalten am 2. Osterfesttage 1885 in der Peterskirche zu Görlitz*, Görlitz 1885; vgl. Grotefeld Siegmund-Schultze.

[2] Lipp, Karlheinz: *Berliner Friedenspfarrer und der Erste Weltkrieg: Ein Lesebuch*. Freiburg 2013, S. 55

[3] Lipp Friedenspfarrer S. 143.

[4] Aus: Örnek, Nuray: *Ein Pionier der Friedensbewegung*, Fachhochschule Potsdam 2005, o.S. [2].

Dies ist für Siegmund-Schultze ein durchgehendes Thema. In seiner Schrift *Die Überwindung des Hasses*, 1946, widmet er ein Kapitel der „Überwindung des Klassenhasses“[5] und erwähnt die vorbildlichen Arbeiten zu diesem Thema in England[6].

4.1.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Gegenwärtig gibt es keine Gesamtausgabe der Schriften Friedrich Siegmund-Schultzes. Die Deutsche Nationalbibliothek führt 41 Publikationen von Werken von Siegmund-Schultze an und 29 Veröffentlichungen, an denen er beteiligt war.[7] Insgesamt handelt es sich um einen Zeitraum von 1909 bis 1969, dem Todesjahr Siegmund-Schultzes[8]. Eine Auslegung des Vaterunsers ist wohl eine seiner letzten Arbeiten. Sie stammt aus dem Jahr 1969 und ist im Sammelwerk *Friedenskirche, Kaffeeklappe und ökumenische Vision* (München 1990) veröffentlicht. Dieses Werk sowie einige verstreute Aufsätze und sein Buch *Die Überwindung des Hasses* von 1946 bilden die Grundlage für die folgende Untersuchung.

Siegmund-Schultzes Haltung gegenüber dem Ersten Weltkrieg ist ambivalent. Einerseits unterschrieb er nicht den *Aufruf an die Kulturwelt*, das sogenannte Manifest der 93 von Oktober 1914 zur Unterstützung der offiziellen deutschen Kriegsposition. Andererseits befürwortete er diese Haltung.[9] Dies betrachte ich nicht nur als einen Ausdruck für den „Geist von 1914“[10]. In seinem Aufsatz „Religion und Friede“[11] von 1910 reflektiert Siegmund-Schultze die Zulässigkeit von Kriegen. Er referierte dies auf dem Fünften Weltkongress für Freies Christentum in Berlin 1910. Da die Liebe das Maß für zulässiges Handeln in der christlichen Ethik ist – „Dasjenige Tun des Menschen, das sich nicht mit Liebe verträgt, hat in der christlichen Ethik keinen Platz“[12] – ergibt sich daraus für ihn folgerichtig: „Wenn Kriege vom Christentum geboten sein sollen, müssen sie also aus Liebe geführt werden.“[13] Natorp folgend, fasste Siegmund-Schultze Staaten als Individuen auf.[14] Liebe kann demnach nicht nur Personen, sondern auch dem Staat gegenüber gezeigt und gelebt werden. Das schließt Kriege aus Liebe zum Vaterland ein. Erst später hat Siegmund-Schultze die

---

[5] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 163ff/5487ff.
[6] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 169/5500.
[7] http://d-nb.info/gnd/118614061 – zuletzt eingesehen am 04.02.2018.
[8] gestorben am 11. Juli 1969 in Soest.
[9] GROTEFELD Ökumeniker S. 381, Anm. 4; er führt als Beleg an: Eiche von 1915, 2/3, S. 89-92. So auch HANS GRESSEL, in: SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche, S. 154f.
[10] so LINDNER Facetten S. 9.
[11] In: SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 178-185; vollständig in: Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1910, S. 102-106.
[12] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 179.
[13] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 179.
[14] GROTEFELD Ökumeniker S. 35.

Position vertreten, dass das Tötungsverbot in allen Fällen uneingeschränkt gilt. So schreibt er in „Unser Bekenntnis zum Frieden“ von 1948:

> In ethischen Fragen gibt es keine Kompromisse. Die Forderung nicht zu töten, kann nicht auf irgendeine Weise erweicht oder umgangen werden.
> Kriegsdienstverweigerung, Gegnerschaft gegen den organisierten Mord wie gegen den privaten Mord, ist die Konsequenz eines Ernstnehmens des Friedenswillens. Positiv ausgedrückt: Es handelt sich um die radikale Forderung des Evangeliums, den Feind zu lieben.[15]

Das Evangelium Jesu Christi betrachtet Siegmund-Schultze als „übernatürliche Grundlage“[16] der Friedensarbeit. Damit gesteht er dem „natürlichen Menschen“[17] zu, dieses Verständnis von Feindesliebe nicht leben zu können: „Dass dies dem natürlichen Menschen nicht möglich ist, soll ohne weiteres zugegeben werden.“[18]

Bereits im Vorwort zu seiner Schrift *Die Überwindung des Hasses* schreibt Siegmund-Schultze:

> Die Feindesliebe, die Jesus seinen Jüngern ins Herz senkt, wird die unmissverständliche Verwirklichung der Hassüberwindung im Leben der Menschheit.[19]

Er erläutert:

> Die Feindesliebe ist eine Kraft, die unmittelbar aus der Gottesnähe hervorgeht, die aber nicht gottfremden Menschen als Gebot auferlegt werden kann.[20]

Es gilt dabei nicht nur, den Hass und die Gewalt bei sich selbst zu überwinden, sondern auch im Gegner: „Erst auf christlichem Boden nämlich wird die Frage grundsätzlich gestellt: Wie kann der Hass im andern, und zwar auch im Feinde überwunden werden?“[21] (159/5479[22])

Die Antwort darauf gibt das Vaterunser: Diejenigen, die dieses sprechen, bezeugen damit, dass für sie an Stelle der Herkunftsbeziehungen in Familie, Stadt, Land und Volk die eine Gemeinschaft getreten ist, deren Glieder Gott als ihren Vater bekennen und die

---

[15] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 219.
[16] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 219.
[17] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 219.
[18] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 219.
[19] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 6/5146.
[20] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 80/5307.
[21] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 159/5479.
[22] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von Siegmund-Schultze Überwindung.

darum untereinander wie Geschwister geworden sind. Es „wandelt sich der Begriff des Nächsten“ (136/5427). Der Nächste ist mehr als der Volksgenosse. Es wird „die Nächstenliebe zur Feindesliebe erweitert, der Hass grundsätzlich ausgeschlossen.“ (136/5428)

Damit hat Siegmund-Schultze seine Position von 1910, nach der Kriege dann zulässig seien, wenn sie mit der Liebe vereinbar seien, inhaltlich überwunden.

Diese Haltung setzt eine Umwandlung des Einzelnen voraus: Indem sich ein Mensch in den „Einflusskreis Jesu“ begibt, versetzt ihn dies in „in die Nähe Gottes“(137/5430). Siegmund-Schultze erinnert an die Aufforderung Jesu, an die, die ihm nachfolgen, „auch ‚ihr eigenes Leben’ zu hassen.“ (138/5431) „Strenge gegen das eigene Triebleben ist die Voraussetzung für die Verwirklichung der Gottesherrschaft.“ (138/5431f)

> Die Unerbittlichkeit des Herrschaftsanspruches Gottes kann nicht deutlicher ausgesprochen werden als dadurch, dass die Empfindung, die selbst dem Feinde gegenüber nicht Geltung haben soll, gegen das eigene Wesen und gegen den eigenen Klüngel Anwendung finden soll. (138/5431)

In seinem Aufsatz „Christ und Krieg“ stellt Siegmund-Schultze dar, dass die Feindesliebe für Christen unverzichtbar ist:

> Christen ... erkennen im Feind ihren Nächsten, den sie lieben müssen. Menschen, die das erfasst haben, sind noch stärker von der absoluten Geltung des Gotteswillens überzeugt als die Gesetzesanhänger. Sie haben in ihr Wesen und Erkennen ein innerliches Gesetz aufgenommen, das unverbrüchlich ist. Der Geist des Friedens, der von Christus ausgeht, schließt seinem Wesen nach die Gewalt aus.[23]

4.1.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Eine ausgesprochene Ekklesiologie liegt in den untersuchten Werken von Siegmund-Schultze nicht vor. Eher am Rande weist er auf die Bedeutung der christlichen Gemeinde hin.

Doch bereits in dem Vortrag von 1910 liegt das Programm Siegmund-Schultzes für sein Wirken vor:

> Je näher dem Herrn, desto näher einander. Und so geht die Aufgabe der Christen in der eigenen Gemeinde und im Wirken für die Friedensbewegung fortwährend ineinander:

---

[23] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 223f.

> denn jeder Schritt, der dem Meister näher führt, bringt auch eine Annäherung der verschiedenen christlichen Völker untereinander mit sich.[24]

Hier wirkt jedoch der einzelne Christ. Die Gemeinde als eine eigene Größe mit ihren eigenen Wirkungsmöglichkeiten und -gegebenheiten tritt nicht in Erscheinung.

In einem Aufsatz von 1918 erwartet er die Erfüllung der Forderungen der Bergpredigt Jesu allein von denen, die „vom heiligen Geist erfüllt sind"[25]

Siegmund-Schultze schildert in *Die Überwindung des Hasses* die Kraft der Versöhnung. Sie ermöglicht es, sich mit der „Schuld des anderen, der an uns gefehlt an, [zu] identifizieren, sie voll auf uns [zu] nehmen, und indem wir andrerseits die vergebende Gnade Gottes, die uns in Christus Gerechtigkeit zuspricht, den andern voll zuwenden"[26] Wer mit der 1. Person Plural allerdings gemeint ist, bleibt offen. Ist es die christliche Gemeinde? Ein Kreis Entschlossener, die sich das Gesagte zu Herzen nehmen, oder eine Organisation wie der von ihm mitbegründete Internationale Versöhnungsbund?[27]

Die Rechtfertigungslehre des Paulus interpretiert Siegmund-Schultze als „Schenkordnung"[28]:

> Mit Christus ist eine neue Schenkordnung in das Leben der Menschheit eingetreten. Wie sollte Gott, sagt Paulus (Röm. 8,32), „der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, uns mit ihm nicht alles schenken!"[29]…
> Das neue Leben, wie es in der Lehre Jesu geschildert ist, beruht auf dem Geschenk, das Gott uns mit Christus gemacht hat; und zwar nicht nur durch den Glauben an ihn, sondern auch durch das Leiden für ihn (Phil. 1,29). Das christliche Leben der Nachfolge ist etwas, was uns von Gott in Christus geschenkt ist. So kommt auch das Vergeben in uns zustande. Unser Vergeben ist ein Dank für das Vergeben Gottes. Und auch dieses Danken ist in dem von Paulus gebrauchten Wort für Schenken und Vergeben enthalten.[30]

---

[24] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 185.
[25] SIEGMUND-SCHULTZE, *Die Bedeutung der evangelischen und sozialen Gedanken für die künftige Wiederannäherung der christlichen Völker*, 1918. In: ders.: Friedenskirche S. 335.
[26] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 150/5459.
[27] Hier ist zu berücksichtigen, dass das Werk *Die Überwindung des Hasses* auf Vorträgen beruht, die Siegmund-Schultze im März 1946 in Uppsala hielt, Siegmund-Schultze Überwindung S. 7/5148.
[28] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 146/5450.
[29] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 146/5450.
[30] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 146/5451.

Dem „Leben in der Nachfolge“ wird allerdings keine eigene Aufmerksamkeit gewidmet, es bleibt unklar, ob es dabei um den einzelnen Christen oder um eine Gemeinde geht.

Zum Schluss wendet er sich direkt an die Mitglieder des Versöhnungsbundes:

> Es gab und gibt nur ein Reich, das dem Reich des Hasses ein Ende bereiten kann. So pomphaft jenes Tausendjährige Reich sein Bestehen ankündigte, so schlicht und unbemerkt vollzieht sich an diesem und jenem Ort die Gründung des andern Reiches. Da rüsten sich in England schon während des Krieges einige hundert Mitglieder des Internationalen Versöhnungsbundes für einen Hilfsdienst, den sie nach dem Kriege im feindlichen Lande tun wollen. Da stellen sich in den Vereinigten Staaten einige Dutzend Kriegsdienstverweigerer für lebensgefährliche Hungerexperimente zur Verfügung, um dadurch die rechte Behandlung der Hungerkrankheiten in feindlichen Ländern nach dem Kriege vorzubereiten. Da geht ein junger norwegischer Pfarrer, der zu Beginn der deutschen Besetzung des Landes in ein Konzentrationslager gesteckt und vier Jahre dort festgehalten worden ist, unmittelbar nach Beendigung der Feindseligkeiten nach Deutschland, um in einem Internierten-lager gefangener Gestapisten Hilfsdienst zu tun. Da macht sich eine schwedische Gruppe von Versöhnungsfreunden auf, um in Polen kranke Kinder zu betreuen und auf diese Weise einen stellvertretenden Dienst für die Deutschen zu tun, die noch nicht in Polen für solche freiwilligen Reparationen zugelassen werden. Nennt lieber ihre Namen nicht! Stellt nur mit der Tat und in der Wirklichkeit jenem Reich des Hasses, das noch immer herrscht, eine auf Liebe gegründete Gemeinschaft entgegen! … Je weniger ihr das Reich auf äußere Mittel gründet, je deutlicher ihr es macht, dass es sich um die Herrschaft Gottes handelt, desto strahlender wird darüber die Verheißung stehen, dass euer Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet.[31]

Hier tritt das Thema deutlich zu Tage, das Siegmund-Schultze vor allem erfüllte: Das Wachsen des Reiches Gottes. Unabhängig davon, ob einer als Einzelner oder in Gemeinschaft etwas tut, entscheidend ist, dass sich das Reich Gottes in der Welt ausbreitet.

In seiner Auslegung des Vaterunsers von 1969 schreibt Siegmund-Schultze zur zweiten Bitte: „Dein Reich komme“:

> Die Bitte um das Kommen von Gottes Königsherrschaft ... besteht wahrhaftig in der Teilnahme an Gottes Weltregierung … Es geht um die Herrschaft Gottes in den Herzen der

[31] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 190f/5550f.

> Menschen. … Das deutlichste Zusammenwachsen der Kinder Gottes ist die Christengemeinde, die kleine um uns, in der wir stehen, und die große Christengemeinde rings in aller Welt.[32]
>
> Sagen wir es mit zwei modernen Begriffen, die das weite Gebiet dessen, was der Herrschaft Gottes unterworfen werden soll, bezeichnen: es geht um die sozialen und internationalen Aufgaben der Gottesherrschaft. Solange noch ein Armer hungert, während ich am gedeckten Tisch sitze, ist die Herrschaft Gottes gefährdet. Und solange noch die Mächtigen den Machtlosen ihren Willen aufzwingen und sie knebeln und Kriege gegen sie führen, ist Gottes Königsherrschaft da, wo ich mitverantwortlich bin, nicht verwirklicht.[33]

Siegmund-Schultze kann sich gewiss auf das Jesus-Wort berufen „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, dann wird euch das alles zufallen", Mt 6,33 (LUT). Richtet sich der Text an Einzelne oder an eine Gemeinde?

4.1.3 Diskussion

STEFAN GROTEFELD kennzeichnet Siegfried-Schultze als „Mann der Tat": „Das Bekenntnis zum Primat der Tat war eine Grundentscheidung im Leben Siegmund-Schultzes"[34]. Der Primat der Tat wendet sich dabei an den Einzelnen. Es „sollte sich die ökumenische Friedensarbeit nach seiner Meinung in erster Linie als Begegnung zwischen verschiedenen Menschen verschiedener Völker vollziehen."[35]

Die Ablehnung der Anwendung von Gewalt ist für Siegmund-Schultze im Gewissen des Einzelnen verankert. Stefan Grotefeld benutzt dafür den Begriff des kategorischen Pazifismus.[36] Beispielsweise berichtet Grotefeld von einer Grundsatzdiskussion im Internationalen Rat des Internationalen Versöhnungsbundes im Juni 1938. Dort ging es um die in dieser Situation gegebene Notwendigkeit zur Anwendung von Waffengewalt, eine Auffassung, die von dem Niederländer Hans Wirtz vorgetragen wurde. [37] Siegmund-Schultze – und andere – aber war „in Fragen, die sein Ge-

---

[32] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 436.
[33] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 437.
[34] GROTEFELD Ökumeniker S. 25; nach Dam ist Siegmund-Schultze ein „‚Handlungstheologe'", DAM Weltbund S. 30.
[35] GROTEFELD Ökumeniker S. 78, Nachweise dort.
[36] GROTEFELD Ökumeniker S. 83.
[37] GROTEFELD Ökumeniker S. 270 mit Nachweisen.

wissen unmittelbar betrafen, zu Kompromissen unter keinen Umständen bereit“ und genötigt, nur noch „Appelle an die Regierungen“[38] zu richten.

Nach Grotefeld geht der kategorische Pazifismus mit gesellschaftlich-politischer Wirkungslosigkeit einher. Siegmund-Schultze habe eine – so eine Bezeichnung Grotefelds – Zweistufenethik vertreten, nach der sich die Ebene der Gewissensentscheidung von der Ebene der gesellschaftlichen Wirksamkeit unterscheide. Für den Einzelnen ist sie „radikale oder Gewissens-Ethik, orientiert am Ideal der Liebe, und nach der anderen Seite hin“, der erhofften Auswirkung auf Gesellschaft und das Miteinander von Staaten, „als Kompromiss-Ethik, orientiert am Prinzip der Gerechtigkeit“[39]. Grotefeld hält fest, dass es durch diese „offene Zweistufenethik“[40] gelingt, die damalige Aufspaltung der Ethik in Personal- und Sozialethik zu überbrücken. Damit wehrt er der damaligen Auffassung von einer Eigengesetzlichkeit der Bereiche Politik und Wirtschaft. Zugleich wirft er ihr vor, dass sie „ständig zur Selbstauflösung“[41] tendieret, da sich beide Seiten nur dann aufeinander beziehen, wenn es einen Fortschritt im Bereich der Gewaltfreiheit im Gesellschaftlichen und Zwischenstaatlichen gibt; ist dieses nicht der Fall, nötigt der Zwang zu Kompromissen den Einzelnen dazu, in seiner Gewissensentscheidung u. U. auf ein Einwirken auf die Gesellschaft u. a. zu verzichten, oder aber die Gewissensentscheidung macht Kompromisse unmöglich.

Zugleich würde Siegmund-Schultze mit der radikalen Gewissensethik im Sinne der Eschatologie Vorletztes und Letztes nicht auseinanderhalten.

> Weil seine offene Zweistufenethik auf eine Aufhebung des Kompromisses im Radikalen zielte, liegt bei Siegmund-Schultze im Grunde genommen eine Verabsolutierung des Radikalen und damit auch eine Verabsolutierung des Letzten gegenüber dem Vorletzten vor. Ihm ging es um die Realisierung des Absoluten im Relativen, um eine schrittweise Verwandlung des Vorletzten in das Letzte. Damit hat er aber die Welthaftigkeit der Welt nicht bloß relativiert, sondern nicht wirklich ernst genommen.
> Die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem war für Siegmund-Schultzes Ethik, auch wenn er sie prinzipiell bejahte, letztlich kaum von Bedeutung. Und die offene Zweistufenethik stellte sich im Grund genommen ständig selbst in Frage, indem sie die Aufhebung der Kompromiss-Ethik in der Gewissens-Ethik intendierte.[42]

---

[38] GROTEFELD Ökumeniker S. 271 mit Nachweisen.
[39] GROTEFELD Ökumeniker S. 44.
[40] GROTEFELD Ökumeniker S. 45.
[41] GROTEFELD Ökumeniker S. 41.
[42] GROTEFELD Ökumeniker S. 414.

Zwischen Gewissensentscheidung und Auseinandersetzung mit dem Vorletzten in der Welt fehlt die christliche Gemeinde. Solange eine christliche Gemeinde, die es als eine Selbstverständlichkeit ansieht, der tötenden Gewalt abzusagen, nicht als eine eigene soziale, gesellschaftliche, geistliche und politische Größe wahrgenommen wird, kann dem Einzelnen nicht zu Unrecht vorgehalten werden, er müsse geradezu ein Heiliger sein, um die Feindesliebe in ihrem radikalen Sinn zu leben. Die Gewissensentscheidung bleibt dem Einzelnen unbenommen. Die christliche Gemeinde ist in diesem Verständnis der soziale Raum, in dem – neben vielem anderen – die Absage an die tötende Gewalt gelebt wird und die schon allein dadurch auf Gesellschaft, Politik und Kultur ausstrahlt. So wie in Israel über den Sexualverkehr unter Geschwistern gesagt werden konnte: „denn so tut man nicht in Israel", 2 Sam 13,12 (LUT), kann zur tötenden Gewalt gesagt werden: „das tut man nicht in der christlichen Gemeinde." Auf diese Weise wird in der christlichen Gemeinde, die so lebt, eine Gewohnheit geprägt, die zur Sitte wird.[43] Der Einzelne ist mit seiner Gewissensentscheidung weder allein und nur auf sich gestellt noch wird er damit zu einem Heiligen oder etwas Besonderem. Vielmehr kann er darauf verweisen, dass es in diesem Kreis der Geschwister Jesu normal ist, so zu leben.

Warum die Gemeinde als eigene Instanz bei Siegmund-Schultze fast vollständig ausgefallen ist, lässt sich nur vermuten. Einer der Gründe dürfte ein in der kaiserlichen Gesellschaft der Vorkriegszeit tief verankerte Paternalismus gewesen sein. Siegmund-Schultzes Weg in die Berliner Arbeiterviertel im Osten Berlins ist davon geprägt. Grotefeld stellt dar, dass Siegmund-Schultze die theologische Botschaft der Erniedrigung Gottes in Jesus Christus, gemäß Phil 2,5-11 und Jh 1,14, so verstand, dass die Reichen und Gebildeten aufgefordert sind, in die Armenviertel zu ziehen und das Leben der Menschen dort zu teilen.[44] Der Weg der Reichen und Gebildeten wird in Analogie zu Gott selbst gesehen. Dabei bleibt das Gefälle der Wohltätigkeit erhalten.[45] Die Überwindung des Klassenhasses dient der Gewinnung der Volksgemeinschaft.[46] Wie Natorp schwebt Siegmund-Schultze ein „Sozial-Einheitsstaat"[47] vor, paternalistisch geleitet von Menschen, die allein ihrem Gewissen verantwortlich sind – die also kein Wahlmandat haben – und damit „nicht vor Machtmissbrauch geschützt"[48] sind. Die Satzungen der Sozialen Arbeitsgemeinschaft seien in diesem Sinne ganz auf Friedrich Siegmund-Schultze zugeschnitten gewesen.[49]

---

[43] HELD Phänomonologie S. 92ff.
[44] GROTEFELD Ökumeniker S. 53f.
[45] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 168f/5499.
[46] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 170/5503.
[47] GROTEFELD Ökumeniker S. 69.
[48] GROTEFELD Ökumeniker S. 71f.
[49] GROTEFELD Ökumeniker S. 61.

Der Paternalismus macht sich theologisch bemerkbar. In dem Aufsatz „Christus und Krieg“ von 1950 begründet Siegmund-Schultze, warum die Feindesliebe für Christen unverzichtbar sei. Er spricht von der „absoluten Geltung“, von „unverbrüchlich“, von „müssen“, vom „Gotteswillen“, vom Ausschluss anderer Ansichten:

> Christen ... erkennen im Feind ihren Nächsten, den sie lieben müssen. Menschen, die das erfasst haben, sind noch stärker von der absoluten Geltung des Gotteswillens überzeugt als die Gesetzesanhänger.
> Sie haben in ihr Wesen und Erkennen ein innerliches Gesetz aufgenommen, das unverbrüchlich ist. Der Geist des Friedens, der von Christus ausgeht, schließt seinem Wesen nach die Gewalt aus.[50]

Hier ist von freier Souveränität wenig zu spüren. Der Prozess der Umwandlung eines Menschen in einen Menschen, der Jesus nachfolgt, ist nicht frei von Gesetzlichkeit:

> Wenn der Mensch die Überzeugung gewinnt, dass Gott, der Vater Jesu Christi, aller Menschen Vater ist, dann muss die absolute Forderung der Liebe Gültigkeit haben.[51]

Die Nähe Gottes in Jesus beschreibt Siegmund-Schulze als die „völlige Anerkennung der unerbittlichen Forderung Gottes“. Sie „ist das erste, was dem Menschen in der Nähe Gottes zugemutet wird.“[52]

Ein weiterer Grund mag das seit den Anfängen der Reformation bis 1918 durchgehend bestehende Staatskirchentum protestantischer Prägung in Deutschland gewesen sein. Siegmund-Schultze verließ die Vorzugsstelle am kaiserlichen Hof nicht aus dem Grund, weil er sich mit dem Staatskirchentum überworfen hätte, schließlich war Kaiser Wilhelm II. zugleich als preußischer König sein unmittelbarer Dienstvorgesetzter. Vielmehr beklagte sich Siegmund-Schultze über die Scheinwelt der „Potsdamer Damenverehrung“ am Hofe.[53] Zwischen dem einzelnen Christen und dem Staat gibt es bei Siegmund-Schultze keinen Hiatus, sondern eine ununterbrochene Kontinuität. Die christliche Gemeinde fügt sich in das Ganze einer angestrebten Volksgemeinschaft ein. Die Unterscheidung eines Reiches Gottes zwar in der Welt aber nicht von der Welt, vgl. Jh 18,36, wird unscharf. Die Ausbreitung des Reiches Gottes vollzieht sich nach dem Verständnis von Siegmund-Schultze allein in der direkten persönlichen Begegnung

---

[50] SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 223f.
[51] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 136/5428.
[52] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 138/5431.
[53] Friedrich Siegmund-Schultze an Dr. von Rhoden, 18.07.1911, in: Evangelisches Zentralarchiv in Berlin, EZA, 51/S 1 a; zitiert nach: LINDNER Facetten S. 8.

und durch sie.[54] Da er Staat und Gesellschaft als Einheit sah und im Staat die Personifikation einer komplexen Persönlichkeit, hielt er es für möglich, durch sich ausbreitende persönliche Begegnungen das Wirken des Reiches Gottes befördern zu können: Von der menschlichen Begegnung zum Zusammenwirken zwischen Klassen und Rassen – so noch 1946 – und schließlich der Staaten[55]. Begegnung und gemeinsamer Dienst für Menschen in Not ist demnach dasjenige, worin sich die Botschaft Jesu vom Anbruch des Reiches Gottes vollzieht. Hier sehe ich eine Nachwirkung des Konstantinismus.

Doch welche Gemeinde mit pazifistischer Prägung hätte Friedrich Siegmund-Schultze zur Verfügung gestanden, in der er den so geprägten Glauben hätte leben können? Er gründete mit befreundeten Pfarrern in Berlin einen Kreis der „Berliner Friedenspfarrer"[56] und hatte Kontakt zu dem Quäker Henry Hodgkin. Mit ihm gemeinsam legte er den Grund für die Entstehung des Internationalen Versöhnungsbundes. Er hatte unzählige Kontakte zur europäischen Christenheit – aber eine Gemeinde im Rahmen der verfassten Kirche, die der tötenden Gewalt als Teil ihres Bekenntnisses zu Jesus Christus abgesagt hätte, gab es nicht.

Der Pazifismus eines Siegmund-Schultzes, so stellt es sich mir nach den vorliegenden Quellen gegenwärtig dar, kommt ohne eine christliche Gemeinde aus. Die Gewissensentscheidung des Einzelnen, der durch Jesus in den Wirkungsbereich Gottes hineingeraten ist, lässt keine andere Wahl, als der „absolute[n] Forderung"[57] Gottes zur uneingeschränkten Feindesliebe Folge zu leisten.

Siegmund-Schultze vertritt damit eine Auffassung, die mindestens an folgenden Stellen defizitär ist:

- Stefan Grotefeld hat bereits die Tendenz zur Selbstaufhebung der Zweistufenethik Siegmund-Schultzes beschreiben. Die absolute Forderung an den Einzelnen erlaubt ihm keine Kompromisse im politischen Raum. Entweder wird die Forderung aufgegeben oder der Einzelne wird zum Außenseiter.

- Die Vertauschung von Letztem und Vorletztem hat schon Bonhoeffer kritisiert[58]. Grotefeld konstatiert bei Siegmund-Schultze – im Unterschied etwa zu Leonhard Ragaz – das völlige Fehlen einer Eschatologie.[59]

---

[54] GROTEFELD Ökumeniker S. 412 mit Nachweisen.
[55] GROTEFELD Ökumeniker S. 31, 54 mit Nachweisen.
[56] LIPP Friedenspfarrer S. 8f.
[57] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 137/5430.
[58] GROTEFELD Ökumeniker S. 414.
[59] GROTEFELD Ökumeniker S. 55.

Er war so sehr auf die menschliche Tat fixiert, dass er das Tun Gottes für den Menschen aus dem Blick zu verlieren drohte. So stand er in der Gefahr, zu viel oder alles vom menschlichen Tun zu erwarten.[60]

- Beides ist die Folge einer – und das ist das dritte Manko – fehlenden Ekklesiologie. In der Gemeinde vermischt sich Letztes und Vorletztes, ohne dass es eins wird. Die christliche Gemeinde lebt in der Hoffnung auf den kommenden Christus und die Gemeindeglieder bezeugen untereinander die Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth. Nur eine solche Gemeinde kann als christliche Gemeinde angesprochen werden, andernfalls ist sie noch auf dem Weg dahin oder sie ist im Begriff, sich davon zu entfernen. Wird in einer solchen Gemeinde die radikale Friedensbotschaft Jesu in Gemeinschaft gelebt, wirkt sich dies sogleich auf die Mitwelt aus.

Ein idealer Anknüpfungspunkt für eine Gemeindelehre könnte die Schenkordnung sein, die Siegmund-Schultze in paulinischen – und ihm zugeschriebenen – Briefen in Kol 2,13; Kol 3,13; Röm 8,32 und Phil 1,29 entdeckte. Gesellschaftlich verbindliche Beziehungsgefüge werden nicht zuletzt durch Geschenke gestiftet. Durch diese „Schenkordnung“[61] entsteht eine neue Gesellschaftsform mit einem eindeutigen Gefälle: Da nichts zurückverlangt wird – sodass nicht der Tauschhandel im Vordergrund steht – wird ein Prozess möglich, der die Transitivität freisetzt: Statt *do ut des* – wie du mir gibst, so gebe ich dir, gleich ob zwischen Gott und den Menschen oder zwischen Mensch und Mensch – wird ermöglicht: du gibst mir, damit ich anderen gebe: Wie du mir gegeben hast – gleich ob von Gott oder von Menschen – gebe ich *anderen.* Diese Transitivität erhebt den, der in den Augen anderer oder der eigenen kulturellen Prägung gemäß unter mir steht in den Stand, diese Gabe anderen weiterzugeben. Ein Umwandlungsprozess wird in Gang gesetzt, der Gemeinschaft sogar dort entstehen lässt, wo sie durch menschliches Versagen, Bosheit und Gewalt gefährdet oder zerstört worden ist.

Die Gründung und über 100-jährige Geschichte des Internationalen Versöhnungsbundes zeigen jedoch, dass diese Art des Pazifismus ohne irgendeine Art von Gemeinschaft nicht möglich ist. Sie ist keineswegs ohne Einfluss geblieben. Nur als ein Beispiel sei das Wirken des Mitgliedes des französischen Zweiges des Versöhnungsbundes André Trocmé genannt, der während des Zweiten Weltkrieges jüdische Flüchtlinge aus den Dörfern um Le Chambonsur-Lignon, Frankreich, in die Schweiz schleuste.[62] Siegmund-

---

[60] GROTEFELD Ökumeniker S. 418.
[61] SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung S. 5450/146.
[62] KNEUBÜHLER, PIERRE: *Henri Roser. L'Enjeu d'une Terre Nouvelle*. Paris 1992, S. 149, 158. Eingesehen unter Google books.

Schultze wirkte zur selben Zeit in der Schweiz und baute – als Mann der Tat – ein Hilfswerk für Flüchtlinge auf.

4.2 HERMANN HOFFMANN 1878-1972

Hermann Hoffmann, geboren am 14. Juli 1878 in Glogau, studierte katholische Theologie, klassische Philologie und Geschichte in Breslau. 1902 wurde er zum Priester geweiht. Im Ersten Weltkrieg war er Militärpfarrer. Er begründete den katholischen Jugendbund Quickborn mit. Max Josef Metzger und Hermann Hoffmann waren die ersten katholischen Mitglieder des Internationalen Versöhnungsbundes. Beide nahmen an der internationalen Konferenz des Versöhnungsbundes 1923 in Nyborg, Dänemark teil[63]. Seitdem arbeitete Hoffmann intensiv mit Friedrich Siegmund-Schultze, dem deutschen Gründer des Versöhnungsbundes, zusammen.[64] Hoffmann nahm an den Weltkirchenkonferenzen 1925 in Stockholm und 1927 in Lausanne teil. Er setzte sich u. a. für die deutsch-polnische Versöhnung ein. Bis 1927 war er Gymnasialprofessor in Breslau. Hier wurde er der „Nestor" der schlesischen Kirchenhistoriker. Von 1948 an lebte er in Leipzig und starb am 13. Januar 1972.[65]

Sein Buch *Die Kirche und der Friede* konnte nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 noch in Wien[66] erscheinen, in Berlin schon nicht mehr. Bei der Einverleibung Österreichs im März 1938 wurden die Verleger seines Buches inhaftiert.[67]

4.2.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Im Alten Testament sieht Hoffmann ein Buch, „das uns die gottgewollte Entwicklung der Menschheit zum Frieden hin zeigt" (26/2781[68]).

Die Liebe zur Menschheit verträgt sich mit der Liebe zu Heimat und Vaterland:

---

[63] BRITTAIN Rebell-Passion S. 32.

[64] HOFFMANN, HERRMANN (1960): *Ein Bekenntnis zu Siegmund-Schultze. Als ehemaliger Feldgeistlicher im Versöhnungsbund.* In: Versöhnung und Friede (Friedrich Siegmund-Schultze zum 75. Geburtstag am 14. Juni 1960) 13/14, S. 20-22. Zitiert nach Abdruck in: NAUERTH Wege S. 22-24, 22f.

[65] Nach: Handbibliothek S. 9024.

[66] Im Buch werden Berlin und Leipzig 1933 angegeben, Handbibliothek S. 37; Hoffmann selbst nennt Wien als Veröffentlichungsort, Handbibliothek 9022.

[67] Handbibliothek S, 9023; aus: HOFFMANN, HERMANN: *Im Dienste des Friedens. Lebenserinnerungen eines katholischen Europäers*, Stuttgart, Aalen 1970, S. 218.

[68] Ohne weitere Angaben beziehen sich in diesem Kapitel die Zahlen auf die Seite der Buchausgabe/Bildschirmseite der digitalen Ausgabe von HOFFMANN Kirche.

> die Liebe zu Volk und Vaterland darf ihren Platz haben im Herzen seiner Jünger, in der Ordnung der christlichen Tugenden, sie steht zwischen der engeren Liebe zu Familie, Sippe und Heimat und der weiteren Liebe zur Menschheit. (129/2894) …
> Aber diese Liebe zum eigenen Volk muss nicht als Kern den Hass und die Verkleinerungssucht gegenüber anderen Völkern haben. (129/2894)

Dies ist für Hoffmann möglich, weil der bestimmende Rahmen nicht durch das eigene Volk, sondern durch Gott gegeben ist:

> *Wer nicht Gott hat, muss Götter haben*. … Unsere Ideale und unsere Ideen sind unsere Götter geworden, unsere Gedanken darüber, wie Leben, Gesellschaft, Volk und Völker erneuert werden sollen, unsere Begriffe von Rasse, Volk, Staat, Menschheit. (130/2895, Hervorhebungen i. O.) …
> Sie können alle Götter werden, und zwar harte Götter, wie Baal und Moloch, die unbarmherzig Menschenopfer forderten. Nein: *„Ich bin der Herr dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir."* (131/2896, Hervorhebungen i. O.)

Das erste Gebot steht gegen Menschenopfer und bestimmt gleichzeitig den Rahmen, innerhalb dessen von Menschheit, Volk und Vaterland die Rede sein kann.

> *Wir können und dürfen den Gottesbegriff nicht verengen nach Nation, Rasse, Landeskirche.* (96/2858, Hervorhebungen i. O.)

Die unbedingte Hoheit Gottes, „Gottes Majestät" (96/2859), hat zur Folge, dass wir über uns selbst nicht die absolute Verfügungsgewalt besitzen:

> Wir dürfen aber auch über uns nicht verfügen, sondern müssen Gott die unbedingte Verfügung über uns, unsern Leib und unsere Seele, unser Tun und unser Lassen, unser Denken und unser Wollen überlassen. (96/2858)

Das schließt aus, den eigenen Körper, das eigene Leben als Opfer dem Staat hinzugeben.
Außerdem wird die Menschheit durch Krieg verleugnet:

> Der Krieg suspensiert die Souveränität Gottes, er verkennt die Bruderschaft der Menschheit, er missachtet Seele und Leben des Menschen, das Reich Gottes spielt für ihn keine Rolle, an seinen Früchten, unter denen heute noch die Welt leidet, erkennt man ihn. *Unser Ja zu Christus zwingt uns zum Nein gegen den Krieg.* (98/2860, Hervorhebungen i. O.)

Zur Begründung verweist Hoffmann auf Mt 25,40:

> Was ihr dem geringsten dieser meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan? *Im Bruder Mensch zerschießt, zerfetzt, verstümmelt, vergiftet, ermordet der Krieg unsern heiligen Bruder Christus.* (98/2860, Hervorhebungen i. O.)

Die Identifikation des Menschheitsrichters in Mt 25,32-46 mit Christus und die zweifache Selbst-Ineinssetzung dieses Richters mit dem Geringsten (Mt 25,40.45) führt bei Hoffmann zur Identifikation Christi mit jedem im Krieg verletzten und getöteten Menschen. Christus personifiziert die unter dem Krieg leidende Menschheit.

Hoffmann erinnert an das Gebot der Feindesliebe aus Mt 5,44 (176/2951). Dieses Gebot gilt für „alle, die Kinder Gottes sein wollen." (176/2951):

> Das ist nicht etwa bloß ein Rat, das ist ein streng verpflichtendes Gebot für alle, die Kinder Gottes sein wollen. Uns soll das Gebot heilig sein und wir wollen vollen Ernst machen mit seiner Erfüllung. Wir entsagen allen Gedanken und Plänen des Hasses und der Rache; wir sinnen nicht auf Wiedervergeltung. Wir begnügen uns mit jener Rache, die St. Paulus die himmlische Rache nennt, dass wir unsere Feinde lieben und für sie beten.*Wir wollen nicht Feinde vernichten, sondern Feinde versöhnen, nicht Völker entzweien, sondern Völker verbrüdern, nicht den Frieden stören, sondern Frieden stiften,* indem wir nach der Weisung des Fürstenapostels mit dem Glauben die Tugend verbinden, mit der Geduld Gottseligkeit, mit der Gottseligkeit Bruderliebe, mit der Bruderliebe die Menschenliebe, mit der Menschenliebe die Feindesliebe (2 Petr. 1,7).
> (175f/2951, Hervorhebungen i. O.)

Hoffmann erinnert daran, dass die Jünger Jesu als solche daran erkannt werden, „dass wir einander lieben, wie er uns geliebt hat" (97/2859), und fragt:

> kann dann der Handgranatenwerfer, der Gasbombenwerfer hoffen, von Jesus als sein Jünger anerkannt zu werden? (97/2859)

Das Vaterunser und die für Katholiken geläufige Rede vom „geheimnisvollen Leib Christi" (97/2859) werden von Hoffmann angeführt, um die den Krieg ablehnende Haltung des Christen zu verdeutlichen:

> Wenn wir beten: Zu uns komme Dein Reich! können wir zweifeln, dass der Krieg Gottes Reich zerstört, dass er ihm im Wege ist, dass er sein Kommen verhindert?

> Vom geheimnisvollen Leib Christi redet Paulus geheimnisvoll: Christus das Haupt, wir die Glieder. Die *ganze* Menschheit berufen [sic mE], diesem geheimnisvollen Leibe einverleibt und eingegliedert zu werden. Zittern wir nicht, wenn wir bedenken, wie der Krieg den Leib Christi zerfleischt? (97/2859, Hervorhebung i. O.)

4.2.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Hoffmann versteht das sogenannte Hohepriesterliche Gebet Jh 17,21-23 als Verkündigung eines „*Einheitszieles*" (42/2797, Hervorhebung i. O.). Auch den Epheserbrief liest er in diesem Sinne. Es entsteht geradezu „Gewissensnötigung, wenn hier so eindeutig, so zwingend Einheitsgesinnung und Einheitsarbeit als Ziel aufgestellt und gefordert wird." (43/2797)

Kirche und Menschheit werden damit zumindest als geschichtliches Ziel in eins gesehen. Das entspricht dem Geist des Konstantinismus, nach dem der Horizont der Welt mit dem der Kirche tendenziell in einen überzugehen hat. Es ist „des Heilands Plan, die ganze Menschheit eins zu machen untereinander und eins zu machen in Gott!" (42/2797)

Die Kirche ist nötig als ein Ort der Solidarität:

> Wir brauchen die Kirche als Ort, wo wir in der Solidarität unserer Sünden vor Gott zusammen kommen in letzter Verbundenheit, nicht um Gegensätze zu verschleiern, sonder um würdig zu werden, sie in menschen- und christenwürdigem Kampfe auszutragen. (130/2895)

Sie verkündigt der Welt das Königtum Christi. Das eröffnet den Ausblick auf die Menschheit:

> Wenn die Kirche gerade jetzt das *Königtum Christi* der Menschheit neu verkündet, dann will sie damit gerade in der jetzigen Zeit zum Ausdruck bringen, dass Christus über der gesamten Kirche und über dem gesamten Staate steht, dass Christus Herr der Kirche und Herr der Staaten ist, Herr der Menschen und Herr der menschlichen Gemeinschaften. (125/2889)

Auf dem Weg dahin ist es Aufgabe der Kirche, Friedenskirche zu werden. Er fasst aus der Friedensenzyklika Benedikts XV. zusammen:

> *Die Völkerkirche muss eine Friedenskirche sein, ihre Erziehung muss eine Erziehung zum Frieden sein.*[69] (135/2901, Hervorhebungen i. O.)

Die Kirche übernimmt unverzichtbare Aufgaben auf dem Weg zum Menschheitsfrieden, wie es der Untertitel des Werkes von Hoffmann sagt: *Von der Friedenskirche zur Friedenswelt*. Friedenserziehung leistet die Kirche besonders durch Liturgie, Gebet und Lehre:

> Und mögen noch so oft Kinder der Friedenskirche sich gegen ihren Friedensgeist versündigt haben, die Kirche als Ganzes, als Mutter aller Lebendigen, ist ihrem Friedensberuf nie untreu geworden. Sie kann nicht anders, als eifrig bestrebt sein, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu wahren (Eph. 4,3). Die Kirche erzieht zum Frieden durch ihre Liturgie, ihren Gottesdienst, ihr Gebetsleben, ihre lehrende Tätigkeit. (136/2901)

Als auf dem Weg dahin verweist er auf den „Kellogpakt der Kirchen“[70], der von nicht katholischen Kirchen in Schweden geschlossen wurde (120/2884), und auf Beschlüsse der Lambethkonferenz 1930:

> Die Konferenz ist der Auffassung, daß in Staaten, die sich zur friedlichen Schlichtung internationaler Streitigkeiten verpflichtet haben, die aber dennoch, ohne die Streitfrage vorher einem Schiedsgericht unterbreitet zu haben, zur kriegerischen Entscheidung greifen, *die christlichen Kirchen die Unterstützung dieses Krieges verweigern sollten.* (121/2884, Hervorhebungen i. O.)

Auf dem Weg zur „Friedenswelt“ bedarf es noch Menschen, die sich die Sache des Friedens zu ihrer besonderen Aufgabe machen:

> Noch braucht die Sache des Friedens Vorkämpfer in der katholischen Kirche. Wir brauchen ein besonderes Priestertum, um die Sache Gottes unter den Menschen zu vertreten. Wir brauchen ein wohl geordnetes Heer von Friedenskämpfern in der katholischen Kirche selber, um die Sache des Friedens im Sinne der Päpste zu vertreten. (143/2909)

---

[69] Es fehlt der Beleg; gemeint ist wohl die Enzyklika *Pacem, Dei munus pulcherrimum* vom 23. Mai 1920.

[70] Der Briand-Kellogpakt, kurz „Kellogpakt“ genannt, ist der nach dem Außenminister der Vereinigten Staaten FRANK B. KELLOGG und seinem französischen Kollegen ARISTIDE BRIAND benannte völkerrechtlich bindende Vertrag vom 27. August 1928 zur Ächtung des Krieges. Der „Kellogpakt der Kirchen“ konnte von mir bislang nicht identifiziert werden.

Neben der Gemeinde und ihrer friedensbedeutsamen Wirksamkeit durch Liturgie, Gebet und Lehre (136/2901) bilden im katholischen Geist stehende Friedenskämpfer die soziale Basis. Sie wirken Frieden, und zwar in einer hohen Verbindlichkeit, die sicher nicht zufällig auf die Verbindlichkeit verweist, die in Armeen geübt wird.

4.2.3 Diskussion

Das Friedenswirken scheint sich nach Hoffmann um Christus als Mittelpunkt in mehreren konzentrischen Kreisen zu vollziehen: Um Christus formieren sich die Vorkämpfer des Friedens, die die päpstlich formulierte Friedensbotschaft im Alltag und zwischen den Völkern leben. Im ersten Teil seines Buches zeichnet von daher Hoffmann die Botschaft der Päpste nach und legt dar, dass ihre Friedensbotschaft ein durchgehender Zug ihrer Lehre ist.

Ein zweiter Kreis ist die katholische Kirche mit dem Papst und ihren gemeindlichen Aktivitäten in Liturgie, Gebet und Lehre. Ein dritter ist die Völkerwelt und Menschheit. Diese wird aber jetzt schon in Christus repräsentiert, der sich mit dem Geringsten der Menschenwelt in eins setzt und in dem die Menschheit mit Gott vereint sein wird.

Auf welche Weise die Menschen in den verschiedenen Kreisen miteinander kooperieren, sich ergänzen und einschränken, auf Krisen reagieren und sich im Kriegsfall bewähren oder versagen, das wird nicht ausgeführt. Allein das Recht auf Kriegsdienstverweigerung wird eingeklagt. Es ist eine christlich legitime Haltung, sodass es eines Tages heißen wird, „*er ist gegen den Krieg, denn er ist katholisch, er ist für den Frieden, denn er hört auf den Papst*." (144/2910, Hervorhebungen i. O.)

Die im Konstantinismus bestehende tendenzielle Einheit von Christenheit und Menschenwelt wird von Hoffmann durch diese dreifache Gliederung aufgebrochen und erweitert. Mit der Schar der Friedensvorkämpfer gemäß päpstlicher Friedenslehre ist damit eine soziale Größe benannt, die sowohl der Realität des von Christus gegebenen Friedens als auch dem Alltag von Gemeinde und Welt gerecht wird. Hier wäre es interessant gewesen, mehr über die besondere Aufgabe dieser Friedensvorkämpfer zu erfahren. Hingegen ist zu berücksichtigen, dass Hoffmann dieses Buch am Vorabend der nationalsozialistischen Gewalterhebung veröffentlichte. Der Ansatz, durch ein Heer von Friedenskämpfern für den Frieden zu wirken, hatte gerade erst das Licht der Welt erblickt und schon in seinen ersten Tagen wurde er von einer Welle von Gewalt erdrückt. Nicht auszuschließen ist, dass Hoffmann durch Gandhis Armee der Gewaltfreien inspiriert worden ist, den Shanti Sena. Unabhängig davon ist damit ein Ansatz gegeben, der weiterhin wichtig, wenn nicht notwendig ist, wenn es darum geht, die Friedensbotschaft Jesu in Kirche und Gesellschaft zu leben.

Hoffmann vergleicht die Friedenskämpfer mit der Priesterschaft und entspricht damit katholischer Überzeugung der Zwei-Wege-Ethik. Genauso wie die Priester die evangelischen Räte leben (Armut, Keuschheit, Gehorsam), so soll die Priesterschaft der Friedenskämpfer die Friedensbotschaft Jesu (Gewaltfreiheit, Feindesliebe, Menschheitsliebe) leben. Die Frage ist, ob Hoffmann die Gründung eines neuen Ordens vorgeschwebt hat. Sein Mitwirken in der ökumenischen Bewegung in Zusammenarbeit mit Siegmund-Schultze macht das eher unwahrscheinlich, ist darum aber auch nicht auszuschließen. Hier gibt es weiteren Forschungsbedarf.

4.3 KASPAR MAYR 1891-1963 – MIT ANHANG ZU MICHAEL MAYR

Kaspar Mayr (23. September 1891 – 28. Dezember 1963) wuchs mit neun Geschwistern in Oberbayern in seinem Geburtsort Petting am Wagingersee auf. 1913 trat er im Herbst in das Münchner Priesterseminar Georgium ein und studierte Theologie bis zu seiner Einberufung 1915. Ostern 1917 hörte er vom katholischen Militärpfarrer Max Josef Metzger, 1887-1944, und seiner Haltung, die die „Nüchternheitsbewegung … ‚mit der sozialen Frage und der Friedenslehre'"[71] verband. Mayr nahm Kontakt zu ihm auf. Er wurde Offizier und geriet im September 1918 in französische Gefangenschaft. Er bekam Zweifel, ob er für das Priesteramt geeignet sei, weil seine Hände blutbefleckt waren.[72] Mayr wurde aufgrund dessen nicht Priester, sondern widmete sich als Laie der Friedensarbeit, u. a. engagierte er sich in der Esparanto-Bewegung. Von 1921 bis Mitte 1925 war er Generalsekretär der Internationalen katholischen Liga, von 1925 bis 1934 Mitarbeiter des Internationalen Versöhnungsbundes. Seine Schwerpunkte waren die deutsch-polnische Versöhnung (*Ist die Verständigung zwischen Polen und Deutschland unmöglich?,* Wien 1931; Schriftleiter der Deutsch-Polnischen Korrespondenz) und Aufbau der Friedensarbeit im katholischen Raum. Er war Mitbegründer des österreichischen Zweigs des Internationalen Versöhnungsbundes. Von 1934–1937 leitete er den Wiener Seelsorge-Verlag. Bis zur Einverleibung Österreichs durch die Nationalsozialisten im März 1938 war er einer der Wortführer der Katholischen Aktion. Nach 1945 nahm er die 1934 unterbrochene Arbeit nebenberuflich wieder auf, insbesondere seit 1949 durch die Herausgeber der Werkblätter „Der Christ in der Welt", in denen die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg diskutiert und der Versuch unternommen wurde, eine Friedenslehre zu entwickeln.[73]

---

[71] MAYR, NORBERT Liebe S. 28 mit einem Zitat aus einem Brief von Kaspar Mayr.
[72] MAYR, NORBERT Liebe S. 29.
[73] Biografische Skizze Nach: NORBERT MAYR, Liebe; Handbibliothek S. 9045.

Im Nachruf auf Kaspar Mayr schildert RUDI DAUR die Persönlichkeit Mayrs mithilfe folgender Begebenheit:

> Als gegen Ende des zweiten Weltkrieges die Russen in Wien eindrangen und die Bürger ängstlich ihre Türen verrammelten, sich in ihren Kellern verbergend, hat Kaspar Mayr sein Haus weit geöffnet, die fremden Soldaten, Söhne des Landes, in dem sein eigener Sohn getötet worden war, freundlich empfangen und zu sich eingeladen. Sie fanden dort eine Insel des Friedens, eine Heimat, in die sie andere mitbrachten und in der niemand ein Leid geschah.[74]

4.3.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Mayr führt in seinem Buch *Der andere Weg. Dokumente und Materialien zur europäisch-christlichen Friedenspolitik*, Nürnberg [1957], Berlin 2004, den Nachweis, dass die gewaltfreie Haltung während aller Jahrhunderte in der Kirchengeschichte präsent gewesen und nicht etwa „nur von einigen Sekten vertreten worden" (86/3671[75]) sei. Er belegt dies mit einer Fülle von Dokumenten. Diese erschließt er leider nicht quellenkritisch, allerdings übersetzt er alle ins Deutsche. Dadurch wirkt das Werk vor allem als Lesebuch zur Anregung für weitere Studien.

Mayrs Ziel ist es, die friedensethische Engführung der Lehrmeinung über den Krieg hinter sich zu lassen. Diese kennzeichnet er folgendermaßen:

> „Die Kirche hat hinsichtlich des Verhaltens des einzelnen Christen zum Kriege keine dogmatisch verbindliche Lehre aufgestellt, noch weniger nimmt sie dem Einzelnen je die Gewissensentscheidung im Fall eines konkreten Krieges ab ... Wir befinden uns demnach in all diesen Auseinandersetzungen im Raum der freien Gewissensentscheidung".[76]

Durch Hinweise auf die Geschichte der Friedensarbeit will Mayr die Christen aufrütteln: Ohne Wenn und Aber soll allen Christen die Teilnahme an jeglichem Krieg untersagt sein. Er beginnt mit Hinweisen auf das Neue Testament und endet mit dem Hinweis auf die aktuelle Bedrohung durch Atomwaffen. Sein Wirken ist ein Aufruf zur:

---

[74] Handbibliothek S. 9043.
[75] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von MAYR Weg.
[76] MAYR, NORBERT Liebe, S. 404, Nachweis: Christ in der Welt (CiW), 5. Jahrgang, Nr. 1, S. 9. Diese wie alle weiteren Zitate aus CiW im Original kursiv.

> Wiederherstellung der christlichen Einheit, wenn schon nicht in einer einzigen Weltkirche, so doch in einer christlichen Weltfront zur Sicherung des Friedens. (98/3694)

Konsequenterweise hat Mayr bereits 1950 gefordert, „„endlich an den Fakultäten Vorlesungen über die christliche Friedenslehre einzuführen“.[77].

Mayr setzt große Hoffnungen darein, dass im Atomzeitalter die Menschheits-Familie zum ersten Mal im Begriff ist, eine Realität zu werden:

> Zum ersten Male seit Jahrhunderttausenden geht die Menschheit bewußt der Welteinheit entgegen; es vollzieht sich eine geistige Revolution von noch nie dagewesenen Ausmaßen und Folgen: Die Menschen werden sich der Tatsache bewußt, daß sie alle, ohne Unterschied der Rasse, Sprache, Religion, der wirtschaftlichen und politischen Lebensformen im Letzten eine einzige unteilbare Familie bilden. (11/3556)

Mayr strebt an, eine

> geschlossene Front in dem Kampfe um den Frieden unter allen Christen des Erdkreises herzustellen. Nur dann wäre die Christenheit in der Lage, den Mächtigen dieser Erde klar und eindeutig im Namen Gottes und im Auftrage des gekreuzigten Friedensfürsten zu sagen, daß die Kirchen – was immer ihre Haltung in der Vergangenheit war – im Atomzeitalter unter keinen Umständen bereit sind, an irgendwelchem Kriege direkt oder indirekt teilzunehmen. Pflicht der Regierungen sei es, ihre Differenzen künftig auf gewaltlosem Wege zu regeln: jeder Krieg habe mit dem absoluten und unbedingten Widerstand der ganzen Christenheit zu rechnen. (316/4083f)

Ob der Widerstand auch zu einem Generalstreik der Christenheit führen könnte, bleibt offen. Mayr möchte auf den Einzelnen einwirken und setzt sich mit dem Widerstand dagegen auseinander, die Weisungen der Bergpredigt für die politische Welt gelten zu lassen. Mayr widerspricht mit einem Zitat von Papst BENEDIKT XV.:

> „... denn das Evangelische Gebot von der Liebe unter den Einzelwesen ist keineswegs verschieden von jenem, das unter Staaten und Völkern zu gelten hat; sind sie doch letzten Endes nichts anderes als die Zusammenfassung eben der Einzelwesen“. Pacem Dei munus (139/3764)

---

[77] MAYR, NORBERT Liebe S. 405; Nachweis: CiW Jg. I, Nr. 4, S. 88.

Er vertritt dabei die Auffassung von PIUS XI, nach der

> für die Staaten die gleichen Moralforderungen gelten wie für die Einzelnen. (243/3949)

Da ein Staat nichts anderes ist als ein Zusammenschluss von Einzelnen, kann das, was für Einzelne gilt, nicht ungültig werden, wenn sie sich zu einem Staat zusammentun. An den Einzelnen ergeht vor allem der Ruf zur Umkehr, denn umkehren kann immer nur der einzelne Mensch. Darin sieht Mayr die wichtigste Aufgabe der Friedensarbeit:

> die schwerste Aufgabe ist und bleibt die große Wende im Menschen (26/3576).

Diese Umkehr besteht für Mayr darin, „mit dem Kriegssdenken, mit dem Gewaltglauben", mit Rassismus und Nationalismus zu brechen (26/3576). (Der Begriff „Gewaltglauben" wird weiter unten diskutiert.)

Mayr spricht von der „Vollkommenheit Jesu" (242/3946), die Gewaltlosigkeit zur Folge hat. Diese weiß sich aber durchaus, Unrecht gegenüber zu wehren – mit ihren Mitteln:

> Gewaltlosigkeit im Sinne der Vollkommenheit Jesu ist also nicht Wehrlosigkeit, ist nicht Flucht vor dem Bösen, nicht Kapitulation vor dem Unrecht. Der geläuterte Jünger Christi, der mit dem Herrn hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, kann niemals ein Unrecht, welcher Art es auch sei, bewußt hinnehmen. Er wird sich mit ganzer Kraft dagegenstellen, allerdings mit dem ihm eigenen, seinsgemäßen Mitteln der Gewaltlosigkeit. (242/3946)

Mayr erinnert an das Wirken Gandhis und referiert die Bedeutung von Satyagraha (bes. 256/3975-260/3983). Ihm geht es nicht darum, Gandhi „sklavisch" (260/3983) nachzuahmen:

> Es gibt überhaupt keine für alle Fälle unfehlbar gültigen Methoden. Sie müssen vielfältig sein wie das Leben selbst und jeweils aus der Lage herauswachsen, in der sie angewendet werden sollen. Die wirksamste Form wird immer der zivile Ungehorsam gegen den Gewalttäter, gegen den Usurpator sein. Das Ziel bleibt, den Gegner im Innersten zu überzeugen, daß er im Unrecht ist und Unrecht tut. (260/3983)

Mayr nennt Beispiele gewaltfreien Kampfes von Gehorsamsverweigerung bis hin zum „Streik ohne Gewaltanwendung" (260/3983).

Wie anfällig eine Christenheit trotz zweier Weltkriege für den Militarismus ist, zeigt sich für Mayr am Koreakrieg, den der Weltkirchenrat als „›Polizeiaktion gegen Korea‹ ohne Einschränkung gebilligt hat.“ (278/4017).

> Die Koreakrise von 1948, von der die politischen und militärischen Hintergründe nie ganz aufgeklärt werden konnten, wird Anlaß zum endgültigen Rückfall. (268/3996)

Die Notwendigkeit, von der Christenheit und den Kirchen zu fordern, dass sie sich eindeutig gegen den Krieg erklären, leitet Mayr aus der Geschichte ab:

> Wenn Lloyd George einmal im englischen Parlament erklärt hat, der erste Weltkrieg wäre nicht ausgebrochen, wenn die christlichen Kirchen aller Staaten einhellig die Teilnahme abgelehnt hätten, so gilt dies noch mehr vom zweiten Weltkrieg, der unter wesentlich anderen Umständen geradezu frevelhaft entfesselt wurde. Hätten die christlichen Kirchen, vor allem die der Zentralmächte, einhellig und mit unzweideutiger Klarheit von vornherein ihre Nichtteilnahme erklärt, hätte es vielleicht Kirchenverfolgungen gegeben, aber kaum einen Krieg. (269/3999f)

Dabei taucht die Frage auf,

> inwieweit können wir Christen die Befreiung von einer Verfolgung durch ausdrückliche oder stillschweigende Duldung unmoralischer staatlicher Maßnahmen erkaufen? (269f/4000)

Das Recht auf Widerstand ist für Mayr keine Frage,

> denn der Einzelne ist früher als der Staat und es gehört zweifelsohne zu den unabdingbaren Pflichten des Staates, die Integrität der Persönlichkeit und die Freiheit des Denkens und der Gewissensentscheidung zu schützen, sonst wird der Tyrannei und Willkür geradezu ein Freibrief ausgestellt; der Mensch wird seiner Menschenwürde entkleidet, zum Herdenvieh herabgewürdigt und das Göttliche in ihm zerstört. (271f/4004)

Mayr widerstreitet allerdings der Auffassung, das Recht auf Widerstand beziehe sich allein auf die Rechte, die unmittelbar mit der Kirche zu tun haben:

> Unhaltbar wäre unseres Erachtens die Annahme mancher Moralisten, wonach das Recht auf Widerstand nur dann Geltung hätte, wenn die „Rechte der Kirche“ in Frage

> stehen. Eine solche Einengung wäre Verrat an den Grundrechten des Menschen, die das Christentum nicht aufgehoben, sondern erst recht gesichert hat. (272/4005)

Die Haltung der Gewaltfreiheit ist in Gott selbst verankert:

> Zutiefst gründet die christliche Gewaltlosigkeit im Opfer der Erlösung, ausgedrückt in der doppelten Hingabe: der Vater gibt seinen eingeborenen Sohn dahin, „damit alle das ewige Leben haben"; der Sohn opfert sein Blut „für die Erlösung der Vielen ..." und der Mensch, der an der Seite des erlösenden Gottes steht, sollte nicht bereit sein, lieber sein Leben zu opfern als das Leben der Brüder zu nehmen? Weiß er doch, daß in jedem Menschen, auch in dem zutiefst gefallenen, noch ein Göttliches lebt, gleichsam ein gefangener Gott, der auf die Erlösung wartet. Dieses Göttliche in ihm zu suchen, zu wecken durch den gewaltlosen Angriff ... ist das nicht höchste Erfüllung des göttlichen Auftrages? Christliche Politik im erhabensten Sinn? (243/3948)

Es gilt, im Feind den „gefangene[n] Gott, der auf Erlösung wartet" (243/3948) zu entdecken.

Deshalb sieht ein von der Gewaltlosigkeit geprägter Mensch, Menschen anders:

> „Das innere Auge […] sieht die Schuld und Mitschuld auf der (eigenen) Seite, wie schuldig immer auch die andere Seite … geworden ist. Der kämpferische Komplex löst sich auf. Aus der ‚Front' der Gegner (wird) eine Schar irrender, von Dämonen und Sünden gequälter Menschen. Die anderen mögen hassen und kämpfen: wir können ihren Hass nur durch die Liebe, das Opfer besiegen".[78]

Im Neuen Testament findet Mayr die gewaltlose Haltung vor allem im Wort „apathia": „Am meisten verwandt ist vielleicht das selbst wieder mehrdeutig gebrauchte Wort ‚apathia'." (235/3933). (Dies wird weiter unten diskutiert.) Mayr beruft sich dabei keineswegs allein auf die Bergpredigt.

> Die Wesenselemente der gewaltlosen Haltung finden wir aber nicht nur in der Bergpredigt, sondern auch bei Paulus und in der Apokalypse. Die dort grundgelegte „Versöhnungs- und Leidenstheologie" ist vor allem von den Mystikern des Mittelalters entwickelt und volkstümlich ausgewertet worden, während die „Scholastik" im wesentlichen ein gelehrtes Anliegen der „Hohen Schulen" blieb. Die Erlösung der Welt aus der Macht des Bösen und die

[78] MAYR, NORBERT Liebe S. 200 (i. O. kursiv); Nachweis: Mappe 26, Nr. 2, S. 4.

> Durchgottung des Kosmos auf die endgültige Verklärung hin blieben grundlegende Gegebenheiten des christlichen Weltbildes, besonders auch in der Ostkirche. (235/3933)

Damit ist ein Stichwort gefallen, das den Kerngedanken der Friedenstheologie Mayrs kennzeichnet: Die Durchgottung des Kosmos. Bezogen auf den Menschen, wird erneut ostkirchliche Theologie angeführt, Mayr spricht von der *Theosis*:

> Die griechischen Väter gehen noch einen Schritt weiter und sprechen von Vergottung, „Theosis", des Menschen und bauen darauf eine ganze Theologie auf. ‚Der Logos ist Mensch geworden, damit die Menschen Götter wurden!' ... Die Väter sprechen nicht nur theoretisch von dieser Theosis, sie betrachten sie vielmehr als Wirklichkeit, wie ja auch der ‚neue Mensch' des Hl. Paulus eine Realität ist. ... So wird der neue Mensch innerlich mit göttlicher Kraft und dem Feuer der Liebe erfüllt".[79]

Einer der Einwände gegen die Haltung der Gewaltfreiheit – Mayr bevorzugt den Begriff Gewaltlosigkeit – lautet, dass der Mensch dazu nicht in der Lage sei. Mayr setzt sich mit diesem anthropologischen Pessimismus theologisch auseinander. Die Fähigkeit zur Gewaltlosigkeit sei dem Menschen natürlich von Gott gegeben. Als Beleg dafür dient ihm die weit verbreitete Wahrung des Gastrechts:

> Die Tatsache, daß bei den meisten Völkern das Gastrecht tief verwurzelt ist, wonach der unbewaffnete Fremde Recht und Schutz genießt, weist eher auf ein ursprüngliches Wissen um das menschliche Brudertum hin. (236/3934f)

Diese natürliche Gabe wird von Christus ins Übernatürliche[80] erhoben:

> Christus hat diese natürliche Fähigkeit des Menschen geadelt, zu einer übernatürlichen Tugend erhoben und als Mittel der Miterlösung hineingerückt in das Zentrum des künftigen Ablaufes der Weltpolitik. (237/3938)

---

[79] MAYR, NORBERT Liebe S. 379f; Nachweis: CiW Jg. 10, Nr. 6, S. 162.
[80] Dies ist ein für Mayr offenbar geläufiger Ausdruck für göttliches Einwirken bzw. göttliche Wirkungswelt.

Durch Christus erlebte die junge Kirche ein

> überwältigendes Neuheitserlebnis ...: der eine Gott ist Vater aller Menschen; im fleischgewordenen Christus sind alle Brüder (60/3626)

Dabei taucht die Frage auf, warum Mayr gerade an dieser Stelle die Schwestern und Mütter – vgl. Mk 3,35 parr – vergessen hat.

Jesus ruft die neue Welt Gottes aus. Sie ist ohne Umkehr nicht zu haben. Das ist

> die geistige Gesinnungsänderung, die „metanoeia", die Läuterung der Seele von den engen Bindungen an Macht und Besitz, die Reinigung von den allzu menschlichen Leidenschaften, wie Ungerechtigkeit, Herzlosigkeit, Fleischeslust. Grundgesetz ist nicht das enge „Gesetz" der jüdischen Theokratie, sondern die universale Menschlichkeit, die Liebe zur menschlichen Kreatur, die im Verzeihen, in der Feindesliebe, in dem gewaltlosen Kampf gegen das Böse ihre Krönung findet. (250/3961)

In diesem Reich wird, dem Beispiel Jesu, Mt 20,25ff, folgend, was „im Reiche der Welt zur Tyrannei geworden ist, umgewandelt werden in Dienen" (250/3963):

> Alles Herrschen umwandeln in Dienen, alle Macht in den Dienst der Verherrlichung Gottes und der Rettung des Menschen stellen: in Staat und in Kirche! Denn die Versuchung der Macht, die dritte Versuchung des Herrn, bleibt keinem erspart, der mit Machtausübung betraut ist. (250/3963)

4.3.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Diejenigen, die den Geist der Gewaltfreiheit/Gewaltlosigkeit verkörpern, sind für Mayr nicht eine geduldete Minderheit in der Kirche. Es geht um mehr:

> Die Vertreter der gewaltlosen Haltung sind aber zutiefst überzeugt, in der Herzmitte der Kirche zu stehen und derem heiligsten Anliegen, der Verwirklichung der universalen Bruderliebe und des Friedens unter den Menschen zu dienen, und könnten sich nicht damit abfinden, nur gerade noch als „Außenseiter" geduldet zu werden. Ihre Sorge ist und bleibt die Erneuerung der Christenheit aus dem Geiste des Evangeliums und des Vollkommenheitsstrebens Vieler seit Jahrhunderten. Die Botschaft Jesu von der Einheit aller

> Menschen unter dem einen Vater, von der Verpflichtung zur allumfassenden Bruder- und Feindesliebe, von der Überwindung des Bösen in der Welt durch die Entfaltung aller guten Kräfte, vom Mitleiden und Miterlösen nicht nur im persönlichen Leben, sondern darüber hinaus auch im politischen Bereiche anzuwenden, ist ihnen göttlicher Auftrag in dieser Weltstunde. (232/3927)

Die Friedenstheologie Mayrs zielt damit auf die Erneuerung der gesamten Christenheit und der (katholischen) Kirche.
Kirche versteht er als

> eine weltweite „Gemeinschaft der Liebe" („Agape"), die infolge ihrer Verwurzelung in Gott durch überirdische Lebenskräfte zu organischer Einheit verbunden ist. Als Organisation ist sie selbst ein überstaatlicher Friedensbund. Sie ist, um paulinische Worte zu gebrauchen, ein Leib mit vielen Gliedern, ein wirklicher, lebendiger Leib, durchflutet und beseelt von einem Geist mit vielen Gaben („Charismen"). (60/3626)

(Dass Mayr Kirche definiert, ohne Jesus zu erwähnen, wird unten diskutiert.)

Aufgrund seiner zeitgeschichtlichen Anordnung schildert Mayr die Entstehung der Kirchen und ihre „Neue Politik" (60/3627):

> a) Der höchste Herr ist nicht der Cäsar, sondern der Christus („Tu solus Altissimus, Jesu Christe" Meßliturgie).
> b) So wie die „Heiden" (d. h. wie die Cäsaren und ihre Beamten) sollten die Christen die Herrschaft nicht ausüben; alles Herrschen sollte künftig Dienen sein.
> c) Nicht nur das Töten sollte untersagt sein, sondern auch die feindliche Gesinnung, das Hassen; das Böse sollte nicht mit Bösem vergolten, sondern durch das Gute überwunden werden! (61/3627)

Dies, so Mayr, seien die „Forderungen", die „die neue Religion" dem „heidnischen Imperium gegenüberstellte" (61/3627). (Dass hier die Gemeinde als Bezugsgröße entfällt, wird unten diskutiert.)
Mayr hält fest:

> Durch ihre gewaltlose Haltung, die im Martyrium für den gewaltlosen Gekreuzigten ihre Krönung gefunden, haben die Christen der ersten Jahrhunderte den gewaltigsten Sieg errungen, die Überwindung der stärksten Weltmacht durch das Leiden. (63/3631)

Dem entspricht, dass Mayr von der „Konstantinischen Umwälzung“ (64/3632) spricht und in dieser Zeit eine „Versuchung“ (64/3632) für die Kirche erkennt.

Für Mayr steht aber nicht die politische Macht, sondern die Umkehr des Einzelnen im Mittelpunkt. Ziel des christlichen Glaubens ist

> schließlich die Durchgottung des Menschen bis in die Verklärung: „Die Durchgottung der Welt vollzieht sich im Schweigen des Mysteriums, in der Kreuzigung der Menschennatur, in der totalen Hingabe an den wirkenden Gott“.[81]

Dies wirkt sich menschheitsgeschichtlich aus: Die

> „Umwandlung der Völker auf die ganzmenschheitliche Vollendung hin vollzieht sich ... in der bedingungslosen Hingabe der Einzelnen und ganzer Völker an den Willen des Vaters“[82]

Hier scheint es so, als hege Mayr einige Hoffnung.

Die Kriegsfrage hängt für ihn eng mit der Frage des Privateigentums zusammen. Auf der Grundlage von nicht veröffentlichten Schriften von Kaspar Mayr schreibt sein Sohn:

> Die soziale Krise und die traditionelle Akzeptanz von Kriegen haben eine gemeinsame Wurzel. In einem nicht veröffentlichten Entwurf stellt er dies am Beispiel der Pioniere des Versöhnungsbundes dar: „Als im Jahre 1914 in England die große radikal christliche Friedensbewegung ins Leben trat, nannten sich die ersten Gründer und Mitglieder ‚Christliche Revolutionäre’. Sie waren bereits tief von der Erkenntnis durchdrungen, dass der Krieg nur eine Folgeerscheinung ungerechter sozialer und wirtschaftlicher Ordnung sei und dass er nur überwunden werden kann, wenn eine universale und totale christliche Revolution ...jene ungerechte Klassenmacht und Besitzordnungen im Geist der Bergpredigt überwindet“.[83] ...
> Die fatale Entwicklung nahm ihren Anfang, als „das heidnische Besitzdenken (Übernahme des römischen Rechts!) die evangelisch-urchristliche Auffassung überwuchert“[84] hat. „So wurde in der Besitzfrage vor allem der heidnische Begriff vom ‚Privateigentum’ (dem dort keine Grenzen ge-

---

[81] MAYR, NORBERT Liebe S. 376; Nachweis: CiW Jg. 5, Nr. 6, S. 146.
[82] MAYR, NORBERT Liebe S. 377; Nachweis: CiW Jg. 2, Nr. 2, S. 34.
[83] MAYR, NORBERT Liebe S. 410 (i. O. kursiv); Nachweis: Entwurf ohne Datum, Mappe 45, Nr. 33, S. 1.
[84] MAYR, NORBERT Liebe S. 410; Nachweis: CiW Jg 3, Nr. 4, S. 116.

> setzt waren!) die zweite große Versuchung für das Abendland, ja der zweite große ‚Sündenfall' in seiner Geschichte. Unter tausdenderlei Vorwänden wurden die Grenzen für das Privateigentum immer weiter hinausgeschoben, bis zur völligen Enteignung ganzer Volksklassen im Hochkapitalismus und zur Knechtung und Ausbeutung, ja Ausrottung ganzer Völker im Kolonialimperialismus"[85]. Es geht daher „um praktische Wege zur Wiederherstellung des Miteigentums an Boden und Produktionsmitteln für die arbeitenden Massen".[86]...
> In der Bergpredigt wird die wahrhaft „umstürzende" neue Weltsicht geboten: „Nicht das Erraffen und Haben, das Hingeben wird ‚Besitzen'", das Hingeben im „unbedingten Vertrauen zu diesem" gleichzeitig neu verkündeten „Vatergott".[87]

Die Umkehr beinhaltet demnach keine rein individualistische Verhaltensänderung, sondern bezieht sich auf die Art des Zusammenlebens: Überwindung des Privateigentums, Hingabe statt Besitzgier, Dienen statt Haben und Herrschen. Wo dieses gelebt wird, hat es Auswirkungen auf die Menschheit. Mayr führt nicht weiter aus, wie er sich das denkt und warum es der Fall sein soll. Die konstantinische Wende scheint ihm als Paradebeispiel dafür zu dienen, wie es gelungen ist, eine Großmacht zum Nachgeben zu bringen.

4.3.3 Diskussion

Mayrs pazifistische Position ist nicht ohne Ekklesiologie, diese bleibt aber merkwürdig im Ungefähren. Schließlich seien es Forderungen der „neuen Religion" (61/3627), also der jungen Kirche, an das römische Imperium und nicht Forderungen von Einzelnen. Erst das Atomzeitalter bringe es mit sich, dass sich die Menschheit als zusammenhängende Größe versteht. Mayr scheint, vom Gedanken des weltweiten Katholizismus („überstaatlicher Friedensbund" 60/3626) geprägt, der Auffassung nahezustehen, dass dies die Stunde dafür sei, diese Menschheitsidee vom christlichen Glauben her mit pazifistischem Geist zu erfüllen.

a) *Kirchenverständnis*: Mayr versteht Kirche als Agape-Gemeinschaft, als überstaatlichen Friedensbund und als einen von vielen Gaben erfüllten lebendigen Leib (60/3626). Es ist eine Beschrei-

---

[85] MAYR, NORBERT Liebe S. 410; Nachweis: CiW Jg. 3, Nr. 4, S. 116.
[86] MAYR, NORBERT Liebe S. 410; Nachweis: CiW Jg. 1, Nr. 4, S. 95.
[87] MAYR, NORBERT Liebe S. 411; Nachweis: CiW Jg. 3, Nr. 4, S. 117.

bung, in der Jesus nicht vorkommt. Hat ihn Mayr in der Formulierung ein „Leib mit vielen Gliedern“ und dem Verweis auf Paulus mitgemeint? Was besagt das für sein Kirchenverständnis?

Ein Verständnis von Kirche, in der Jesus nicht einmal mit Namen oder Titel vorkommt, mutet seltsam an, zumal „Kirche“ vom Wort her diejenigen sind, die sich zum Herrn, kyrios, zum Herrn Jesus Christus, bekennen. Eine Kirche ohne Jesus Christus ist überflüssig wie ein Parlament ohne Abgeordnete. Der Verweis auf die Liebe, Agape, ersetzt nicht den Bezug zu dem Menschen Jesus von Nazareth, weil es immer auch darum geht, der Versuchung zu widerstehen, mithilfe abstrakter Begriffe – dazu gehört das Wort „Wesen“[88] – Herrschaft auszuüben. Die Erinnerung an den lebendigen Jesus von Nazareth und seine offensichtliche Dienstbarkeit können davor bewahren. Denn Herrschaft hat damit zu tun, ein Ungleichgewicht, verbunden mit dem Aufheben der Gleichrangigkeit von Menschen, einzuführen und aufrechtzuerhalten. Eines der wirksamsten Ungleichgewichte ist das im Feld des Wissens. Abstrakte Begriffe, Abkürzungen und Fremdworte eignen sich vorzüglich dazu, diese Ungleichheit herzustellen, ohne dass sie sogleich auf Widerspruch stößt, im Gegenteil. Die Seite, der Wissen vorenthalten werden soll, wird ihren Mangel zuallermeist auf sich beziehen und die Gründe dafür bei sich selbst suchen. Das geschieht womöglich zu Recht, ist aber nur eine notwendige, nicht aber hinreichende Voraussetzung für eine mögliche dauerhafte Ungleichheit.

Mayrs Kirchenverständnis ist ergänzungsbedürftig.

b) *Apathia*: Mayr fasst die im Neuen Testament zutage tretende gewaltlose Haltung in dem Begriff „apathia“ zusammen und versäumt nicht, darauf hinzuweisen, dass der Begriff mehrdeutig verwendet wird.

Im Neuen Testament kommt dieses Wort nicht vor. Im *Griechisch-Deutschen Handwörterbuch* von WILHELM PAPE, wird „apátheia“ buchstäblich mit „Unempfindlichkeit, Stumpfsinn... Bei den Stoikern = Leidenschaftslosigkeit“ (Pape, Band 1,274/9388) wiedergegeben und „a-pathés“ in seiner speziellen Verwendung bei Stoikern mit „leidenschaftslos, gelassen“ (Pape, Band 1,274/9391). Ausdrücklich widerspricht Hebr 5,2: „Er kann mitfühlen mit denen, die unwissend sind und irren, weil er auch selber Schwachheit an sich trägt” (L17), wenn das hier verwendete „μετριοπαθεῖν“, *metriopatheîn,* im bewussten Gegensatz zur Apathia zu verstehen ist.[89]

---

[88] vgl. HANNAH ARENDTs Kritik am Wesensbegriff des Menschen, zusammengefasst von OPSTAELE Politik S. 201: Für Arendt „entzieht“ „sich der Mensch ... letztlich jeglicher inhaltlicher Wesensbestimmung oder partikularen Definition über seine ‚Natur‘... Überspitzt formuliert: Das ‚Wesen‘ des Menschen liegt für Arendt gerade darin, dass der Mensch kein ‚Wesen‘ hat, was aber nur eine andere Weise ist zu sagen, dass das ‚Wesen‘ des Menschen die ‚Freiheit‘ ist.“

[89] THAYER Lexicon zur Stelle Hebr 5,2, Strong-Number 3449, in: BibleWorks 10; so

Apathie ist in der Tat einer der zentralen Begriffe der älteren Stoa, die in der Leidenschaftslosigkeit und Ausgeglichenheit eine dem Weisen gebührende Haltung findet.[90]

Sie ist in die Definition von Frieden nach AUGUSTIN als „Ruhe der Ordnung"[91] eingegangen.

Vermutlich geht es auf EVAGRIUS PONTICUS, 345-399, zurück, dass der Begriff in der christlichen Literatur aufgenommen worden ist. In seiner Schrift *Praktike* zeichnet er den Weg nach, den die Seele des frommen Menschen nimmt, um in der Apathia zur Gottesschau zu gelangen.[92]

Apathia ist das Ziel, das erreicht worden ist, wenn die dreißig Sprossen der asketischen Betrachtung der „Himmelsleiter" von JOHANNES, genannt KLIMAKOS, 579-649, erklommen worden sind.[93] Apathia und Ataraxia sind so in die „östliche Mönchsmystik" eingegangen[94]. Vermutlich sind diese Begriffe Mayr bei seinen Kontakten mit der osteuropäischen Christenheit begegnet.

Dieser Tradition gemäß Gewaltlosigkeit als Apathia zu verstehen, halte ich für unzureichend, wenn nicht gar für irreführend. Es fördert das Bild der nicht von Affekten beherrschten, über den Dingen stehenden abgeklärten Weltweisen, die ein Stadium der Weisheit erlangt haben, das für den Normalsterblichen sowohl unerreichbar als auch unattraktiv ist.

Ein Anknüpfungspunkt an die Apathia ist hingegen nicht zu übersehen: Dass der Gewaltfreie sich nicht von Affekten wie Zorn, Hass und Wut bestimmen lässt. Es gilt jedoch, diese Affekte nicht als Ausdruck von Sünde oder Schuld oder Unvollkommenheit zu verstehen, sondern in ein Weltbild zu integrieren, in dem diese Gefühle als lebenswichtige Hinweise auf innere Vorgänge gesehen werden, die zu dem Ziel führen sollen, unbedingt eine Verhaltensänderung herbeizuführen. Welche das sein wird, unterliegt dann – sobald dieses wahr- und angenommen worden ist – nicht mehr dem Regiment dieser Affekte.[95]

c) Theosis: Dieser Begriff ist gleichfalls dem östlichen Christentum entnommen. Damit bezeichnet Mayr das Hineinwachsen in die Gottähnlichkeit. Er bezieht sich auf Mt 5,48 „Seid vollkommen wie der Vater im Himmel vollkommen ist" (238/3940) und erläutert:

> Kein Mensch kann sein wie Gott, aber der Mensch soll in die Gottähnlichkeit hineinwachsen, er soll so viel vom Göttlichen in sich aufnehmen an Heiligkeit und Kraft, als seine

---

bereits Philo, s. HWP, Art. *Apathie,* Band 1,432/1537; Beleg: De spec. leg. I, 9; 292, De Abrahamo 257.

[90] HWP, Art. *Apathie*, Band 1,430/1531f.

[91] AUGUSTIN Gottesstaat, Buch 19, Kapitel 13.

[92] TIBI Weisheit.

[93] RGG, 3. Auflage, Band 3,816/15389.

[94] RGG, 3. Auflage, Band 2,1309/10680.

[95] vgl. FRANKL KZ.

> begrenzte Natur zu fassen vermag: und nur in dem Maße als er in der Gottähnlichkeit fortschreitet, wird er Streiter an der Seite Gottes: er soll also barmherzig sein wie Gott, friedliebend wie Gott, hungern nach Gerechtigkeit wie Gott, den Feinden vergeben wie Gott, sein Teuerstes hinopfern wie Gott, das Böse überwinden durch das Gute wie Gott ... Und das alles in Auswirkung des Gesetzes, das der Herr „vollendet", das er wiederhergestellt hat in ursprünglicher Reinheit, des neuen Gesetzes der Liebe, das nicht nur in äußeren Taten wirken soll, sondern in der innersten Herzenstiefe, als Grundhaltung, aus der Kraft Gottes... (238f/3940 [Auslassungspunkte im Digitalisat, mE])

Hier werden Aussagen des Matthäusevangeliums relativiert. Im Matthäusevangelium steht die Vollkommenheit unter dem gleichen „Du sollst...", bzw. dem sonst gebräuchlichen Imperativ, z. B. „liebet eure Feinde", wie die anderen Weisungen Jesu. Sie richten sich dort nicht – wie bei Mayr – an Einzelne sondern an die Gruppe von Zuhörenden. Diese ist im Text selbst und mit der Gattung „Evangelium" als Sitz im Leben der Gemeinde mitgegeben.

Wenn man Vollkommenheit als Ideal oder Ziel versteht, verformt man das Streben danach in einen Perfektionismus, statt sie als in sich vollkommene Gabe zu begreifen, die sich einstellt, sobald jemand sich in Gemeinschaft auf dieses Wort Jesu einlässt. Der Widerwille, der sich in „das kann ich nicht" ausdrückt, ist darum nicht zu widerlegen, sondern vollgültiger Ausdruck dessen, worum es geht, wenn das „Ich" betont wird. Sobald sich ein Mensch darauf einlässt, das, was Gott will, zu tun – und sein Wille ist ein anderes Wort für Huld oder Liebe –, sobald ein Mensch anfängt zu lieben, was Gott liebt, wird sich sein Leben zu ändern anfangen. Paulus nennt diesen Vorgang „eine neue Schöpfung": „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden." (2 Kor 5,17 EIN)

Das Johannesevangelium spricht auf ähnliche Weise davon, dass es nötig sei, von Neuem geboren zu werden: „Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn jemand nicht von Neuem geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen." (Jh 3,3 L17)

d) *Die Ohnmacht der Gewalt*: Mayr verfasst 1933/34 einige biblische Besinnungen. Die zu Mt 17,1-9 versieht er mit der Überschrift „Die Ohnmacht der Gewalt".

> „Wenn“ staatliche „Gewalt und Vollmacht nicht aus Gott stammt und nicht im Sinn der göttlichen Führung auftritt … dann wird ihre Herrschaft über kurz oder lang zusammenbrechen.“[96] (Zitat i. O. kursiv)

Mayr deutet darin Gewalt theologisch. Die Politik Jesu

> „ist von Grund aus verschieden von der Politik des unerlösten, ungeistigen Menschen. Er hüllt seine göttliche Allmacht in die Ohnmacht der Menschennatur, die Fülle der Gewalt in die Knechtsgestalt des menschlichen Fleisches. Ja, um die Welt zu erobern, um die Ohnmacht aller menschlicher Überhebung und Selbsterlösung für alle Zeiten sichtbar zu bekunden, steigt der Herrscher der Welt an das Schandholz des Kreuzes“.[97] (Zitat i. O. kursiv)

Ohnmächtig ist alles, was nicht mit der Macht der Liebe rechnet, was sich der Wirkungskraft der Liebe in den Weg stellt. Mayr vertritt einen tranzendentalen Dualismus der „übernatürlichen“ Welt Gottes und der „natürlichen“ Welt des Menschen (22/3569; 176/3828).

In seiner Argumentation schließt er an die der Theosis entgegenstehende Theologie der *Kenosis* an, der Selbst-Entmächtigung Gottes in seinem Hinabsteigen bei der Menschwerdung in Jesus von Nazareth. In der Gegenüberstellung einer „übernatürlichen“ und einer „natürlichen“ Welt bleibt Mayr in einem transzendentalen Dualismus und damit in einer Denkform, die dem Anti-Dualismus, wie er der Begründung für das Gebot der Feindesliebe zum Ausdruck kommt, Mt 5,45-48, nicht entspricht.

Theosis und *Kenosis* stehen jedoch nicht als entfernte Denkmöglichkeit an entgegengestzen Enden, sondern beziehen sich aufeinander. Dabei verstehe ich beide als durch Christus gegebene Formen des Selbstverständnisses von Menschen: *Theosis* als das Gott-Gleich-Werden des Menschen und *Kenosis* als die Ent-Gottung des Menschen, den freiwilligen Verzicht auf herrschaftsbetonte Attribute, die sonst dem Göttlichen zugeschrieben werden, wie Macht, Gewalt, Allwissenheit, Allgegenwart, Allmacht etc.

Theosis als Vergöttlichung des Menschen *ohne* die *Kenosis* des Menschen, die Entgottung des Menschen, führt hinterrücks zu einer neuen Übersteigerung von Macht und Gewalt, nun religiös fundiert in einem Maße, das noch nicht einmal die Antike kannte. Dort war die Vergöttlichung „nur“ auf den Herrscher bezogen. Jetzt ist es möglich, dass sich jeder/jede damit gekrönt sieht, zur Herrschaft berufen zu sein. Es sei denn, es geht mit der Vorstel-

---

[96] MAYR, NORBERT Liebe S. 174; Nachweis: Manuskript ohne Datum, Mappe 10.
[97] MAYR, NORBERT Liebe S. 174; Nachweis: Manuskript ohne Datum, Mappe 10.

lung einher, dass Gott in Christus seine Vormachtstellung aufgegeben hat und Mensch geworden ist. Es geht um die Selbst-Entgottung Gottes für die Menschwerdung des Menschen.

Wenn die Menschwerdung allein auf Jesus bezogen bleibt – nur in ihm wird Gott Mensch – dann wird die Humanisierung des Menschen begrenzt und beschnitten und wieder aufs Neue Herrschaft ermöglicht. Es ist umgekehrt: Die Selbstentgottung Gottes in Jesus ermöglicht die Vermenschlichung der Menschheit. Menschwerdung bezieht sich dann nicht mehr auf den Prozess der Kondeszendenz Gottes – des Abstieges des Sohnes Gottes in das Menschsein von Jesus von Nazareth hinein, eine ebenso befremdliche wie surreale Vorstellung –, sondern auf den Prozess der Humanisierung der Menschheitsfamilie, eben dadurch, dass Gott das, was zur Aufrechterhaltung und Legitimation von Herrschaft und Gewalt in ihn hineinprojiziert worden ist, ablegt und sich in Jesus, dem Mann aus Nazareth, entgottet.

Die Rede von dem in Jesus verborgenen Gott erscheint oft als Aussage dafür, dass sich die Allmacht Gottes in „menschlicher Gestalt verbirgt“[98], s. Kaspar Mayr, s. o. Sie bekommt einen anderen Sinn:

Gott in Jesus ist der entgottete Gott, der auf alle Gewalt und Herrschaft verzichtete. Dies ist so lange verborgen, wie Menschen nicht wahrnehmen, dass es in Jesus offen zutage tritt. An dieser Stelle findet das statt, was mit „Umkehr“, *metanoia*, bezeichnet wird. Es geht nicht um die Vergöttlichung des Menschen, die Vergottung des Menschen, die *Theosis*, wie Mayr erwähnt[99], sondern es geht um den Menschen, um *seine* Menschwerdung. Dass es dafür des „Umweges“ bedarf, des Weges der Entgottung Gottes in Jesus von Nazareth, ist eines der seltsamen Phänomene in der Menschheitsgeschichte, aber typisch für offene Systeme: Nur durch einen Schritt aus dem bestehenden System heraus, finden sich Lösungen zum zukünftigen Weiterbestehen des dann allerdings veränderten Gefüges.[100]

Die Entgottung Gottes kann nur von Gott ausgehen, weil sie nicht mit dem Versuch, Gott zu entmachten, verwechselt werden darf. Das wäre ein Machtkampf. Der Versuch, Gott zu entmachten, dürfte von einer verborgenen Theologie angetrieben sein, von der Vorstellung Gottes als Inbegriff von Gewalt und Herrschaft. Gott wird beseitigt, um auf seinem Thron Platz für den Menschen, sich selbst, zu schaffen.

Dabei unterliegt derjenige, der das unternimmt, einer doppelten Selbsttäuschung: Zum einen ist es die eigene Projektion, die diesen Thron geschaffen hat; und was beseitigt werden soll, ist nur die Zuordnung der eigenen Projektion. Zum anderen möchte er diesen selbst erschaffenen Thron besteigen. Er wirft seine

---

[98] HEERING Sündenfall S. 7/2050.
[99] MAYR, NORBERT Liebe S. 379; Nachweis: CiW Jahrgang 10, Nr. 6, S. 162.
[100] vgl.: WEIZSÄCKER Offene Systeme I und II.

Machtträume auf sich selbst, ist somit sich selbst ausgeliefert und steht damit in Gefahr, keine Korrektur, Maßstäbe u. ä. außerhalb seiner eigenen Vorstellungswelt mehr als gültig anzuerkennen,

Es geht aber um eine Wandlung im Menschen. Da kein Mensch sich selbst sieht, kann kein Mensch – als Ganzer – Objekt seines eigenen Handelns sein. Einer der Gründe dafür, dass von Gott gesprochen wird, ist, dass man auf diese Weise vom Menschen reden kann. Ist das nicht konsequent, wenn die Entgottung Gottes vollzogen worden ist?

Hat die Rede von Gott eine Ermächtigungsfunktion von Menschen über Menschen? Indem dies ermöglicht, Menschen in ihrer Ganzheit anzusprechen, obwohl man selbst doch darin ist und nicht von sich selbst absehen kann? Es geschieht demnach eine Art Abspaltung, die sich selbst verständigt, sich verselbstständigt und eigene Regeln und Mechanismen entwickelt zur Aufrechterhaltung dieser eigenen Macht – sprich Theologie, Kirche etc.

Die Entgottung Gottes ist die Entmächtigung Gottes und damit die Befreiung des Menschen von seinem Ermächtigungswahn. Die Entgottung Gottes ereignet sich in Jesus von Nazareth. Durch seine Verkündigung und sein Leben gerät Gott außer Rand und Band. Im Tod Jesu wird Gott endgültig entgottet.

Die Auferstehung Jesu ist nicht das In-Recht- oder In-Geltung-Setzen Gottes oder das In-Recht-Setzen Jesu; diese Auffassung versucht die Entgottung Gottes in Jesus rückgängig zu machen. Auferstehung ist die Umwandlung der Freunde und Freundinnen Jesu in Menschen, da geschieht die Menschwerdung des Menschen. Fortan ist Jesus ihr Zwischenmensch für ihr Zusammensein und in der Begegnung miteinander. Sie begreifen sich nicht mehr selbst, auch nicht über den Umweg Gott. Sie müssen sich nicht mehr ein Urteil über sich selbst bilden.

Diese Entgottung Gottes in Jesus war darum möglich, weil sich in ihm und durch ihn der Umwandlungsprozess der Allmachtsphantasien an Herrschaft und Gewalt etc. in die Wirkungskraft der Liebe vollzog. Oder: Jesus von Nazareth lebte die Entgottung Gottes, weil er die Liebe liebte.

e) *Hingabe*: Mayr begründet die Haltung der Gewaltfreiheit mit der dreifachen Hingabe: Gott gibt seinen Sohn, dieser gibt sich selbst und wer ihm glaubt, ist bereit, „lieber sein Leben zu opfern, als das Leben der Brüder zu nehmen“ (243/3948). Das ist nach Mayrs Verständnis mit „der totalen Hingabe an den wirkenden Gott“[101] gleichzusetzen.

Durch dieses Verständnis von Hingabe wird der Begriff des Eigentums resozialisiert und dynamisiert: Ich kann nur zu Recht und ohne Einschränkung das hingeben, was mir eigen ist und keinem anderen zusteht. Indem ich es in der Weise hingebe, wie es

---

[101] MAYR, NORBERT Liebe S. 376; Nachweis: CiW Jg. 5, Nr. 6, S. 146.

Jesus entspricht, trete ich ein in den Dienst für das Leben, zu seiner Erhaltung, zur Feier des Lebens, das sich Gott verdankt. Hingabe überwindet Grenzen, ermöglicht Gemeinschaft, wahrt Verschiedenheit und ist ein Ausdruck von Freundschaft, vgl. Jh 15,14.

f*) Privateigentum*: Wird die Einschätzung geteilt, dass Kriege Auswirkungen der ungerechten Verteilung von Eigentum und Kapital sind, dann ist die Forderung nach „‚Wiederherstellung des Miteigentums an Boden und Produktionsmitteln für die arbeitenden Massen'"[102] schwerlich abzuweisen. Hier aber fehlt das Scharnier: Wird dieses Eigentum Einzelnen übergeben, ist es erneut Privateigentum. Wird es einer Partei übergeben, agiert diese wie ein Privateigentümer. Was fehlt, ist die soziale Größe, die sowohl den Einzelnen würdigt als auch das Gemeinschaftliche wahrt. Diese sehe ich in der christlichen Gemeinde genauso angelegt wie in Genossenschaften, Lebensgemeinschaften oder Betriebs- und anderen -räten.

g) *Gastrecht*: Mayrs Hinweis auf das weltweit gut bezeugte Gastrecht ist für ihn ein starkes Argument gegen die negative Anthropologie, nach der der Mensch zum Guten nicht fähig sei und der harten Hand bedürfe, der Gewalt, und zuletzt des Krieges. In dem o. a. Zitat spricht Mayr jedoch nur das „menschliche Brudertum" (236/3935; vgl. 60/3626: „im fleischgewordenen Christus sind alle Brüder") an. Das kann nicht zuletzt als ein Hinweis darauf gesehen werden, wie sehr patriarchale Strukturen ihn bestimmt haben mögen – bereits zu seinen Lebzeiten ist die Zahl der Frauen, die die Friedensarbeit vorangetrieben haben, immens. Ich erinnere nur an Bertha von Suttner, Dorothy Day und Florence Nightingale, Helene Stöcker, Clara Wichmann, Hildegard Schaeder, Marie Pleißner, Elisabeth Rotten, Eva Bormann.

Dem Gastrecht selbst wohnt eine hintergründige Ambivalenz inne. Ein friedenstheologischer Verweis auf das Gastrecht, gerade in Fragen der Anthropologie, tut m. E. gut daran, sich dieser Doppeldeutigkeit, ja Doppelbestimmtheit, bewusst zu werden.

Auf der einen Seite setzt dieses Recht voraus, dass der Fremde selbstverständlich rechtlos ist, da er – vor allem, wenn er allein ist – folgenlos erschlagen werden kann. Eine mörderische Aggressivität ist damit immer präsent. Folgenlos kann der Fremde erschlagen werden, denn es wird sich vermutlich niemand für ihn einsetzen. Das Gastrecht dient dazu, diesem rechtlosen Zustand im Fall eines einzelnen Gastes ein Ende zu bereiten. Der ist aber stets im Hintergrund präsent.

Jedoch steht kein Mensch nur für sich selbst, sondern auch die Gemeinschaft, aus der der Fremde kommt, ist im Falle seiner Ermordung betroffen. Große Unannehmlichkeiten können die Folge sein. Im Recht kristallisieren sich menschliche Erfahrungen aus,

---

[102] MAYR, NORBERT Liebe S. 410; Nachweis: CiW Jg. 1, Nr. 4, S. 95.

die das, was zum Wohl beiträgt, an andere Generationen weitergeben. Damit soll verhindert werden, dass schlechte Erfahrungen erneut gemacht werden müssen.

Ohne die ständige Gefahr für den Fremden, ermordet zu werden, würde das Gastrecht nicht so hoch im Kurs stehen. Und indem das Gastrecht so hoch geachtet wird, ermöglicht es das Fremdsein an einem anderen Ort.

Auf die Verletzung des Gastrechtes standen Höchststrafen. Götter und Engel weilten als Fremde unter den Menschen, so wird erzählt (Hebr 13,2). Das Gastrecht bindet höchste Aggressivität und Rücksichtnahme in einer unausgleichbaren Ambivalenz zusammen.

Ein Höchstmaß an Unterschiedlichkeit – fremd sein – ist mit einem Höchstmaß an Gemeinschaftlichkeit – Gast sein – zusammengebunden. Das kann geradezu als Prototyp für Gewaltfreiheit verstanden werden, die darum nicht mit Spannungsfreiheit verwechselt werden darf, im Gegenteil: sie ist voller Spannungen. Sie bedarf dabei offenbar einer Kraft, die diese auseinanderstrebenden Teile – die Unterschiedlichkeit und das Gemeinschaftliche – zusammenhält, einer Kraft, die das Praktizieren des Gastrechts zur eigenen Sache macht und nicht nur als Mittel zum Zweck versteht. Es ist keine Sache, die in dem einen Fall gewährt wird und im andern Fall zur Disposition steht. Gastrecht gehört zum Ethos, zu dem, ‚was man eben tut' bzw. ‚lässt'.[103]

In vielen Gesellschaften ist die Einhaltung des Gastrechts nicht nur durch hohe Strafen bei Zuwiderhandlung gesichert, sondern auch sakral geschützt. Vielleicht ist es umgekehrt: die Würdigung des Gastrechtes schafft eine Atmosphäre, die nicht anders als sakral bezeichnet werden kann. Asyl wird an heiligen Plätzen gewährt. Das ist gewiss kein Zufall, sodass gesagt werden kann: Wo Asyl gewährt wird, wo Fremden Gaststatus zugebilligt wird, entsteht Heiliges, Heilendes.

Der Soldat im Krieg ist nun der Fremde – im Lateinischen heißt „hostis" sowohl „Gast" als auch „Feind" –, der Menschen der Gemeinschaft, über die er herfällt, tötet. Der Krieger als der Fremde verbirgt in der Regel sein Gesicht, ob heute in der Bundeswehr mit schwarzer Farbe oder in früherer Zeit mit Masken. Sein Antlitz entschwindet. Ist der Friede personal und hat er ein Gesicht, dann wird mit dem Verbergen dem Frieden ein Anknüpfungspunkt geraubt. Der Wille zum Krieg ist weder Schicksal noch Zufall, sondern geplant – und kann aus diesem Grunde revidiert werden. Das Gastrecht ist an ein Antlitz geknüpft.

---

[103] HELD Phänomonologie S. 92ff; S. 93: Es „ist der Begriff ‚Sittlichkeit', wenn es überhaupt eine akzeptable Möglichkeit der Übersetzung von „*êthos*" ins Deutsche gibt, das passendste Wort. Die guten Sitten sind diejenigen Verhaltensmuster, für die man einander in einer Gemeinschaft seit alters her lobt und die man für nachahmungswürdig hält. In ihrer Gesamtheit bilden sie die ‚gute Gewohnheit'".

Die Tat des Kriegers, des Soldaten, sein Töten in der Fremde, ist demzufolge die Perversion des Gastrechtes und enthält zugleich die Berechtigung, ihn, sobald man seiner habhaft werden kann, töten zu dürfen, denn er hat seinerseits das Gastrecht aufgehoben. Man kann das Gastrecht anderen gegenüber nicht aufheben, ohne damit gleichzeitig dessen Gültigkeit für sich selbst aufzuheben.

Wenn der Krieger als Einzelner in der Fremde wäre, wäre er für die, denen er fremd ist, eine Bedrohung. Damit verliert er seinen Gastrechtstatus und wird vogelfrei. Die Ambivalenz – fremd und Gast, bedroht und geschützt zugleich sein – wird zugunsten von Eindeutigkeit, nämlich zu Gunsten der Gewalt, zerstört. Gewalt führt zur Zerstörung von Rechtsstrukturen. Rechtsstrukturen lassen sich folglich nur dann aufbauen oder wiedererrichten, wenn die Gewalt unterbleibt.

In der *Ilias* wird erzählt, wie der Bruch des Gastrechtes, d. i. die Entführung der Helena, zum Krieg führt – vgl. Ilias 13,623-627 – und wie am Ende zugleich durch das Gastrecht die Menschlichkeit zwischen verfeindeten Parteien wieder eine Chance erhält: durch den Besuch des Vaters des von Achill erschlagenen Hektors bei dessen Mörder Achill, in dessen Zelt.[104]

Wenn das Johannesevangelium das Ereignis, das Menschen im Zusammenleben mit Jesus erlebt haben, so beschreibt: „Und der Logogs wurde Fleisch, und er zeltete unter uns", Jh 1,14 (MNT), dann bezeichnet es diese Umwandlung der Welt in eine Heilige Welt des dauernd geltenden Gastrechtes Gottes unter allen Menschen und damit aller Menschen bei allen Menschen. Die folgenlose Ermordung Jesu – es brach danach kein Krieg Gottes gegen die Menschen aus und in der Tat trat sonst niemand für ihn ein – hebt das Gastrecht nicht auf, sondern macht es im Gegenteil verbindlich: In Jesus wird Gott als der Fremde getötet.

Das Unrecht ist auf Seiten der Lebenden, das Recht ist tot. Die Auferstehung kennzeichnet die Umkehr: Das Recht kommt auf die Seite der Lebenden, das Unrecht ist tot. Gott als der Fremde war tot. Gott als Gast ist lebendig. Das Gastrecht wird zum Lebensrecht. Die Aufnahme Jesu lässt Gemeinschaft entstehen, die ihn – den Fremden, den Ermordeten – aufnimmt und Gastrecht übt.

In solcher Gemeinschaft ist Jesus lebendig. Das Recht kommt auf die Seite der Lebenden, das Unrecht ist tot. Gewalt als Ausschlussverfahren ist am Ende, tot. Liebe als Überwindungskunst am Ziel: lebendig.

Friede zeigt sich als die gemeinschaftliche Verwirklichung dieses Gastrechtes Gottes in Jesus.

---

[104] HOMER Ilias Band 1,469/5377.

h) *Gewaltglaube*: Mayr spricht im Zusammenhang mit „Kriegsdenken“ vom „Gewaltglauben“ (26/3576). Dieser Begriff wird von ihm mehrfach verwendet. Mayr mag ihn von Heering übernommen haben.[105] Er wird bereits 1923 in einem Aufsatz von Rudolf Goldscheid verwendet (s.u.).

Dieser Begriff hat m. E. den Vorzug, dass er in besonderer Wiese darauf hinweist, dass es sich um einen Glauben handelt, um eine religiöse Ausrichtung der Menschen. Diesem Glauben kann darum nur auf entsprechende Weise, also geistlich, begegnet werden. Der Gewaltglaube schreit geradezu nach einem Glauben, der denen, die diesen Glauben hegen, die Ängste, die zum Gewaltglauben führen können, nimmt und verwandelt.

Gewalt und Glaube erscheinen als Gegensätze. MARTIN LUTHER wehrt sich gegen jeden „Gewissenszwang“

> „predigen wil ichs, sagen wil ichs, schreyben wil ichs. Aber zwingen, dringen mit der gewalt wil ich nyemants, dann der glaube wil willig, ungenötigt angezogen werden“. (M. Luther: Ein ander Sermon [Pfr. Nr. 2] (1522). WA 10/3,18. (HWP Band 12, S. 1476/52935)

Luther beschränkt obrigkeitliche Zugriffsrechte mit Hinweis auf Röm 13 und stellt weltliche Gewalt und Glauben einander gegenüber:

> So kann Sankt Paulus [Römer 13] jedenfalls von keinem Gehorsam sprechen als von einem solchen im Rahmen der Zuständigkeit der Gewalt. Daraus folgt, daß er nicht vom Glauben redet und nicht behauptet, die weltliche Gewalt solle das Recht haben, den Glauben zu gebieten, sondern von äußerlichen Gütern und von dem Recht, diese zu ordnen und zu regieren auf Erden. Das sagen auch seine Worte deutlich und klar, mit denen er sowohl der Gewalt als auch dem Gehorsam das Ziel steckt und spricht: Gebt jedermann das Seine, Steuer dem, dem die Steuer, Zoll, dem der Zoll, Ehre dem, dem die Ehre und Ehrfurcht dem, dem Ehrfurcht zusteht. Siehe da, weltlicher Gehorsam und Gewalt beziehen sich nur auf Steuer, Zoll, Ehrerbietung und Ehrfurcht äußerlich. Wenn er spricht: Die Gewalt ist nicht zu fürchten bei den guten, sondern bei den bösen Werken, beschränkt er ebenso die Gewalt, daß sie nicht den Glauben oder Gottes Wort, sondern die Werke meistern soll. (Aus: Von weltlicher Obrigkeit KdP Band 2, S. 158/1245)

---

[105] HEERING Sündenfall S. 249/2512.

LOCKES *Letters concerning Toleration* (1689) wenden sich gegen die Anwendung von Gewalt in allen Glaubensfragen, da Gewalt unfähig sei, die Gemüter zu überzeugen. Wenn der Zwang auch eine kirchliche Konformität herzustellen vermöge, so befördere er doch eher den Irrtum als die Wahrheit und könne die Vorurteile nicht beseitigen. (HWP Band 3,65/7445)

Und doch finden sich genügend Belege, wonach Glaube und Gewalt wörtlich oder auf der Sachebene aufeinander bezogen sind: „Bereitet dem Herrn den Weg; denn siehe, der Herr kommt gewaltig" wird als Wochenspruch in vielen Kirchen zum 3. Advent aus Jes 40,3.10 verlesen[106].

Matthäus lässt Jesus von der unglaublichen Kraft des Glaubens sprechen: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so könnt ihr sagen zu diesem Berge: Heb dich dorthin!, so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein." (Mt 17,20 LUT)

Der sogenannte Missionsbefehl wird in vielen Fällen gemäß der Lutherübersetzung mit den Worten des auferstandenen Jesus eingeleitet: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." (Mt 28,18 LUT)

Im Englischen wird gern zwischen force, power und violence unterschieden, im Deutschen vergleichbar mit Stärke, Kraft und Gewalt; dies könnte noch durch „Durchsetzungsvermögen" und „Gestaltungsmöglichkeiten" erweitert werden.
Mayr verwendet den biblischen Begriff „Gewalt"

> im Sinne der beharrlichen, zielbewußten Anwendung aller Kräfte, um ein ethisches Hochziel zu erreichen („Das Himmelreich fordert Gewalt!") (228f/3920)

Dass Gewalt und Glaube einander schon seit Langem wie Geschwister aus alten Tagen kennen, darauf verweist die Religionsgeschichte. Wir finden in der Antike unzählige Beispiele dafür, dass Gewalt und Macht in Gestalt von Göttern, Königinnen und Königen angebetet wurden. Deren Gestaltungsmöglichkeiten, Vorhaben in die Realität umzusetzen, überstiegen derartig das Maß eines normalen Menschen, dass sie anderer Herkunft sein mussten und deshalb als oder wie Götter verehrt wurden.

Die Autoren des 1. Königsbuches spielen mit solchen Gottesvorstellungen: Sie erzählen, wie Elia, fertig mit Gott und der Welt, an den Horeb gelangt und dort die Gottesbegegnung erwartet. Dreimal wird Elia enttäuscht. Weder in einem alles mit sich reißenden Tornado noch in einem Erdbeben noch in einem Feuer erscheint ihm der Herr. Aber:

---

[106] Evangelisches Gesangbuch Nr. 1005.3.

> nach dem Feuer kam ein stilles, sanftes Sausen. Als das Elia hörte, verhüllte er sein Antlitz mit seinem Mantel und ging hinaus und trat in den Eingang der Höhle. Und siehe, da kam eine Stimme zu ihm und sprach: Was hast du hier zu tun, Elia? (1 Kg 19,12-13 LUT)

Elia wurde damit nicht zur Gewaltlosigkeit bekehrt; im Gegenteil, er leitete einen Putsch (2 Kg 9ff) ein, der zu den grausamsten in der Geschichte Israels werden sollte (2 Kg 10) und sprichwörtlich geworden ist (Hos 1,3-5).

Doch diese Veränderung des Gottesbildes trug dazu bei, dass Könige in Israel nicht als göttlich verehrt wurden. Die königskritische Distanz ist eine Besonderheit Israels und ein bedeutendes Erbe der Friedenstheologie. Sie ist die Anwendung des Ersten Gebotes im Bereich der Politik.

Was aber macht es möglich, dass „Glauben" und „Gewalt" zu einem Wort zusammenwachsen? „Gewaltglaube" wird weder im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm noch im „Wahrig" geführt.

Das älteste Vorkommen für die Wendung „Glaube an die Gewalt" bzw. seine Ablehnung fand ich bei LUISE VON PREUßEN. RÖHRICH schreibt in seinem *Lexikon sprichwörtlicher Redensarten*:

> Schon in der Bibel heißt es: „Es gehet Gewalt über Recht" (Hab 1, 3); Königin Luise von Preußen (1776-1807) relativiert eine solche Aussage: „Ich glaube nicht an die Gewalt; ich glaube an die Gerechtigkeit". (Röhrich Redensarten Band 2, S. 546/2179)

Vermutlich waren es die Erfahrungen des 1. Weltkrieges, dessen unermesslicher Gewaltausbruch diese beiden Worte „Glaube" und „Gewalt" miteinander verschmelzen ließ.

Die Friedens-Warte veröffentlichte 1923 einen Aufsatz von RUDOLF GOLDSCHEID, *Der Glaube an die Gewalt*, der die zerstörerischen Kräfte aufzeigt, die zu solcher Kernverschmelzung führten.[107] Rudolf Goldscheid (1870-1931) war u. a. im Vorstand der Deutschen Liga für Menschenrechte, er war Vorsitzender des österreichischen Monistenbundes und Mitbegründer der Deutschen Gesellschaft für Soziologie.

Goldscheid schildert die verheerenden Folgen des Kriegs im zählbar ökonomischen Bereich, die Toten, Verletzten, zerstörten Gebäude, Kosten etc. Wenig Beachtung fänden jedoch die Schäden im psychosozialen Bereich, Schäden, die oft noch lange nach

---

[107] GOLDSCHEID, RUDOLF: *Der Glaube an die Gewalt.* In: Die Friedens-Warte. Vol 23, Nr. 9/10 (September/Oktober 1923), S. 289-293.

wirkten. Das „traurigste Erbe“ breiter Schichten in allen Ländern sei die „Gewaltpsychose“ (Goldscheid Glaube 290). Am Beispiel von Menschen, die Opfer von Vergewaltigung wurden, erläutert er:

> so instinktsicher der Mensch sich gegen Vergewaltigung zur Wehr zu setzen sucht, ebenso instinktmäßig neigt er zur Gewalt, wo ihm die Möglichkeit hierzu in die Hand gegeben ist. (Goldscheid Glaube 290)

Die „tiefe Verwurzelung des Gewaltprinzips im Innersten der menschlichen Psyche“ (Goldscheid Glaube 290) zeigt er an einem Beispiel auf: Er vergleicht die internationalen mitfühlenden Reaktionen nach einem furchtbaren Erdbeben in Japan mit der Gleichgültigkeit, ja, Rücksichtslosigkeit gegenüber Kriegsgegnern und -opfern.

> Die Disposition zur Gewaltpsychose hat ihre Wurzel im Willen zur unbedingten Voranstellung des eigenen Interesses, welcher aber sowohl instinktmäßig als auch durchaus bewusst rational fundiert sein kann. In letzterer Gestalt stellt er das weitaus schwerere Übel dar.
> (Goldscheid Glaube 291) …
> [I]m Tiefsten unserer Seele [sitzt] noch der Gewaltglaube fest. Ja, dieser Gewaltglaube beherrscht unser Denken in noch viel höherem Maß weiter als unsere Instinkte. … Und in Bezug auf die Gewalt ist unser Denken noch nicht frei. So wenig, dass sie Menschen umso mehr imponiert, je unverhüllter sie auftritt; wofern nur der leiseste Hoffnungsschimmer für sie besteht, dass im Endeffekt etwas von ihren Erfolgen auch ihnen zugute kommen werde. In dieser Illusion befangen, sind sie dann auch freudig bereit, äußerlich wie innerlich ihr Letztes für sie zu opfern.
> (Goldscheid Glaube 291) …
> Wir erkennen nicht, dass Gewalt und Geist unversöhnliche Gegensätze sind (Goldscheid Glaube 292)

Die Vernunft hat genau dort ihre Grenze, wo sie bereit ist, Gewalt anzuwenden, „weil Interesse vor Vernunft geht – weil wir im Letzten noch ebenso gewaltgläubig sind, wie die Generationen vor uns wundergläubig waren“ (Goldscheid Glaube 291).

> Mit der Entscheidung über das zulässige Maß von Gewalt sind vielmehr zugleich die Grenzen unseres geistigen Leistungsvermögens überhaupt nach jeder Richtung hin unverrückbar abgesteckt. (Goldscheid Glaube 291)

Goldscheid benennt die Aufgaben, die auf diejenigen zukommen, die sich dafür einsetzen, dass dem Gewaltglauben abgeschworen wird:

> die Gewalt gewaltlos zu machen, die Gewalt außerhalb des Rechts zu stellen und damit zur Ohnmacht zu verurteilen (Goldscheid Glaube 293).

Diese Aufgabe schreibt Goldscheid dem Völkerbund zu. Sie kann m. E. umstandslos jedem und jeder zugeschrieben werden, der oder die in der Friedensarbeit steht.

Die EKD hat sich 2007 zum Gewaltglauben bekannt, indem sie es für möglich hält, mittels Gewalt Recht aufzurichten. Das ist ein nicht zu übersehender Schaden. Indem sie die „rechtserhaltende Gewalt", ja die „rechtsermöglichende Gewalt"[108] vertritt, erschwert sie den Kampf dafür, Gewalt jenseits des Rechts zu stellen.

Der Gewaltglaube hat sich in den letzten Jahren in Theologie und Kirche mithilfe der Rechtsfigur der Nothilfe halten können. Dies ist aus mehreren Gründen unvernünftig:

- Ohne Selbstwiderspruch ist nicht legitimierbar, wenn ein Dritter getötet wird, um das gefährdete Leben eines Zweiten zu retten[109].
- Wer als Dritter mit Gewalt das bedrohte Leben anderer retten will (das Leben Zweiter, das von Ersten bedroht wird), legitimiert die Gewalt Vierter, ihn in gleicher Weise anzugreifen, um das Leben der Zweiten zu retten, usw. Vor dieser Gefahr glaubt man sich schützen zu können durch a) Abschreckung und b) den Glauben, stärker zu sein. Abschreckung versagt spätestens dann, wenn ein Gegner bereit ist, sein eigenes Leben als Waffe einzusetzen (Selbstmordattentate), und keine Macht der Welt ist in der Lage, in allen Fällen zu verhindern, dass man von Gewalt getroffen wird. Keine Macht ist so stark, dass ein Machtinhaber nicht selbst Opfer von Gewalt werden kann. Im Gegenteil: Je machtvoller ein Staat auftritt, umso mehr lädt er seine Gegner zu einer asymmetrischen Kriegsführung ein. Die Mittel, die aufgebracht werden müssen, um dieses Risiko so klein wie möglich zu halten, stehen für das Wohl der gesamten Gesellschaft nicht mehr zur Verfügung und treiben Staat und Gesellschaft – abgesehen von wenigen Profiteuren in Rüstungsindustrie und Regierung und Nutznießern in der Verwaltung – in den Ruin.
- Je mehr ein Staat versucht, sich gegen alle nur denkbaren Gefahren zu schützen, umso mehr ist er auf andere angewiesen, und folglich anfällig. Die asymmetrische Kriegsführung findet ein weites Feld zum Agieren: z. B. durch Selbstmordanschläge und durch Sabotage und Guerilla.
- Es ist vernünftiger, alle Mittel gedanklichen Könnens und alle Erfahrung dafür einzusetzen, bedrohtes Menschenleben zu

---

[108] EKD Afghanistan S. 12.
[109] Vgl. MERKEL Elend S. 66-98.

retten, statt die zu töten, die es bedrohen. Bestandteile eines solchen Programms zur Rettung können z. B. langfristig in jedem Staat präventiv aufgebaute Fluchtmöglichkeiten und Rettungswege sein bzw. Rettungsoperationen großer Verbände über Land, Wasser und Luft. Israel gelang es 1985 in der Operation Mose und 1991 erneut in der Operation Salomon einen großen Teil der bedrohten jüdischen Minderheit in Äthiopien zu evakuieren.

- Alle Länder verpflichten sich, Flüchtlinge bei sich aufzunehmen. Die Kosten für die Evakuierung und den Unterhalt sind der Regierung in Rechnung zu stellen, die solch ein Verbrechen an Teilen ihrer Bevölkerung begeht oder zulässt, und sind ggf. von ihren im Ausland liegenden Vermögen einzuziehen. Es sollte sich nicht lohnen, Menschen zur Flucht zu zwingen.

Goldscheid führt vor Augen:

> Alle bisherigen Kulturen sind schließlich dem Gewaltglauben zum Opfer gefallen. Am Gewaltglauben ist das kaiserliche Deutschland zugrunde gegangen, am Gewaltglauben ist der Sozialismus in Sowjetrussland[110] zerbrochen ... (Goldscheid Glaube 292) ...
> Das [ist das] unabwendbare Schicksal der Gewalt …, zu ihrem eigenen Totengräber werden zu müssen. Wohl wohnt der Gewalt in ihrem ersten Siegeslauf eine große Anziehungskraft inne – aber im Verlauf erweisen sich die Lebensgesetze des Organischen, erweist sich der Zusammenhaltsdrang des Ganzen als stärker – und die auf rücksichtlose Sonderinteressen allein gegründete Gewalt sieht sich zur Isolierung verurteilt. (Goldscheid Glaube 292)

Hier werden Ähnlichkeiten mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu sichtbar. Sie zielt auf Folgendes ab: ein

- Außer-Kraft-Setzen der Gewalt,
- Außer-Recht-Setzen der Gewalt,
- Abstandnehmen von dem absoluten Vorrang eigener Interessen,
- Dienst zugunsten der Gemeinschaft und
- Aufrechterhalten aller möglichen Formen der Kommunikation durch den Ausschluss des Ausschlusses, der alltäglich im Gebet und in der Feindesliebe und in der gemeinsamen Mahlzeit selbst mit dem Feind vollzogen wird.

Womöglich liegt hier ein Kriterium dafür vor, Theologien daraufhin zu untersuchen und zu unterscheiden, ob sie Gewalt außer Recht setzen oder nicht.

---

[110] Nach RGG 3. Auflage, lehnten die religiösen Sozialisten in der Schweiz den bolschewistischen Sozialismus „wegen des ihr eigenen Gewaltglaubens“ ab, Band 6,185/30540.

i) *Exkurs: Katholische Aktion*: In Österreich wurde 1933/34 unter Dollfuss die Demokratie beseitigt und „das austrofaschistische Herrschaftssystem, deklariert als ‚Christlicher Ständestaat', errichtet."[111] In diesem Umwandlungsprozess spielte die seit 1922 von Seiten des Papstes Pius XI. stark geförderte „Katholische Aktion" als soziale Basis für den Antimodernismus speziell in Österreich eine besondere Rolle. Kaspar Mayr war Verfasser des Standardwerkes zur Katholischen Aktion *Katholische Aktion im Werden*, das er 1934 in dem von ihm selbst betreuten „Seelsorge Verlag" herausgab.

Welchen Einfluss hatte diese Zeit auf Mayr? In seinem Werk *Der Andere Weg* finde ich keine Hinweise auf seine Mitarbeit bei der Katholischen Aktion. Inwieweit diese beim Aufbau des Austrofaschismus behilflich war, ist zu prüfen. Anders als bei Stratmann – der seine kriegsreligiöse Schrift *Veritas* von 1917 selbst kommentierte – finde ich bei Mayr, der doch den biografisch-geschichtlichen Ansatz zur Darstellung der Friedensarbeit wählte, keinen Bezug auf seine eigenen Geschichte.

Der Eintrag von Hans Gressel über ihn im Hermes-Lexikon *Die Friedensbewegung*, 1983, S. 266f, gibt darüber keine Auskunft, ebenso wenig die biografischen Skizzen zum Autor im Anhang der CD-Rom *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie*. (Handbibliothek 9039-9046)

In der biografisch angelegten Werkdarstellung seines Vaters stellt NORBERT MAYR das Werk *Katholische Aktion im Werden* vor[112]. Seine dort vorgetragenen Distanzierungsversuche zeigen, dass er an dieser Stelle ein Problem gesehen hat. In der Abgrenzung bezieht der Autor nicht politisch Position und er deutet Ereignisse wie die Ausschaltung des Parlamentes nicht einmal an. Die Christ-Königs-Theologie, das „theozentrische Weltbild" Mayrs, wie es sein Sohn nennt (Mayr, Norbert Liebe 334), zeigt hier gefährliche Züge.

Wie in der Schrift *Der Andere Weg* (147/3777; 26/3576) spricht auch Norbert Mayr positiv von Ignaz Seipel[113], ohne dass erwähnt würde, dass er von Vertretern des Austrofaschismus als dessen „Vater" angesehen wird.[114] Ihm gelang es, vom Völkerbund einen Kredit zu erhalten, mit dem der österreichische Staatshaushalt gerettet werden konnte. Er sorgte dafür, dass mit diesem Geld rechte Milizen aufgerüstet wurden.[115]

Nach den Vorgaben des Papstes Pius XI. ist die Katholische Aktion streng hierarchisch gegliedert. Sie kann geradezu als Gegenentwurf zum deutschen katholischen Vereinswesen gesehen werden. In Deutschland kam die Katholische Aktion nie recht in Gang.

---

[111] KOGLER Aktion S. 1.
[112] MAYR, NORBERT Liebe S. 196-198.
[113] MAYR, NORBERT Liebe S. 405.
[114] Straßennamen Wiens S. 186.
[115] Straßennamen Wiens S. 185.

Der österreichische Autokratismus der Dollfuss-Regierung ermöglichte der Katholischen Aktion einen breiten Ansatz.

Mayr stellt in der strukturellen Gliederung nun keineswegs – wie vom Papst entworfen – den Ortspfarrer allein in den Mittelpunkt und als leitende Person an die Spitze der Katholischen Aktion, sondern er entwirft ein Bild von Gemeinde, das sich sehr deutlich davon unterscheidet: „‚Priester und apostolische Laien müssen in der Katholischen Aktion zu einer lebendigen Keimzelle zusammengeführt werden'."[116] Der Priester bleibt zwar „‚seelischer Führer, geistiger Berater und letztverantwortlicher Leiter der Katholischen Aktion'"[117], aber die „‚Kleingemeinde Christi' ‚ist als Glied der Großkirche in sich selbst eine mystische Lebensgemeinschaft, ein Gemeinschaftsleib, in dem Christus ganz und ungeteilt in unaussprechlicher, mystischer Weise zugegen ist.'"[118]

Damit wird ein Sauerteig in den Teig der zentralistisch, hierarchisch-autokratisch geführten römisch-katholische Kirche gerührt, die ihn allerdings nicht aufgehen ließ – vermutlich weil die Temperatur zu niedrig gehalten wurde, sprich: Die Gläubigen wurden nicht ermutigt an *ihre* Kompetenz in diesen Dingen zu glauben und ihnen selbst mangelte es offenbar auch an diesem Glauben.

Die Botschaft vom unteilbaren Christus in jeder Gemeinde entfernt die Kirche vom Konstantinismus. Sie ist im Kern herrschaftzersetzend, wörtlich genommen: an-archisch, zwar nicht ohne Ordnung, aber der Tendenz nach herrschaftsfrei, zumindest herrschaftsarm; auf jeden Fall aber herrschaftskritisch. Und daran mangelte es zulange in Kirchen und Gemeinden.

Mayr hat diese Gedanken 1934 publiziert und damit etwas formuliert, das über die Katholische Aktion hinausweist. Wer nur seine Arbeit *Der andere Weg* liest, kann nicht erkennen, dass er selbst als Autor im Rahmen der Katholischen Aktion aktiv war. Das Heft zur Katholischen Aktion beginnt mit einem Geleitwort des Wiener Kardinals Theodor Innitzer. Die Brisanz der Worte Mayrs dürften ihm verborgen geblieben sein.

Innitzer bejahte und unterstützte den Austrofaschismus einschließlich der Aufhebung des Parlaments und des Verbots der Parteien. Erst nach den ersten Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus gewann er zum Austrofaschismus eine etwas distanziertere Haltung.

In der „Katholischen Aktion" wurde gleichfalls ein „‚Totalitätsanspruch'"[119] erhoben. Dies hatte in der Soziallehre zur Folge, das Recht auf „ein[en] Mindestanteil an Grund und Boden"[120] zu fordern.

---

[116] MAYR, NORBERT Liebe S. 183, Quelle: Katholische Aktion im Werden S. 41.
[117] MAYR, NORBERT Liebe S. 183, Quelle: Katholische Aktion im Werden S. 17.
[118] MAYR, NORBERT Liebe S. 185; Quelle: Katholische Aktion im Werden S. 37.
[119] MAYR, NORBERT Liebe S. 187.
[120] MAYR, NORBERT Liebe S. 187; Nachweis: Katholische Aktion im Werden S. 66.

Norbert Mayr zufolge beinhaltet diese katholische Soziallehre, „die übergroßen Klassenunterschiede und Klassengegensätze, Rassenkampf und Völkerzwist auszumerzen“[121]. In den von Norbert Mayr zitierten Passagen kann ich jedoch keine Absage an den Rassenhass entdecken. Kaspar Mayr spricht von der „‚Bändigung der kollektiven Dämonien aus der Kraft der Erlösung‘“[122].

Die „soziale Macht“[123] des Christentums ist dazu aufgerufen, in der Gesellschaft mitzuwirken: „‚Nichts wäre verderblicher als blindes Vertrauen auf Polizeimacht und bewaffnete Gewalt … Retter kann letzten Endes nur sein ein siegreicher Durchbruch der christlichen Gerechtigkeit verbunden mit der Herrschaft der alles überwindenden Nächstenliebe‘“.[124] Eine deutliche Absage an die Gewaltverherrlichung in Politik und Gesellschaft.

Dieser Exkurs zu Mayrs Aktivitäten im Rahmen der Katholischen Aktion zeigt zum einen, dass Mayr seine pazifistische Überzeugung dort deutlich zum Ausdruck gebracht hat, und zum anderen, dass ihm im Rahmen des Friedenswirkens die Bedeutung einer sozialen Größe – in diesem Falle der Gemeinde vor Ort – bewusst gewesen ist. Somit stellt sich die Frage, warum dieser Aspekt in der Schrift *Der Andere Weg* so wenig beleuchtet wird.

j) *Pazifistische Staatsnähe*: Mayr setzt sich ausführlich mit der „Konstantinischen Umwälzung“ (64ff/3632ff) auseinander. Er beschreibt die Veränderungen und stellt ihre Auswirkungen dar. Das römische Reich als Imperium

> gilt als das von der Vorsehung geschaffene Werkzeug zur Verbreitung der christlichen Lehre in der ganzen Oikumene. … Die so vertretene „Pax Christiana“ wird Fortsetzung der auf Waffengewalt beruhenden „Pax Romana“. (67/3638)

Damit wird die bestehende Rahmenerzählung „pax romana“ in die christliche Rahmenerzählung „pax christiana“ eingebettet, sie wird überdeterminiert. Der Staat soll also der Kirche dienen.[125]

Der Begriff selbst taucht wohl schon 401 auf, als eine Synode in Karthago beschließt, es dem einzelnen Bischof zu überlassen, über die Aufnahme donatistischer Kleriker zu befinden; sie sollen aufgenommen werden, „‚wenn das der pax christiana dienlich scheint‘“.[126]

---

[121] MAYR, NORBERT Liebe S. 187.
[122] MAYR, NORBERT Liebe S. 187; Nachweis: Katholische Aktion im Werden, S.86.
[123] MAYR, NORBERT Liebe S. 188; Nachweis: Katholische Aktion im Werden. S. 91.
[124] MAYR, NORBERT Liebe S. 188; Nachweis: Katholische Aktion im Werden, S. 91.
[125] Die entscheidende Weichenstellung zur „pax christiana“ ereignete sich durch LEO DEN GROßEN, 440-461. Er „transformiert die „pax romana“ in eine „pax christiana“ unter päpstlicher Leitung.“ Beleg: Leo der Grosse: Sermo 82, c. 1. MPL 54, 422f. Aus: HWP Band 12, S. 472/49854.
[126] Beleg: Brev. Hippon. II 37. can. 68: si hoc paci christianae prodesse visum fuerit. Aus: HKG Band 2,1, S. 156-157/1772.

Eine Kirche, die in diesem Maße staatstragende Aufgaben verinnerlicht, wird in ihrer Mitte für Jesus kaum Platz haben.

Einen Übergang zu dieser Staatsidentifikation bildet Origines. Er setzt sich gegen den Vorwurf Celsus' zur Wehr, Christen würden sich von anderen verteidigen lassen und seien nicht bereit, einen Dienst für den Staat zu leisten. Origines dagegen schreibt:

> „Aber während die einen kämpfen, kämpfen auch die Christen, wie Priester und Anbeter Gottes, wobei sie ihre Hände rein bewahren und durch ihre Gebete für jene Fürsprache einlegen, die kämpfen für eine gerechte Sache und für den Kaiser, der auf gerechte Weise Herrscher ist.“ (C. Cels., VIII. 73.) (77/3657)

Mayr zitiert dazu zustimmend die Auffassung eines französischen Kirchengeschichtlers:

> „Dieser Text“, so schreibt Daniélou, „erscheint mir von kapitaler Wichtigkeit. Er bestätigt in der Tat, daß die Christen, die sich ganz den geistigen Dingen widmen, den Staat nicht verraten, sondern ihm auf eminente Weise dienen. Die Heiligen sind als Wall gegen den Krieg weit wirksamer als die Soldaten“. (77/3657)

Weder Daniélou noch Mayr thematisieren, dass Origines den Staat akzeptiert hat, indem er schreibt, dass die Christen ihm mit dem Gebet besser als die Soldaten mit ihren Waffen dienen. Damit ist ein Schritt zur Anverwandlung des Staates getan, eine innere Sympathie mit Ziel, Zweck, Gestaltung und Ausrichtung der Obrigkeit und ihren gewalttätigen Strukturen wird deutlich. Denn wer sagt, dass es im Namen Jesu sei, wenn Christen den Kriegsdienst der Soldaten mit Gebet begleiten? Was unterscheidet diese Gebete von Gebeten im Namen des Kriegsgottes Mars? Waren die Ziele und Mittel, weswegen römische Soldaten eingesetzt wurden, etwa die Verkündigung der Reichsgottes-Botschaft Jesu? Und stimmte die Verwandlung eines römischen Bürgers in einen Soldaten und die eines Nicht-Bewohners des römischen Reiches in einen Feind mit dem Evangelium und dem Gebot der Feindesliebe überein?

Mayr verweist auf eine Vorlesung Ignaz Seipels, in der dieser nachgewiesen habe, dass Ambrosius

> Ciceros Schrift „De officiis“, einfach christlich interpoliert und als christliches Handbuch dem Klerus geboten habe (65/3633) ... In dieser Schrift vertritt aber Cicero die Meinung, das Imperium der Römer beruhe auf der Gerechtigkeit, Rom habe nur „gerechte Kriege“ geführt zur Wahrung seines Besitzstandes und zum Schutz seiner Bundesgenossen. (65/3634)

Mit folgender Bemerkung signalisiert Mayr, dass er sich statt der „Konstantinischen Umwälzung“ auch eine andere Fortsetzung der Kirchengeschichte vorstellen konnte:

> Die Frage, ob es nicht den evangelischen Prinzipien und den heiligsten Überlieferungen der Martyrerzeit [sic] besser entsprochen hätte, eine glaubensstarke Minderheit neben dem Imperium zu bleiben und dieses so weiterhin geistig zu durchdringen, ist bis heute noch offen. (65/3634)

Mayr spricht aber nur von einer glaubensstarken „Minderheit“ und nicht von glaubensstarken Gemeinden, die mehr oder weniger organisiert, bzw. neben- und voneinander unabhängig, aber im Kontakt miteinander existierten.

Entsprechend ist es nach Mayr nicht die Gemeinde, die an das Imperium etwa „Forderungen“ (61/3627) stellt. Diese glaubensstarke „Minderheit“ bekennt sich zu Christus statt zu Cäsar, betont das Dienen und nicht das Herrschen und nimmt vom Töten Abstand (61/3627). Sie lebt als Gemeinschaft und wirkt dadurch, ohne viel Aufhebens davon zu machen, verändernd auf das nähere und weitere Umfeld ein.

Die Entwicklung bis 800 fasst Mayr in fünf Punkten zusammen:

> 1. Das Christentum wird in seiner römisch-katholischen (bzw. im Osten „orthodoxen“) Form die allein anerkannte und geduldete Religion des Imperiums. Das Imperium selbst gilt als das von der Vorsehung geschaffene Werkzeug zur Verbreitung der christlichen Lehre in der ganzen Oikumene. Unter den christlichen Cäsaren gilt es als Schutzmacht der Kirche.
> 2. Die Zusammenarbeit von Kirche und Staat ist Grundpfeiler der Reichspolitik. Wer die Staatsreligion ablehnt oder bekämpft, sich also von der Kirche lossagt, wird zugleich zum Verräter am Reiche und darf, wenn nötig, mit staatlicher Gewalt bekämpft werden. Das gilt später auch von den Ungläubigen (Moslems) der Kreuzzugszeit.
> 3. Die Sicherung des Reiches mit bewaffneter Macht, also die Fortsetzung der heidnisch-imperialen Machtpolitik im christlichen Zeitalter gilt bald als Selbstverständlichkeit. Die so vertretene „Pax Christiana“ wird Fortsetzung der auf Waffengewalt beruhenden „Pax Romana“. Wer außerhalb des Imperiums bzw. der Kirche steht, gilt als „Barbar“ und „Feind“.
> 4. Die Tatsache, daß im Osten infolge der Gründung einer zweiten Reichshauptstadt in Byzanz eine zweite Reichsmacht entsteht, führt nicht nur zu kriegerischen Auseinandersetzungen innerhalb der Christenheit um die Vormachtstellung, sie bereitet die endgültige Spaltung in Ost und

> West vor und erleichtert das Aufkommen einer neuen, nun nicht mehr christlichen Macht, des Mohammedanismus. Die Idee der christlichen „Oikumene“ als einheitliche Grundlage einer christlichen Rechtsfriedensordnung, wird damit zerstört und der Keim zu künftigen Macht- und Weltanschauungskriegen gelegt.
> 5. Die Spaltung innerhalb des Christentums zwischen den Idealforderungen der Bergpredigt (christliche Gewaltlosigkeit, Ablehnung des Kriegsdienstes usw.) und die Forderungen der unmittelbaren Tagespolitik konnten nicht beseitigt werden. Zwar vermochte sich die Meinung des Origenes, es gebe einen doppelten Dienst am Volke: den der Soldaten und den der Beter (Contra Celsum VIII., 73) auch nicht durchzusetzen. Doch lebte auch in der nachkonstantinischen Zeit die Idee der Gewaltlosigkeit innerhalb und außerhalb der Kirche fort, nicht nur im Mönchstum, das in seiner echten Verwirklichung die vollkommenste Form der „Militia Christi“ darstellt, sondern auch in der politischen Welt (siehe etwa die Abwehr Attilas durch Leo den Großen, die Haltung Martins von Tours, die gewaltlose Stellungnahme englischer Christen beim Einfall der Angeln usw.). (67/3638-68/3640)

Mayrs Position ist damit durchaus von Sympathie für die Konstantinische Veränderung geprägt. Im letzten Punkt spiegelt sich das Hauptanliegen des Werkes von Mayr selbst wider. Mayr zeigt dabei an verschiedenen Stellen eine irritierende Staatsnähe.

Er bezeichnet Ignaz Seipel, 1876-1932, als „großen Vorkämpfer der christlichen Friedenspolitik“ (147/3777). Dem Austrofaschismus hingegen gilt Seipel „völlig selbstverständlich als Gründungsvater des diktatorischen Regimes“.[127] Der Schriftsteller Hugo Bettauer hat den Antisemitismus Ignaz Seipels so offensichtlich wahrgenommen, dass er ihm in seinem Roman *Stadt ohne Juden* von 1922 in der Figur des Bundeskanzlers Dr. Schwerdtfeger ein Denkmal setzte. (ebd.)

Welche Rolle spielt die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in der Friedensarbeit? Mayr schweigt dazu, ebenso wie andere seiner Zeit – Heering, Hoffmann und Lasserre – dazu schweigen.

Mayr sieht den Christen in der Pflicht, „der Gemeinschaft die ihr zustehenden Dienste zu leisten“ (231/3925) und darüber hinaus, „sie auch zu verteidigen, freilich nicht mit Waffen der Gewalt, sondern mit den Mitteln und Methoden der gewaltlosen Politik.“ (231/3925) Mayr gibt staatlichem Handeln generell seine Zustimmung und schränkt diese nur dadurch ein, dass er tötende Gewalt ausschließt. Das reicht m.E nicht dafür aus, seine Haltung konsistent gewaltfrei zu nennen.

---

[127] Straßennamen Wiens S. 186.

Mayrs Staatsnähe sehe ich in Korrespondenz zu seinem Patriarchalismus, sodass er, selbst an den Stellen, wo er die Menschheit meint, nur von „Brüdern“ spricht (s. o., vgl. 60/3626).

Fazit: Mayr liegt daran, die Christenheit zumindest in der Friedensfrage zu einen. Die Atombombe stellt eine mögliche globale Katastrophe dar. Daher kann sich die Menschheit in ihrem alltäglichen Verständnis als die *eine* Menschheit begreifen. Das soll zumindest die Christenheit zusammenbringen, und zwar so, dass diese Widerstand gegen jeden möglichen Krieg ankündigt. Der Weg dahin führt über die Gewissensentscheidung des Einzelnen und seine Umkehr. Der Einzelne, der diese Umkehr vollzogen hat, trägt zur Durchgottung der Welt bei. Wie und vor allem an welchem Ort sich dies vollzieht und gelebt werden kann, wird nicht gesagt. Damit bewegt er sich mit seinen friedenstheologisch begründeten Positionen im Bezugsrahmen der Friedensethik. Im Sinne des Konstantinismus scheint es für Mayr als gültige christliche Lebensform zwischen dem Einzelnen und dem Staat allenfalls die Großkirche zu geben, keinesfalls aber die Gemeinde. Friedenstheologie bestimmt nicht den Rahmen. Seinen Gemeindeentwurf der Katholischen Aktion, der u. a. ein nahezu gleichberechtigtes Miteinander von Priestern und Laien vorsah, hat Mayr nicht in die friedenstheologische Diskussion aufgenommen.

Durch Leben und Werk hat Mayr selbst jedoch mehr als deutlich erwiesen, welch große Bedeutung er Gemeinschaftsbewegungen zumisst. In der Theorie der Friedensarbeit gelingt es ihm jedoch nicht, Kirche und Gemeinde in die Friedensfrage zu integrieren, bzw. darzulegen, wie sich die Friedensfrage aus der Ekklesiologie ergibt.[128] Die katholische Kirche erscheint als monolithischer Block und für Mayr ist sie der einzige Adressat. Sein Werk trägt Züge der Staatsnähe. Dies erweckt den Eindruck, dass er die Absicht verfolgt, als Vertreter einer radikalen Position in der Friedensfrage von der Kirche weiterhin ernstgenommen zu werden. Darein fügt sich die undifferenzierte Absage an den „Anarchismus“[129].

---

[128] Anders sein Namensvetter – wenn die Schreibweise korrekt ist – und Mitstreiter in der Katholischen Aktion, der eine radikal-pazifistische Position aus der Caritas/Diakonie der Kirche abgeleitet hat, s.u.

[129] „Einen ‚anarchischen‘ Pazifismus gibt es jedenfalls im christlichen Raume nicht; Bakunin und anarchische Gruppen in den lateinischen Ländern haben solche Ideen vor 1914 vertreten, aber heute sind sie selbst im außerkirchlichen Raume ausgestorben.“ MAYR Weg S. 230/3922.

Aufmerksam geworden auf Kaspar Mayrs Mitwirken bei der Katholischen Aktion im österreichischen „Christlichen Ständestaat" 1933-1934, bemerkte ich die Veröffentlichung der Referate einer Tagung der Katholischen Aktion in Wien 1935. In dieser Zeit arbeitete Mayr als Lektor in dem Verlag, der einen Band mit folgendem Titel veröffentlichte:
Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgetagung vom 2.-4. Jänner 1935. Seelsorge-Verlag, Druckerei und Verlag Tyrolia, Wien 1935.
Darin fand ich den Beitrag:
MAYR, MICHAEL: *Karitas und Katholische Aktion*. S. 132-164.[130]

Michael Mayr zeigt die Bedeutung, Struktur und Finanzierung der Caritas für Kirche und Gesellschaft auf. Er fordert „Vernünftige Karitas!" (148) und sieht die Caritas darum im Kampf „mit dem Kapitalismus wie gegen die dunklen Machenschaften des Braukapitals und der internationalen Rüstungsindustrie." (149) Nach der Behandlung der „Alkoholfrage", (149-150) folgt die Überschrift „Zum Militarismus (Rüstungskapitalismus)." (150) Er zitiert Stratmann, nennt Kriege „eine Art Selbstzerfleischung des Leibes Christi" (150), beruft sich u. a. auf Benedikt XV. und hält fest: „Der Gegensatz zwischen dem Christentum mit seinem Hauptgebot der Liebe und den Kriegen von heute, wie sie in praxi geführt werden, ist unübersehbar." (151)

Er benennt den Zusammenhang von Caritas und Friedensfrage:

> [...] was hat es für einen Zweck, zur karitativen Bekämpfung der Not mit durchaus unzureichenden Mitteln, mit mühsam zusammengebettelten Notpfennigen aufzufordern, wenn die Staaten durch wahnwitzige Rüstungen fortgesetzt, ungestört die Notlage des Volkes ins Ungemessene steigern dürfen? (152) ...
> [A]ufklären und aufrufen gegen die Rüstungen, gegen den Mord und Selbstmord ganzer Völker im modernen Zukunftskrieg (152) [tut darum Not] …
> Der Katholische Aktion gehört die ganze Welt! Katholische Karitas … kennt keine nationalen Grenzen, ist keine Winkelkaritas, sondern weltumspannende Völkerkaritas – Weltkaritas – Menschheitskaritas. Karitas, die heute noch

[130] In der dokumentierten Einladung zur Tagung wird der Autor „Kooperator Mayer, Urfahr" (S. 8) genannt. Welche Schreibform korrekt ist, konnte ich noch nicht verifizieren. Internet-Recherchen ergaben keinen Aufschluss. Im Österreichischen Biografischen Lexikon wird kein Michael Mayr oder Michael Mayer aufgeführt, auf den die Angaben zutreffen könnten. Weder Hildegard Goss-Mayr noch ihr Bruder Norbert Mayr „haben je von Michael Mayr gehört", Mail vom 07.06.2018, Privatarchiv. Nähere Angaben zum Autor sind z. Z. für mich nicht auffindbar, Kairo am 06.09.2018.

> im Schlepptau der Kriegsanbeter mitmarschiert, ist himmelschreiende Lüge. (152) ...
> Wer sich etwa ausreden wollte mit der Aussichtslosigkeit des Kampfes für den Frieden, der kennt nicht, der glaubt nicht an die ungemessenen göttlichen Kräfte der Liebe, der müsste schließlich auch im Kampf gegen die Sünde kapitulieren, weil es ja doch nie gelingen wird, die Sünde restlos zu beseitigen. … [M]illionenfache Karitas üben wir durch die katholische Friedensbewegung. (153)

Friedenstheologie und ein dementsprechendes Handeln ist demnach die natürliche Folge des caritativ-diakonischen Handelns der Kirche. Was Michael Mayr von der „Katholischen Karitas" sagt, gilt gleichbedeutend für das ganze kirchliche Handeln in diesem Bereich: Es endet nicht an nationalen Grenzen. Friedenstheologie ist darum auch „Menschheitskaritas" (152).[131]

4.4 George H. C. MacGregor 1892-1963

George Hogarth Carnaby MacGregor – so die schottische Schreibweise – kam am 26. November 1892 in Aberdeen, Schottland, in einem Pfarrhaus zur Welt. Er studierte Theologie in Edinburgh und bestand dort 1914 das Abschlussexamen. Von 1915-1917 war er im „Wohlfahrtsdienst für die Schottischen Truppen" (Handbibliothek 9050) – einer Art Militärseelsorge? – und von 1918-1929 im Pfarrdienst in zwei Gemeinden, erst in Bridge of Allan, dann in Glasgow tätig. Von 1933 bis 1963 lehrte er an der Glasgow Universität Divinity and Biblical Criticism. Sein Buch *The New Testament Basis of Pazifism* erschien 1937 und wurde 1952 neu aufgelegt, die deutsche Übersetzung *Friede auf Erden?*, München, angeregt durch den deutschen Zweig des Versöhnungsbundes, erschien 1955. Er war Mitglied des Versöhnungsbundes und in verschiedenen nationalen und internationalen Gremien tätig. Seit 1918 war er mit Christine Goold verheiratet und sie hatten vier Kinder. Er starb am 3. Juli 1963.

4.4.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Macgregor fragt zunächst friedensethisch nach der Vereinbarkeit des Krieges mit christlichen Grundsätzen:

> Was ist die spezifisch christliche Art, dem Bösen zu begegnen und es zu überwinden, wie sie in der Lehre, dem Beispiel und dem Kreuz Christi dargestellt ist? Kann der

[131] Vgl. u. 6.1 Menschheit.

Krieg unter irgendwelchen Umständen für vereinbar gelten mit dieser Art? (14/4227[132])

Macgregor veranschlagt drei Prinzipien:
1. Die Liebe zum Nächsten,
2. den Glauben an Gott und „den unendlichen Wert“ „jeder einzelnen Menschenseele“ (14/4226) und
3. die Anwendung dieser Prinzipien und ihre Deutung durch den Bezug auf das Leben, die Botschaft und vor allem die Kreuzigung Jesu.

Im Folgenden untersucht Macgregor die neutestamentlichen Bibelstellen, die die Vereinbarkeit des Krieges mit christlichem Glauben zu begründen scheinen. Methodisch setzt er dabei voraus, dass durch Jesus die „sittliche Anwendung von Gewalt gestattet“ (15/4227) sei, „um dem Recht zum Sieg zu verhelfen“ (15/4227) oder zur „Notwehr gegen Räuber“ (15/4227).[133] Er unterscheidet sie von „unsittlicher Anwendung von Gewalt“ (15/4228) – und zwar nach „Jesu Lehre und Beispiel“. (15/4228) Selbst wenn das eingeräumt werden sollte, so sei zu prüfen, ob Krieg dem christlichen Glauben nicht so sehr widerspricht, dass dieser sich damit selbst erledigt, dass „sein … Ergebnis ... sittlicher und geistiger Tod sein würde.“ (15/4228)
Er widmet sich folgenden Stellen bzw. Themen:

- Zur Frage des Widerstandes, Mt 5,39 (20/4237; 97/4365) und Mt 5,38-48 (44/4274),
- Tempelreinigung Mk 11,15-18 parr (22f/4238f),
- Hauptmann von Kapernaum Mt 8,5-10 parr (24f/4241),
- Thema Naherwartung (26/4243; 45ff/4276ff),
- zum Schwertwort bzw. Friedensparadox in Mt 10,34; Lk 21,51 (26f/4244f),
- zur apokalyptischen Kriegsprophezeiungen (27f/4246),
- zum Schwertkauf Lk 22,36-38 (29/4249),
- zum Schwertwort Mt 26,52 (30ff/4249ff),
- zum Wort vom Gewappneten Lk 11,21f parr (34/4255f),
- das Kampfwort Jh 18,36 (34/4256),
- die zornigen Eigentümer Mt 22,7; Mt 18,37ff; Mt 24,50ff; Mt 22,13; Mt 25,30; Mk 12,9; Lk 19,27 und Lk 17,7-10 (35f/4258),
- die Waffenrüstung Gottes Eph 6,10-17; Röm 13,12; 2 Kor 6,7; 1 Thess 5,8; 1 Tim 1,18; 1 Tim 6,12; 2 Tim 2,3ff (36/4258),
- Wort der Selbstverleugnung für die Freunde Jh 15,13 (36/4259),
- Gottes Feindesliebe Röm 5,8; Röm 5,10 (37/4260),
- Goldene Regel Mt 7,12; Mt 22,35-40; Mt 5,9; Mt 5,10-12; Mt 5,44 (54/4289),

---

[132] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von MACGREGOR Friede.
[133] Nach Jesu Ethik „wird es klar, daß seine Art die Anwendung von Gewalt nur in den engsten Grenzen zuläßt.“ (54/4288)

- zum Gottglauben, Gott als Vater Mt 5,25; Mt 5,48 (39f/4268),
- zum Verhältnis von Recht und Liebe in Mt 18,15-17 (41/4270),
- Jesu Gebot der Feindesliebe Mt 5,43ff (43/4272),
- zum Thema Interimsethik (47/4278),
- zum Thema Übertreibung in Lk 14,26 parr; Mt 5,30 (48/4279),
- zum Thema Entweltlichung (49/4280),
- zum Thema Zeitaufschub (49f/4281),
- Jesu Zorn z. B. Mühlsteinwort Mt 18,6; Schlangenwort Mt 23,13ff; Fuchswort Lk 13,32 (52ff/4285ff),
- zum Thema Konventikelethik (55/4295),
- zum Thema Individualismus (57/4298),
- zum Thema Sendung nur ans jüdische Volk (59/4301),
- Zinsgroschen Mk 12,17 parr (116ff/4397),
- Obrigkeit Röm 13 (119ff/4401ff).

Dies dürfte eine nahezu vollständige Auflistung der in friedensethischen Diskussionen mit großer Regelmäßigkeit angeführten Themen und Bibelstellen sein.

Als Ergebnis bleibt festzuhalten, dass keine dieser Stellen die Anwendung kriegerischer Gewalt rechtfertigt oder billigt. Sei es, weil vom Krieg nicht die Rede ist (Tempelaustreibung), sei es weil von Gottes Eingreifen gesprochen wird, aber nicht von menschlichen Interventionen (apokalyptische Rede) oder weil der Kontext der Worte auf ganz andere Themen (Schwertworte) verweist. Diese Kurzfassung kann und soll die Lektüre der Auseinandersetzung im Detail nicht ersetzen, diese sei bestens zum Studium empfohlen!

Darüber hinaus widerlegt Macgregor die Ansicht, dass sich die neutestamentliche Überlieferung zum Thema Krieg ausschweige, sodass zu diesem Thema, neutestamentlich begründet, nichts gesagt werden könne.

Zum einen weist er darauf hin, dass sich im Neuen Testament „kein Wort des Protestes gegen die Sklaverei" (25/4243) finde und fragt: „Ist deshalb der Schluß erlaubt, daß die Sklaverei mit der christlichen Ethik vereinbar sei und daß die Führer im Kampf dagegen den Sinn des Evangeliums verdreht hätten?" (25/4243)

Zum anderen widmet er sich der Thematik der Messiaserwartungen zur Zeit Jesu, speziell dem Schwerpunkt „messianischer Krieg"[134]. Dieser wird an keiner Stelle des Neuen Testaments eingefordert oder befürwortet. Macgregor zitiert Windisch zustimmend: „Das bedeutendste Merkmal seiner [Jesu, mE] Messianität nach der negativen Seite ist, daß er es ablehnte, den messianischen Krieg zu führen." (61f/4304)[135]. Dieser Befund ist m. W. bis heute unwiderlegt. Den Grund für diese Ablehnung sieht Macgregor im Gottglauben Jesu:

---

[134] Macgregors Hauptgewährsmann ist WINDISCH, HANS: *Der Messianische Krieg und das Urchristentum*, Tübingen 1909.
[135] Zitatnachweis: WINDISCH, *Der messianische Krieg*, S. 95.

> daß alle christliche Jüngerschaft auf dem Streben beruhe, „Kinder zu sein eures Vaters im Himmel“ und so, wenn auch noch so schwach, das Wesen Gottes widerzuspiegeln, der „seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten“. (63/4306f) Mt 5,45

Damit sind die Gottesfrage und die Frage, was das jeweilige Handeln widerspiegelt, ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt. Mt 5,45 lädt nach Macgregor dazu ein, „das Wesen Gottes widerzuspiegeln“ (63/4307).

Mit diesen Fragen bewegt sich Macgregor nun im Rahmen der Friedenstheologie. (Die Rede vom „Wesen Gottes“ wird weiter unten diskutiert.) Die Feindesliebe ist nach Macgregor nicht in einem Autoritarismus verankert – mit Verweis auf eine Weisung Jesu – sondern im Gottesverständnis.

Jesus habe vor der Alternative „die Wahl zwischen dem Kreuz und der Führung des messianischen Krieges“ (68/4313) gestanden. Das Kreuz vermittelt damit genau die Botschaft, dass Jesus, statt den messianischen Krieg zu führen, den Weg gegangen ist, durch leidende Liebe Menschen von der bösen Absicht ihres Willens zu erlösen:

> Und so gesehen war das Kreuz die unmittelbare Folge von Jesu pazifistischer Ethik in der Lehre und im Handeln[.] (68/4312)

Offenbar hat Gewalt nicht die Kraft dazu, „daß der böse Wille gewandelt und für das Gute gewonnen wird“. Was aber „gibt dem Kreuz und der ganzen Art zu leben, für die es das Sinnbild ist, diese einzigartige „erlösende“ Kraft“ (98f/4367)? Zur Antwort zitiert er aus einem Werk seines Glasgower Kollegen, H. H. FARMER:

> „…Offenbar gibt es nur eine Methode, diesen Sieg zu gewinnen, wo die Methoden der Gewalt ausgeschlossen sind, nämlich einfach zu lieben; so inbrünstig, so bedingungslos zu lieben, daß selbst die brutalste und scheinbar triumphierende Gewalt der Sünde dieser Liebe nichts anhaben kann, die keinen Wandel kennt als den, daß sie immer schwerer leidet, wenn ihr Verlangen zu segnen und zu erlösen immer wieder enttäuscht wird. Nur an die eine Voraussetzung ist der Sieg der Liebe gebunden, daß sie imstande ist, die vernichtendste Niederlage zu erleiden und doch Liebe zu bleiben. Solange sie das tut, hat sie immer noch die Oberhand; denn selbst in der Schwäche der Niederlage hat sie in sich die unbesiegbare Kraft, sie selbst zu bleiben, und wird dennoch siegen. Wie jemand gesagt hat: ›die Niederlage kann man nicht besiegen‹ ... Mögen die Menschen die scheinbare Schwäche der Liebe sich zunutze machen, wie sie wollen, mögen sie sie stoßen und schlagen und gänzlich zu Boden

> zu schmettern suchen, wie sie es am Kreuze getan haben; wenn sie auch dann noch Liebe bleibt, werden sie es am Ende aufgeben müssen; sie werden innewerden, was ihre Hände getan haben, und sie werden vor ihr niederfallen. Über kurz oder lang wird gerade die Schwäche der Liebe ihnen durch die Seele dringen kräftiger und schärfer denn kein zweischneidig Schwert – nur daß ihre Kraft geistiger Art ist. Sicherlich ist es so, da die Menschenherzen sind wie sie sind. Die Schwäche eines Gottes der Liebe ist stärker als die Menschen sind."[136] (99/4367f, Auslassungen i. O.)

Weil die Leidensbereitschaft der Liebenden sehr schnell doppeldeutig sein und auf furchtbare Weise missbraucht werden kann, zeichnet Macgregor dieses nach:

> Was erlöst, ist nie das Leiden an sich, sondern die Bereitschaft, lieber Leiden auf sich zu nehmen als die Wahrheit zu verleugnen, der Gehorsam gegenüber einer bestimmten Lebensform, die, wenn es notwendig wird, zur Selbstaufopferung als ihrem Höhepunkt führen kann. (105/4376) ... Für Jesus bedeutete das Kreuz, daß er alles aufs Spiel setzte für seine Überzeugung, daß Gottes Art das Böse zu überwinden wirksam sei. Deshalb sehen wir im Kreuz nicht eine mechanische Tat der Selbstaufopferung, von der Jesus gewähnt hätte, sie werde ex opere operato wirksam sein, sondern den durch die ihn bedrängenden Verhältnisse unvermeidlich gewordenen Höhepunkt der in seinem Leben folgerichtig geübten Art, dem Bösen zu begegnen nicht mit Gewalt, auch nicht durch Anrufung der Gerichte, sondern in der Art der vergebenden und versöhnenden Liebe. (105/4376f)

Das Kreuz Jesu wird damit zum Schlüssel zu diesem Verständnis und dieser Praxis der Liebe, zu einem Weg, der durch das Gottesvertrauen Jesu geprägt ist. Das Kreuz ermutigt dazu, es Jesus gleichzutun.

Damit aber entsteht eine Realität, die es zu beachten gilt, wenn es darum geht, in Krisenfällen die Verhaltensmöglichkeiten auf ihr Potenzial zu prüfen.

> Das Prinzip, daß man Teufel nicht austreiben kann durch den Obersten der Teufel, ist nicht eine Auffassungssache, die man beweisen oder bestreiten kann, indem man geschickt verfährt mit den Texten; es gehört zum Kern der christlichen Ethik, wie Jesus Christus selbst sie verkündigt und vorgelebt hat. Er kannte keine andere Art das Böse zu überwinden als die durch die Erlösung des bösen Willens. (108f/4382)

---

[136] Macgregor zitiert laut Nachweis aus: FARMER, H.H.: *Things not Seen*, S. 32ff.

Nach Macgregor kann Gewalt der Versöhnung und Erlösung dienen, wenn

- die sittlichen Werte bewahrt bleiben,
- wenn die Auseinandersetzung im unmittelbar persönlichen Rahmen bleibt und
- wenn es *nicht* das Ziel hat, den Gegner zu töten.

Macgregor kommt dann zu dem Schluss, dass ein Krieg diese Kriterien in keinem Fall erfüllt. (109f/4383f)

Die Auffassung, der Krieg „sei immer das kleinere Übel" (150/4452) wird von Macgregor als „unbeweisbare Voraussetzung" (150/4452) infrage gestellt. Und er ergänzt:

> Aber die erste Frage ist nicht: Was werden die Folgen sein? Oder: Wird der pazifistische Weg zum Erfolg führen? Die erste Frage ist: Ist es Christi Weg? Und wenn die Antwort lautet: Ja, dann haben wir kein Recht, die Folgen unserer Wahl zu berechnen; denn in dem Augenblick der Wahl, dadurch daß wir den Weg wählen, von dem wir wissen, daß er Christi Weg ist, öffnen wir die Tür für den Einbruch von Gottes eigener Macht, die, wenn wir nur Glauben hätten, die ganze Lage so unberechenbar ändern könnte, daß all unsere Befürchtungen beschämt würden, die wir gehegt haben wegen der Folgen der Ablehnung des Krieges. (150f/4453)

Zur Wahrnehmung aller realistischen Möglichkeiten gehört demnach auch, sich der Frage zu stellen: Können wir es verantworten, die Möglichkeit – und u. U. Möglichkeiten – *auszuschlagen*, die sich ergibt bzw. ergeben – aber *nur dann* ergeben -, wenn ich/wir dem Weg Jesu folgen? Beides gleichzeitig, ihm folgen *und* nicht folgen, weil man sich *noch mehr* Möglichkeiten offen halten will, ist nicht möglich, weil man nicht Gewalt anwenden und sie zugleich nicht anwenden kann. Man kann nicht mit Gewalt drohen und zugleich nicht damit drohen.
Macgregor zitiert:

> „... In der Ethik spricht sich der Geist Christi aus, sie offenbart das Wesen Gottes. Wenn sie nicht geübt werden kann und wirklich undurchführbar ist, dann wird auch Christus selbst und sein Leiden und Sterben bedeutungslos in einer Welt wie die ist, in der er lebte und in der wir leben. Dann hat beides [Christus und seine Passion, Erg. mE] Bedeutung nur für eine ideale Welt, die ganz anders ist als eine von Fleisch und Blut. Dann gilt das Urteil über das Christentum, es sei nichts als ein himmlisches Betäubungsmittel."[137] (148/4450)

---

[137] Aus: ROBINSON, WILLIAM: *Evil Confronted*, S. 4-5, Fellowship of Reconciliation (153/4458)

Die vermeintlichen „Realisten“ entpuppen sich als Personen, die die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus mitsamt seinem Leiden und Tod nicht wirklich annehmen, die sich also nicht auf die Realität der Gegenwart Gottes in Jesus und seiner Gemeinde einlassen. Sie wünschen sich eine ideale Welt, in der Gerechtigkeit und Liebe ohne Leiden durchsetzbar und möglich sind; wo dies nicht der Fall ist, muss Gewalt von der Qual erlösen, dass dieses Ideal nicht zu verwirklichen ist. Diese Gewalt müssen andere erleiden bzw. fügen die enttäuschten Idealisten sich selbst zu. Der Kriegspositivismus zeigt sich darin als fundamentalistischer Idealismus. Seine Vertreter nehmen an, dass durch Gewalt das erreicht werden könnte, was als Ideal unerreichbar ist.

Stattdessen befreit der Weg Jesu dazu, das, was mit Gottes Welt zu tun hat, als angebrochene Wirklichkeit zu leben, indem der Weg Jesu als erlösende Liebe in Gemeinschaft eingeübt wird, als eine Liebe, die auf Gewalt verzichtet und damit das Herz des Gegners berühren kann und ihn zu einem gemeinsamen Weg der Umkehr einlädt.

4.4.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Macgregor beendet sein Werk mit einem „Ruf an die Kirche“ (136ff/4431ff). Er beinhaltet,

> … daß die Kirche erklärt, sie werde unter gar keinen Umständen den Krieg billigen, einmal weil schon dieses bloße Nein zum Ausdruck bringt, daß sie entschieden bricht mit der Politik, die zu dem gegenwärtigen tragischen „Sündenfall des Christentums“ geführt hat, vor allem aber weil eine solche negative Erklärung die notwendige Voraussetzung darstellt für einen positiven Feldzug der Versöhnung, der sonst von vornherein nicht ernst genommen würde. (152/4455)

Solange das vom Weltkirchenrat oder von den nationalen Kirchen nicht aufgenommen wird, „müssen die einzelnen Christen fortfahren, unermüdlich Zeugnis abzulegen.“ (152/4456) Damit ist die Frage nach der sozialen Basis gestellt.

Macgregor beschreibt die Wirkung der erlösenden Liebe selbst im Kriegsfall und spricht von einem „Friedensheer“:

> So phantastisch die Vorstellung eines „Friedensheeres“ sein mag, das sich mit voller Absicht zwischen den Kampflinien opfert, denkbar ist es, daß sein Opfer eine solche sittliche Wirkung auf den Geist der Aggression übte. (107/4380)

Und fragt,

> … wird meine Selbstaufopferung, wenn ich ihm [dem bewaffneten Gegner] auf dem Schlachtfeld gegenüberstehe, irgendwelche „erlösende“ Wirkung haben auf den aggressiven bösen Willen des Feindes, gegen den ich kämpfe? Möglicherweise ja, wenn meine Hauptabsicht auf dem Schlachtfeld war, „mein Leben zu lassen“ im Sinne der Herausforderung und des Schutzes gegen die aggressive Bosheit. (107/4380)

Macgregor sucht offenbar nach Formen gemeinschaftlichen Lebens, die dem erlösenden Handeln Gottes in Jesus Christus entsprechen und in denen dies in Krisen- und Kriegszeiten bezeugt und gelebt wird.

Er hält es nicht für ausgeschlossen, dass ein ganzes Volk bereit sein kann, den Weg der Friedensliebe Jesu zu gehen:

> Ein Volk, das Christus nachfolgen wollte, könnte sich berufen fühlen, eine Politik der vollständigen Abrüstung aufzunehmen. Aber es täte das nicht in erster Linie in der ausgesprochenen Absicht, zum Märtyrer zu werden, sondern vielmehr in der Überzeugung, daß Gottes Weg zum Siege führt. Aber es müßte auch bereit sein, wenn nötig, die Gefahr des nationalen Martyriums auf sich zu nehmen, indem es darauf verzichtet, sich gegen die Möglichkeit einer Aggression zu rüsten.
> Vielleicht muß die Welt auf ihre Erlösung vom Krieg warten, bis ein Volk bereit ist, die Kreuzigung durch seine möglichen Feinde zu riskieren. Es könnte sein nationales Eigenleben verlieren; aber ein solcher Strom geistigen Lebens ginge von ihm aus, daß die Welt dadurch gerettet würde. Für viele von uns ist es wohl keine sehr erfreuliche oder tröstliche Entdeckung, daß dies der verborgene Sinn des Kreuzes ist. Doch wird es gut sein sich zu erinnern, daß eine Deutung des Kreuzes, wenn sie als wahrscheinlich richtig gelten soll, heute wie ehemals den „Juden“ und allen, die wie sie vom „Gesetz“ und vom „Rechttun“ besessen sind, ein „Ärgernis“ und den politisch denkenden „Griechen“ eine „Torheit“ sein wird. (1 Kor 1,23-24) (105f/ 4377f)

4.4.3 Diskussion und Fazit

a) *Vom „unendlichen Wert" „jeder einzelnen Menschenseele"*[138]: Diese Redeweise entstammt dem Idealismus.[139] Sie wurde besonders durch Adolf Harnack und sein Werk *Das Wesen des Christentums*, 1900, populär. Sie enthält einen Widerspruch in sich selbst. Entweder hat etwas einen Wert, dann ist es nicht unendlich, oder es ist unendlich, dann aber hat es keinen Wert, bzw. ein Wert ist nicht ansetzbar. Wert hat nur das, was begrenzt ist, wo das Angebot auf Grund von – natürlicher oder künstlich herbeigeführter – Knappheit begrenzt ist.

Es ist der Versuch, einen Begriff, der der Ökonomie entstammt, mit Hilfe des Begriffs der Unendlichkeit zu ethisieren. Dabei hat die kapitalistische Ökonomie gerade die Vereinigung beider Paradoxien zur Perfektion getrieben:

- Sie lebt von der Endlichkeit der Güter – sonst könnte kein Produkt mit einem Wert bezeichnet werden; das ermöglicht Profit,
- sie ist abhängig von dem vermuteten unendlichen Vorkommen von Ressourcen wie Energie und Rohstoffen, damit eine fortwährende Steigerung möglich ist,
- zugleich wird so produziert, dass die Produkte prinzipiell unendlich reproduzierbar sind, sodass die Produktionskosten auf ein Minimum reduziert werden können. Ein Überangebot an Waren lässt die Preise fallen.
- Das wird durch Wettbewerb und Markt ausgeschlossen, indem bessere Produkte und/oder neuere Produkte die älteren und ja nicht immer schlechteren verdrängen. Der Markt selbst muss dabei wieder begrenzt sein. Die Ausweitung des Marktes ins Unendliche – sprich „Globalisierung" – zerstört diesen, der Preis würde entweder verfallen – da Überangebot herrscht – oder es müssten – von wem auch immer, und wenn es die Firmen selber sind – Kontrollen eingeführt werden, etwa durch ein Monopol, um das Warenangebot zu reduzieren. Das wiederum zerstört den freien Markt. Einen unbegrenzten freien globalen Markt kann es also nicht geben.

---

[138] (14/4226)

[139] „Ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch, unendlichen Wert, und eben dieser unendliche Wert hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf." In: Hegel Werke Kap.-Nr. 929/1803. Aus: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Kapitel: 2. Kap. Das Christentum.* Hegel-Werke, Band 12, S. 403f.

Die Rede von dem „unendlichen Wert“ der Menschenseele – ganz unabhängig davon, was mit dem Begriff „Menschenseele“ präzise gemeint ist – ist einerseits marktkonform – indem der Wertbegriff in die Theologie kooptiert wird, andererseits aber nicht handhabbar, weil sich konkret nichts daraus ergibt. Aus Unendlichem folgert nur etwas, das ebenfalls unendlich ist, d. h. nichts Konkretes, Endliches! Hier wiederholt sich der Streit zwischen Calvin und Luther – *finitum non capax infiniti* oder *finitum capax infiniti*. Dies ließe sich dadurch lösen, dass der Ware selbst eine „unendliche“ Qualität zugeschrieben wird. Gäbe es diese tatsächlich, unterläge sie aber nicht den Restriktionen durch Angebot und Nachfrage, sondern müsste – da unendlich verfügbar – umsonst zu haben sein.

b) *Zur Rede vom „Wesen Gottes“*: Die Rede vom „Wesen Gottes“ verdoppelt das, was zum Nachdenken Anlass gab. Sie stellt nicht nur „Gott“ infrage, sondern fragt zugleich nach seinem „Wesen“. Damit wird es prinzipiell möglich, ohne Gott nach dem Wesen zu fragen. Insofern liegt auf dieser Denkweise ein nihilistischer Belag.

Nach dem Wesen Gottes zu fragen hebt darauf ab, aus den Zeitbedingtheiten das Zeitunbedingte herausfiltern zu können. Dies ist die Anwendung einer Logik, die aus der Beobachtung der Natur in ihrer unüberschaubaren Vielfalt die Gesetzmäßigkeiten herausfiltert, die von Willkür und Zufall unabhängig sind. Die Annahme eines zeitunbedingten und von allen Zeitläufen unbetroffenen Gottes ist hingegen die gedankliche Voraussetzung, um diese Scheidung – zwischen augenfällig vielfältig und gesetzmäßig einfältig – vollziehen zu können[140]. Diese Scheidung auf Gott selbst anzuwenden führt demgemäß folgerichtig zu seinem Tod.

Ein Mensch ist ein Mensch und hat kein Wesen. Bei einem Menschen trennen zu wollen, was zeitbedingt und zeitunbedingt ist, ist in naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise allenfalls angebracht, um z. B. Krankheiten analysieren zu können. Dies betrifft aber nicht den ganzen Menschen, sondern nur Teile seines Körpers. Die Unteilbarkeit des Menschen ist unverzichtbarer Bestandteil seiner Würde. Mit der Botschaft von der Menschwerdung Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth wird das, was in der Gottesvorstellung trennbar war – die Unterscheidung von Gott und seinem Wesen – hinfällig, da es nun um einen Menschen in seiner Unteilbarkeit geht. Die Ermordung Jesu ist u. a. aus diesem Grund der Versuch, sich Gottes in diesem Menschen zu bemächtigen. Die Botschaft von der Auferstehung Jesu beinhaltet die Unmöglichkeit solcher Bemächtigungsversuche. Darum ist es nicht nötig, vom Wesen Gottes zu sprechen, wo es möglich ist, von

---

[140] Vgl. PICHT, GEORG: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*. Bände 1 und 2, Stuttgart 1980, 1981; ders.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien, Stuttgart 1969; darin besonders: *Die Epiphanie der ewigen Gegenwart. Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides*, S. 37-86.

dem Menschen Jesus von Nazareth und von der Botschaft seines Wirkens und Lebens zu sprechen.

c) *Ein Volk auf dem Weg der vollständigen Abrüstung – Über den Zusammenhang der Friedensfrage mit dem Verhältnis zwischen Christen und Juden*: Macgregor hält es für möglich, dass sich ein ganzes Volk auf den Weg des freiwilligen Kriegsverzichts begibt und abrüstet. Es muss sich dann darauf vorbereiten, leiden zu müssen.

Es gibt ein Volk, das diesen Weg des freiwilligen Kriegsverzichts gegangen ist: das aschkenasische Judentum.

Im aschkenasischem Judentum hatte sich eine Tradition mit dem Gegenbild zum „römischen Krieger", dem „Gojim Naches", entwickelt: Der jüdische Mann, der „Jeschiwe-Bocher", verkörperte eine besondere Art von Edelmut, „Edelkayt". „Das ist das osteuropäisch-jüdische Ideal eines sanften und weiblichen Mannes, der sich in seine Studien vertieft."[141] Der jüdische Mann ist „aggressionslos, schwach, physisch inaktiv". (Sznaider 139) „Juden ... galten ... nicht als ‚satisfaktionsfähig': Man konnte Juden nicht beleidigen, da sie keine Ehre besaßen." (Sznaider 140) Das männliche Muskelpaket, der Gojim Naches, war in der Zeit des Nationalsozialismus der SS-Mann, der auf seinem Koppelschloss seinen Schwur trug „Meine Ehre heißt Treue". Die SS war für die Konzentrationslager zur Zeit des Nationalsozialismus verantwortlich, die nach dem Modell des Konzentrationslagers von Dachau errichtet wurden, dazu gehörte auch Auschwitz.

An dieser Stelle sehe ich einen Zusammenhang zwischen der Friedensfrage und dem Verhältnis von Christen und Juden zueinander.

Die europäische Christenheit in Deutschland und in den von Deutschen besetzten Gebieten – mit Ausnahme von Christen in Dänemark – hat es versäumt und hat darin versagt, den Weg des Kreuzes mit und für ihre jüdischen Geschwister zu gehen. Stattdessen wird im Nachhinein die gewaltsame Beendigung der Hitlerdiktatur gerechtfertigt. Indem der Krieg der Alliierten gegen Hitlerdeutschland als „gerechter Krieg" und damit als gerechtfertigt anerkannt wird, wird die spezielle Erinnerung an *dieses* Versagen der europäischen Christenheit verdeckt. Sie hat das Leid ihrer jüdischen Geschwister nicht mitgetragen, obwohl sie durch das Kreuz Jesu Christi mit dieser Möglichkeit menschlichen Lebens hätte vertraut gewesen sein müssen.

Dieser Zusammenhang zwischen Friedensfrage und dem christlich-jüdischen Verhältnis wurde m. W. zum ersten Mal auf der EKD-Synode 1950 in Berlin-Weißensee formuliert, als im Zusammenhang mit dem Streit um die Aufrüstung der Bundeswehr ein „Wort zum Frieden" formuliert werden sollte. Einige – u. a.

---

[141] SZNAIDER Körper S. 138; Sznaider rezensiert hier: BOYARIN, DANIEL: *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man.* Berkeley: University of California Press, 1997.

die Versöhnungsbundmitglieder Martin Niemöller und Heinrich Vogel – brachten ein, dass dieses nicht möglich sei, wenn nicht zugleich ein „Wort an Israel" gerichtet werde. Heinrich Vogel trug damals vor:

> Ich bitte Sie, den tiefen inneren Zusammenhang zwischen der dieser Synode gestellten Friedensfrage und der Judenfrage zu bedenken. Es könnte doch wirklich so sein, dass die eigentliche Wurzel des furchtbaren Unfriedens, in dem wir bis heute sind, eben aus unserer Sünde gegen Israel rührt. Es könnte sein, dass die Frage: „Was kann die Kirche für den Frieden tun?" mit dieser Frage in Sachen der Schuld an Israel so eng verknüpft ist, dass wir gut tun, wenn die Synode wirklich nicht nur das Friedenswort spricht, sondern auch dieses [Wort an Israel, erg. mE]. Es könnte sein, dass, wenn der Ursprung des Unheils da in unserer Schuld an Israel liegt, dann über der Buße in dieser Schuld die besondere Verheißung Gottes ist.[142]

Die fehlende Bereitschaft, als Christen den Weg der leidensbereiten Liebe, also den Weg des Kreuzes Jesu, gemeinsam mit den jüdischen Geschwistern zu gehen, wird bis heute mit der Befürwortung des Krieges der Alliierten gegen Nazideutschland kompensiert und mit der Existenz des Staates Israel gerechtfertigt.[143] Die Ablehnung eines jeden Krieges kann dann als Zweifel am Existenzrecht des Staates Israel missverstanden und dadurch diskreditiert werden. In der Tat wird die Existenz eines *jeden* Staates in Zweifel gezogen, sofern er sich auf Gewalt und Krieg stützt. Diese Haltung aber ist nur glaubwürdig, wenn eigene Leidensbereitschaft besteht und bezeugt wird und wenn in Gemeinschaft eingeübt wird, die anderen Wege zwischen Gewalt und Passivität einzuschlagen.

---

[142] *EKD-Synodalbericht der EKD-Synode in Berlin-Weißensee*, hier: Bericht über die zweite Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 23. - 27. April 1950, ohne Ort, ohne Jahr [1951?], S. 320.

[143] Dies ist historisch unhaltbar. Die Hauptgründe sind zum einen, dass es nicht das Kriegsziel der Alliierten war, das jüdische Volk vom Terror der Nationalsozialisten zu befreien. Zum anderen erlöste die Gründung des Staates Israels die Alliierten von der schwierigen Frage, was mit den Displaced Persons, DP, geschehen solle, die nach Kriegsende zum Teil in den gleichen Lagern unter unerträglichen Zuständen leben mussten wie während des Krieges zumal der von den Nazis propagierte Antisemitismus noch lange Zeit wirksam war. Vgl.: KOPPEL S. PINSON: *Die Persönlichkeit der Displaced Persons (DP)* (Aus den Arsenalen), Babylon, Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Band 5, 1989; IDITH ZERTAL: *Verlorene Seelen. Die jüdischen DP's und die israelische Staatsgründung* (Aus den Arsenalen), Babylon, Band 5, 1989; CILLY KUGELMANN: *Identität und Ideologie der Displaced Persons. Zwei historische Texte aus den DP-Lagern* (Aus den Arsenalen). In: Babylon, Band 5, 1989.

Fazit: Macgregor führt über die friedensethische Fragestellung geradewegs in die Friedenstheologie. In der Feindesliebe wird das Vertrauen in Gott gelebt. Das setzt voraus, dass ein Verständnis von Gott vorhanden ist und gelebt wird, das dem entspricht. Macgregor zeigt auf, dass die mit Christus gegebene Lebensmöglichkeit eine Realität in der Welt ist und dass sie beim Bedenken der Möglichkeiten, wie auf Krisen zu reagieren sei, nur mit nachteiligen Folgen für einen selbst ausgeschlossen werden kann. Nur wenn der Weg Jesu beschritten wird, eröffnen sich die mit diesem Weg gegebenen Möglichkeiten. Macgregor sieht die Notwendigkeit einer sozialen Basis dafür, das mit Jesu Leben und seinem Kreuz Verwirklichte zu leben. Diesen Aspekt vertieft er nicht weiter, sondern appelliert an die Kirche – im Singular –, sich dazu durchzuringen, dem Krieg unter allen Umständen die Rechtfertigung und Unterstützung zu entziehen. Macgregor plädiert ausdrücklich dafür, das auf der Ökumenischen Konferenz der Kirchen 1948 in Amsterdam aufgetretene Trilemma der drei verschiedenen Positionen dem Krieg gegenüber (Staatasräon, ultima ratio, Ablehnung), zu überwinden (138ff/4434ff).

4.5 CHARLES EARLE RAVEN 1885-1964

Raven lehrte von 1932 an der Universität Cambridge. Seine Kindheit verbrachte er in Uppingham, d. i. westlich von Peterborough, 1909 wurde er zum anglikanischen Priester geweiht. Er war von 1917-1918 Militärpfarrer, Feldkaplan im ersten Weltkrieg. Sein Buch: *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952, 2. Auflage 1958 geht auf einen Vortrag zurück, den er 1950 in Boston, New York und Chicago gehalten hat. Laut Auskunft von Wikipedia wurde er als einer der bekanntesten Pazifisten vom Reichssicherheitshauptamt auf die Liste der Prominenten gesetzt, die nach einer Eroberung Englands durch die Nazis sofort verhaftet werden sollten.[144]

4.5.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Die Vorlesung wählt einen biografischen Einstieg – nicht zuletzt weil er in den Vereinigten Staaten ist und nicht bei sich in England.(1[145]) Er spricht vom Ersten Weltkrieg – allerdings nicht davon, dass er dort als Militärpfarrer tätig war – und von den Treffen der ökumenischen Bewegung zwischen den beiden großen Kriegen, an denen er offenbar teilgenommen hatte. Er bedauert deren

---

[144] Raven.
[145] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite von RAVEN Basis.

Wirkungslosigkeit und sieht die Ursache dafür hauptsächlich bei der Bewegung selbst:

> Wir konzentrieren uns auf die Bedürfnisse der Welt, auf das drohende Chaos und die Notwendigkeit der göttlichen Erlösung, aber es gelingt uns nicht, den Erlöser so zu verkünden und damit genau zu zeigen, wie Christus die Bedürfnisse der Welt erfüllt, wie er Chaos abwendet und wie er sein Volk erlöst.(3)[146]

Dies ist eine Analyse, die sich mit der Kritik trifft, die Bonhoeffer kurz vor Beginn der Nazizeit vorgetragen hat: Der ökumenischen Bewegung fehle es an einer Theologie; die Basis „Freundschaft" reiche noch nicht einmal für die, die sich kennen, noch viel weniger erreiche sie die jungen Menschen, die durch die modernen Ideologien verführt würden, weil sie nichts Besseres kennen.[147]

Die Dringlichkeit einer theologischen Reflexion sieht er nicht zuletzt durch das aufkommende Atomzeitalter gegeben, in dem sich Wissenschaftler nicht für die Verwendung der von ihnen gemachten Entdeckungen verantwortlich fühlen (9). Eine Zerstörungskraft wurde freigesetzt, die die Bombardierungen Englands im Zweiten Weltkrieg in den Schatten stellt (7). Die Versuche, die Zerstörung von zwei großen Städten rechtlich und religiös zu legitimieren, sind ebenso eine Katastrophe (8). Proteste von christlicher Seite und von Naturwissenschaftlern waren ineffektiv (9). Dabei berührte der Einsatz der Atombombe die christliche Verkündigung unmittelbar:

> Die Kirchen haben kaum ähnliche Besorgnis gezeigt. Dabei muss für sie ja das Geschehen gewiss eine direkte Infragestellung ihrer besonderen Lehre von der Heiligkeit des menschlichen Individuums sein, die sie in letzter Zeit besonders hervorheben. (9)

Raven referiert die Stellungnahmen der anglikanischen Kirche unter der Leitung von J. H. Oldham, die „obliteration [auslöschendes] bombing as an inevitable [unvermeidliche] extension of the ‚precision bombing'" (9) akzeptierte.

Damit wird das Argumentieren Abrahams mit Gott zur Rettung der Gerechten in Sodom, Gen 18,16ff, ad absurdum geführt:

> Es geht darum, den Gerechten zugleich mit dem Bösen zu erschlagen und damit Abrahams Flehen für Sodom zu Gott zurückzuweisen; … es heißt, damit zu argumentieren, dass

---

[146] Die Zitate von Raven wurden aus dem Englischen von INGRID VON HEISELER, Wolfsburg, übersetzt.
[147] JENKINS Pacifism S. 206 ff.

> selbst unentschuldbare Mittel zur Rechtfertigung eines patriotischen Ziels angewendet werden dürften. (10)

Raven kritisiert die Theologie, die Massenvernichtungsmittel rechtfertigt:

> Hat all unsere Theologie der Krise und des gefallenen Menschen uns nur dazu gebracht, dass wir uns damit, dass wir nun einmal in Sünde gefallene Menschen sind, für jede noch so monströse und diabolische Sünde entschuldigen können? Wenn es so ist, wollen wir reuevoll zum Liberalismus zurückkehren. Dieser hat trotz all seiner Toleranz niemals vorgegeben, dass das Böse gut sei oder dass der Mensch moralische Maßstäbe zurückweisen könnte, ohne damit Christus abzuschwören. (11)

Und führt – noch im einleitenden Teil – diejenige Theologie, die, sehr stark von Kierkegaard und vom Existentialismus beeinflusst, vom „Einzelnen" spricht und dabei eine Theologie der Massenvernichtung vertritt, in einen Selbstwiderspruch:

> Es ist seltsam, dass sich diejenigen, die sich bei ihrer Verteidigung der Freiheit gegen Totalitarismus auf ihn [Kiergekaard u. a., erg. mE] berufen, nicht darüber im Klaren sein sollten, dass ihr Versäumnis, atomare Kriegsführung und Massenmord zu verurteilen, ein eklatanter Widerspruch zu ihrer eigenen Sache ist. Es ist äußerst schlecht, dass christliche Theologen und Pastoren ihr Wissen und ihre Rhetorik dafür einsetzen, dass sie die Wasserstoffbombe als letzte Rettung für die christliche Kultur ausgeben! (11f)

Raven widerstreitet einer pessimistischen Anthropologie – wonach der Mensch nicht zum Guten fähig sei – mit theologischen Gründen: Der Menschwerdung Gottes in Jesus – der *kenosis* – dem Einswerden mit dem Leben der Menschen in allen Bindungen und Begrenzungen, die,

> ohne seine Göttlichkeit herabzusetzen, nicht nur Beweis für das Wesen Gottes, sondern auch für die Tatsache ist, dass der Mensch nicht ganz und gar wesensfremd und verderbt ist. (21)

Diese Botschaft im Gewand eines theologisch-geschichtlichen Bildes – der *Kenosis*, der Entäußerung Gottes bei der Menschwerdung in Jesus Christus, vgl. Phil 2,6ff – verändert das Menschenbild. Raven wehrt sich von der Position dieser besonderen Inkarnations-Theologie aus dagegen, dass menschliches Leben voll und ganz friedensunfähig sei und es keine Möglichkeiten für die Wirklichkeit Gottes in dieser Welt gebe.

Die Weisungen Jesu, die wie eine Überforderung des Menschen klingen – am deutlichsten wohl in der Weisung zur Feindesliebe und der Aufgabe, so vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel ist, Mt 6,48 – diese Herausforderung wurde durch Jesus selbst eingelöst:

> Die schlichte Tatsache ist, dass der Gegensatz zwischen Aufgabe und Mitteln zu ihrer Bewältigung von Christus aufgelöst wurde, aber nur an der unvermeidlichen Belastungsgrenze. … Dadurch, dass er das Kreuz auf sich genommen, dass er Verlassenheit erlitten und dass er alles vorbehaltlos aufgegeben hat, hat er die unendlichen Kräfte Gottes offenbart und freigesetzt. (26)

Die kirchliche Botschaft, der angemessen zu sein scheint, von der Kreuzes-Nachfolge abzusehen und auf sie als notwendigen Bestandteil für die Zugehörigkeit zu Jesus zu verzichten, bezeichnet in Wirklichkeit das Abfallen von Jesus und raubt den Zugang zu den Kraftquellen, die Gott auf eben diesem Weg zur Verfügung stellt. (27) Eine altchristliche Häresie wirkt sich aus: Die Menschheit ist so vom Bösen ergriffen, dass nicht möglich ist, dass Gott in ihr Mensch werden kann (Apollinarismus bzw. Apollinarianismus).

> Unter dem Deckmantel des Glaubens an seine unpersönliche Menschlichkeit wurde Christus abgesprochen, zu unserer Gattung zu gehören. … Daraus folgt …, dass wir das, was er tut, nicht tun können. (27)

Ohne dass der Autor in eine Fortschrittsgläubigkeit verfällt, überwindet er damit das pessimistische Menschenbild. Indem er das Kreuz Christi in den Mittelpunkt stellt, stellt er zugleich die Forderung an Kirche und Theologie, diese Herausforderung für Glauben und Leben anzunehmen.

Diese Botschaft wirkt sich auf den Bereich der Ethik aus. Für Paulus (Röm 6,14) gilt:

> „[Denn die Sünde wird nicht herrschen über euch,] weil ihr ja nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade.“ Das heißt, ihr lebt unmittelbar in Gemeinschaft mit Gott, nicht mittelbar unter dem Gehorsam gegen seine Gebote. Ethik ist eine Sache der persönlichen Bindung geworden und sie ist keine gesetzliche Verpflichtung mehr. (28)

Christliches Handeln ist also ein Ausdruck der Verbundenheit mit Gott durch Jesus Christus – es findet dort statt, wo Menschen mit Christus so verbunden sind, dass sie seinen Weg der Selbstentäußerung gehen.

> Wir wagen nicht, den Anspruch zu erheben, wir wären gerettet, wenn wir denn nicht tatsächlich Heilige wären, und in dem Fall werden wir uns als die allergrößten Sünder bezeichnen. Gott liebt und vergibt. (28)

Das Evangelium bietet nicht „Sicherheit, sondern Sieg – der Sieg über das Böse wurde durch das Kreuz gewonnen.“ (29)
Theologische Irrtümer führen zur Befürwortung des Krieges:

> Wenn wir die Schöpfung von der Erlösung trennen, verfallen wir in einen offenkundigen Arianismus, selbst wenn wir Gott herabsetzen und Christus erheben, während Arius dachte, er tue das Gegenteil. Wenn wir Christi Werk als einzigartig und nicht als vorbildlich interpretieren, leugnen wir seine vollkommene Menschlichkeit und reduzieren die Inkarnation auf eine Theophanie. Nur mit Mühe kann man übersehen, dass die Bemühungen von Theologen, den modernen Krieg zu rechtfertigen, nicht unter eine oder beide diese Haupthärisien fallen. (50)

Schöpfung und Erlösung gehören zusammen. Sie so einander gegenüberzustellen, dass die Erlösung für Gottes Schöpfung nicht möglich sei, führt in den Arianismus, der von zwei Gottheiten sprach, dem Schöpfergott und Jesus, dem Erlöser. Wenn dementsprechend das Werk Jesu nicht als beispielhaft und wegweisend, sondern als exklusiv und einzig und allein nur in und für Jesus möglich verstanden wird, dann wird die volle Menschheit Jesu geleugnet und aus der Menschwerdung Gottes in Jesus wird eine bloße Erscheinung Gottes, eine Theophanie.

Aber es ist eine Tatsache, dass das Christentum, so verwirrt es auch immer gewesen sein mag, dem Kreuz Jesu nicht abgeschworen hat. (49) Jede Zeit hat dem Kreuz die Bedeutung gegeben, die ihrer größten Not entsprach. In der Gegenwart sei dies die Versöhnung. Es sind vor allem „Selbstopfer und Gemeinschaft, die Menschen mit Gott und miteinander verbinden.“ (47)

4.5.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Im abschließenden dritten Kapitel steht der Heilige Geist im Mittelpunkt. Er ist es, der Gemeinschaft ermöglicht. Es handelt sich dabei nicht nur um „Wandel in ihrem Vorstellungsrahmen von Gott“ („change in their concept of God“ (51), sondern ebenso um „eine radikal neue Beziehung zur Menschheit“ durch eine völlig neue „Art menschlicher Gemeinschaft“. (51) Ohne solchen Wandel wäre es für Paulus unmöglich, Liebe zur höchsten Qualität Gottes zu erklären wie im 1 Kor 13.

Durch Jesus entsteht ein neuer Verständnisrahmen sowohl für die Wirklichkeit, ein „concept of reality“ (51), als auch für die Lebensweise („way of living“) (51/52). Aus der Verkündigung Jesu darüber, wie es sich mit Gott verhält, ergibt sich zweierlei folgerichtig, seine Feinde zu lieben und mit den übrigen, die ihm nachfolgen, Geschwister der Menschheit zu sein.

> Wenn Gott das ist, was Jesus verkündet, dann ergibt sich daraus folgerichtig die Anweisung: „Liebe deine Feinde“ und wir sind alle Geschwister der gesamten Menschheit. (52)

Die Verortung der Feindesliebe in Jesu Gottesbotschaft macht deutlich, dass es nicht um eine ethische Forderung oder Zumutung Jesu geht, sondern um eine folgerichtige Konsequenz eines Gottglaubens, der sich auf Jesu Verkündigung einlässt.

Die fehlende Angleichung von Anbetung und Handeln („failed to harmonize devotion and action“ (53) schuf doppelte Standards in der Ethik und verwies grundlegende Bereiche christlichen Lebens in die Klöster (z. B. freiwillige Armut und Gewaltfreiheit). Wenn aber das Wirken am Reich Gottes keine Priorität besitzt, ist es kein Wunder, wenn kirchliches Wirken so folgenlos bleibt. (53)

Durch die Verkündigung Jesu wird eine Gemeinschaft ermöglicht, die alle bisherigen Formen menschlichen Zusammenlebens übersteigt und vertieft:

> einem kam sofort die innige und empfindsame Berührung mit einer organischen sozialen Einheit zu Bewusstsein, zu der man gehörte, in die man einbezogen und von der man erhalten wurde. Gemeinsames Leben, das durch spontanes Mitfühlen und dadurch zusammengehalten wird, dass es sich in einem gemeinsamen Ziel ausdrückt, umfasst auch das Selbstsein des Individuums, gibt ihm ein Gefühl der Freiheit und Erfüllung und erfüllt es mit intensiver Vitalität, da die Energie, die gewöhnlich für den Selbstschutz und das Eigeninteresse aufgewendet wird, für die Zwecke der Gemeinschaft frei wird. (55)

In der von Christus geprägten Gemeinschaft wird der Wunsch nach Selbsterhaltung und Anerkennung der eigenen Person in eine gemeinschaftsfähige Form umgewandelt. Darin ist der Einzelne gerade nicht auslöscht, sondern er findet zu einer Lebensform, die für ihn und andere bereichernd ist, in der Anbetung Gottes und im Handeln mit und für Menschen. Solch eine Gemeinschaft bringt reichhaltige Frucht. (56)

> Eine menschliche Gemeinschaft ist das passende Werkzeug für das Reich Christi und das einzige Gegenmittel gegen die

> Mechanisierung und Reglementierung, die Rigidität und den Militarismus unserer gegenwärtigen Institutionen. (64)

Eine solche von Christus geprägte Gemeinschaft ist u. a. ein Gegenmittel gegen Militarismus. Diese Gemeinschaft nennt Raven „Inkarnationsgemeinschaft“ (65) und sieht sie dazu berufen, in drei Bereichen die „paulinische Revolution“ (65) zu leben:

- In der gleichen und ungeschmälerten Anerkennung von Männern und Frauen. In einer „truly incarnational society“ (65) spielt Männlich- oder Weiblich-Sein keine Rolle. Raven verweist auf eine Gefahr:

  > Von Männern dominierte Gesellschaften sind ihrem Wesen nach unvermeidlich dualistisch und nicht inkarnatorisch.[148] (65)

- Wo in Christus weder Grieche- noch Jude-Sein einen Unterschied ausmacht, wird der öffentliche und versteckte alltägliche Rassismus überwunden. (65)
- In dieser neuen Gemeinschaft, die durch Christus ermöglicht wird, löst sich die Unterscheidung von gefangen und frei auf. „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ Gal 3,28 (LUT)

4.5.3 Diskussion und Fazit

Durch den Heiligen Geist entsteht die „Inkarnationsgemeinschaft“, in der in Übereinstimmung von Anbetung und Handeln Jesu Weg gemeinsam gelebt wird. Raven hat damit die Ekklesiologie so eng an Christologie und Gottglauben gebunden, dass gefragt werden kann, welcher Gott und welcher Christus dort, wo Anbetung und Handeln getrennte Wege gehen, präsent ist. Raven vertritt kein positives Menschenbild, nach dem es Menschennatur sei, die Feinde zu lieben. Feindesliebe und ein christliches Leben ergeben sich erst durch die Bereitschaft eines Menschen, sich selbst zu verleugnen und Jesu Kreuz auf sich zu nehmen. Raven sieht die Aufforderung Jesu zur Feindesliebe im Gottglauben Jesu verankert. Damit handelt es sich nicht in erster Linie um eine Frage der Ethik, sondern um eine Frage, inwieweit der Gottesbotschaft Jesu Vertrauen geschenkt wird.

Der Zusammenhang von Friedenstheologie und Ekklesiologie wird von Raven damit deutlich gesehen. Er formuliert Gestal-

---

[148] Raven war einer der ersten, der für die Ordination von Frauen in der anglikanischen Kirche eintrat.

tungsherausforderungen, die für diese Gemeinschaft normal werden, selbst wenn sie an anderen Orten revolutionär wären. Eine solche Gemeinschaft kann als Gegenmittel gegen Militarismus, Rassismus, Unterdrückung und Frauenfeindlichkeit wirken.

4.6 FRANZISKUS MARIA STRATMANN 1883-1971

Stratmanns Werk *Weltkirche und Weltfriede*, Augsburg 1924/Berlin 2004 markiert eine Trendwende, zumindest für die Friedensdiskussion innerhalb der katholischen Kirche. Angeregt durch die Verlautbarungen von Papst Benedikt XV. überprüft Stratmann die katholische Lehre vom gerechtfertigten Krieg. Er widmet sich dieser Aufgabe im Detail und kommt zu dem Ergebnis, dass nur in dem Fall, wenn ein ganzer Katalog von Voraussetzungen unzweifelhaft gegeben und jede einzelne Voraussetzung erfüllt ist, ein Krieg nach katholischer Lehre gerechtfertigt sei. Er begründet damit eine Position, die vom Ratsvorsitzenden der EKD, WOLFGANG HUBER, als De-Facto-Pazifismus bezeichnet worden ist[149].

In der friedenstheologischen Literatur ist dieser Katalog (s. Anhang) und sein Fazit häufig zitiert worden.[150]

Diese Diskussion bewegt sich innerhalb des Rahmens der Friedensethik. Hier dagegen interessieren vorrangig die friedenstheologischen Argumentationen Stratmanns.

Stratmann war Mitglied des Internationalen Versöhnungsbundes und Gründungsmitglied der Vorgängerorganisation von Pax Christi, dem Friedensbund deutscher Katholiken, in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Über Stratmann gibt es eine Huldigungsbiografie von ALKE TIEMMERMANN und DIETER STUBEL**:** *Pater Franziskus Maria Stratmann O. P. (1883-1971). Die Biografie eines unermüdlichen Friedenskämpfers*, München 2009 und ein ausführliches Kapitel in der Geschichte der Dominikaner in der Zeit von 1933-1945 von RAINER MARIA GROOTHUIS: *Im Dienste einer überstaatlichen Macht: Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur*, Münster 2002 (hier bes. die Seiten 405-420 und 441).

Stratmann protestiert bereits Anfang April 1933 – kurz nach dem Nazi-Boykott gegen jüdische Geschäfte – gegen diese Barbarei und dieses „Berserkertum" (Groothuis Macht 405). Er schreibt an den Kardinal-Erzbischof von München, Faulhaber: „... Die Wut dieses Nationalbolschewismus richtet sich …. unbesehen gegen die jüdische Rasse. Eine Blasphemie, wenn man bedenkt, dass Christus in Ewigkeit dieser Rasse angehört, dass Christentum nie entstanden wäre ohne das Judentum" (Groothuis Macht 405).

---

[149] In: HUBER Rückkehr.

[150] HEERING Sündenfall S. 198 / 2410f; HOFFMANN Kirche S. 80f / 2842f; MAYR Weg S. 80.

Er fordert ihn auf, dagegen zu protestieren, und weist darauf hin: „... Nur durch Bekennertum und Martyrium kann die darniederliegende Christenheit wieder hochkommen." (Groothuis Macht 405)[151]

Groothuis weist darauf hin, dies sei „eines der frühesten Zeugnisse des Protestes eines engagierten Priesters gegen die Gewaltmaßnahmen der neuen Reichsregierung, besonders jene gegen Juden." (Groothuis Macht 406)

Stratmanns Verhaftung lässt nicht lange auf sich warten. Am 5. Juli 1933 wird er als erster Dominikaner von der Gestapo verhaftet und verhört. (Groothuis Macht 407) Er kommt Monate später frei und entzieht sich einer neuen Festnahme, indem er Hals über Kopf nach Rom reist. Aber auch dort fühlt er sich nicht sicher und fährt nach Holland.

Im Dominikanerkloster Venlo versieht er verschiedene Dienste. Er entgeht einer erneuten Verhaftung nach der Besetzung der Niederlande durch Deutschland nur dadurch, dass er zu dem Zeitpunkt in einem „Lager für deutsche katholische Flüchtlinge, hauptsächlich jüdische Konvertiten" (Groothuis Macht 419) in Sluis bei Vlissingen Dienst tut (Groothuis Macht 419). Stratmann wird gezielt gesucht und kann sich über verschiedene Stationen schließlich nach Belgien retten, wo er sich in einem Nonnen-Kloster in Lint nahe bei Antwerpen versteckt hält.
„Es wird kolportiert", schreibt Groothuis (420),

> dass auch das Koster in Lint einmal von der Gestapo durchsucht worden sei. Die Priorin habe die 75 Schwestern in die Kapelle geschickt, den Pater einen Nonnenhabit und eine Schwesternhaube mit Schleier anziehen lassen und ihn unter ihre Schwestern plaziert. Dann habe sie die Pforte geöffnet und der Gestapo gesagt, sie könne das ganze Kloster durchsuchen, die Schwestern würden sie nicht stören, die wären derweil in der Kapelle. Da die Schwesternhauben zu jener Zeit noch fast das ganze Gesicht einhüllten, habe keiner der Gestapo-Leute, die durch die Kapelle gingen, unter den vielen weißen Gestalten, die mit gesenktem Kopf vor dem Allerheiligsten Anbetung hielten, den Priester erkannt. Diese Geschichte wird aber nicht einmal von Stratmann selbst in seinen Erinnerungen erwähnt, so dass nicht sicher ist, dass sie stimmt. Stratmann gibt im Gegenteil sogar an, dass er von 1940 bis 1945 in Lint weder von belgischer noch von deutscher Seite behelligt worden ist. Die Geschichte, wenn sie denn wahr sein sollte, kann sich natürlich auch in einem der zahlreichen anderen Klöster ereignet haben, in denen sich Stratmann zeitweilig versteckte. Die Gestapo, so

---

[151] Quelle: GROOTHUIS Macht Anm. 2222, S. 563: Stratmann an Faulhaber vom 10.4.1933, in: DiözAM, Nachlass Faulhaber. Nr. 5570. Abdruck auch in Volk. Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945, Band 1: 1917-1934 (=VKZG.Q 17), Mainz 1975, S. 709-711.

> der Pater, habe zwar noch mehrmals in verschiedenen Männerklöstern nach ihm gesucht, sei aber wohl schließlich davon ausgegangen, dass er nach Amerika geflüchtet sei.

4.6.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Dieses Werk hat zwei umfangreiche Teile. Im ersten wird die Lehre vom gerechtfertigten Krieg einer intensiven Prüfung unterzogen. Im zweiten Teil wird dargestellt, vor welcher Aufgabe die Kirche – gemeint ist die katholische Kirche – als Weltkirche steht. Der Titel *Weltkirche und Weltfrieden* spiegelt die Reihenfolge der Teile umgekehrt wieder.

Das Werk beginnt allerdings – und damit dem Titel entsprechend – damit, dass es die vor allem für Katholiken geläufige Lehre vom mystischen Corpus Christi, „Corpus Christi mysticum" (6431 u.ö.), in den Mittelpunkt stellt.[152] Er bezeichnet den „Krieg als Zersetzungselement im Corpus Christi mysticum." (Stratmann Weltkirche 38ff/6501ff).

Daraus folgert er, dass sich ein Krieg unter Christen verbiete, „es sind Glieder des mystischen Christus, die nicht selten gegeneinander wüten, d. h. die Glieder Christi zerfleischen." (Stratmann Weltkirche 134/6701)

> In Christus gilt weder die Beschneidung etwas noch die Vorhaut, sondern die neue Kreatur: nicht äußere Gesetzestreue (Judaismus), nicht der Schneid des „korrekten Katholiken", nicht die reine Weste, die *Haut* des religiösen Menschen, sondern der neue Mensch in Christus, der Christus im Menschen. (Stratmann Weltkirche 35/6492f, Hervorhebung i. O.)

Mit der Formel „der neue Mensch in Christus, der Christus im Menschen" – mit einem vorausgegangenen Hinweis auf Gal 2,20 (Stratmann Weltkirche 25/6472) – verbindet Stratmann sogleich Friedenstheologie mit Ekklesiologie: Kein Christ leugnet die Gegenwart Christi in der Gemeinschaft anderer Christen, da er sie doch für die eigene Gemeinschaft in Anspruch nimmt. Das verbietet jegliche Gewalt diesen Menschen gegenüber, es wäre denn, man wollte Christus verfolgen.

---

[152] 1922 hielt der Autor in Heidelberg einen Vortrag mit dem Titel „Idee und Verwirklichung des Corpus Christi mysticum" (Stratmann Weltkirche S. 3/6431). Dieser Vortrag hat den Anstoß zum Buch gegeben. (STRATMANN Weltkirche S. 3/6431)

> In die Sprache der Soziologie und der Politik übersetzt lautet die ethische Forderung der Lehre vom Corpus Christi mysticum; *Solidarismus im Volks- und Völkerleben*! Fort mit dem volks- und völkermordenden Gruppenegoismus, Rückkehr zur Ethik eines christlichen Weltorganismus! (Stratmann Weltkirche 36/6496, Hervorhebungen i. O.)

Diese friedenstheologische Einsicht in den verborgenen Leib Christi wird von Stratmann friedensethisch ausgewertet.

Im verborgenen Leib Christi vereinen sich himmlische und irdische Welten. Dies ermöglicht die Einheit der Völkerwelt:

> Eine große Einheit sollte die himmlische und die irdische Welt bilden, zusammengefaßt durch den, der in der Mitte von beiden stand, beiden Welten angehörte, beide versöhnend, beide in seinem innersten Wesen wie in einem Brennpunkt verknüpfend: durch den Gottmenschen Jesus Christus. (Stratmann Weltkirche 132/6697)

Stratmann beruft sich u. a. auf Eph 4,16 (Stratmann Weltkirche 28/6478), Eph 1,10 (Stratmann Weltkirche 29f/6483), Eph 4,1-4 (Stratmann Weltkirche 35/6493), Gal 3,28 (Stratmann Weltkirche 35/6493) und 1 Kor 12,24.26 (Stratmann Weltkirche 35/64949).

Stratmann betrachtet die als christlich geltende Tugend der Selbstverleugnung, vgl. Mt 16,24 parr, nicht als ausschließlich individuelle Frömmigkeit, sondern bezieht sie auf ganze Völker und zitiert dazu VON HIRSCHER, einen katholischen Moraltheologen:

> „... *Auch den Völkern gilt: leidet lieber Unrecht*. Unrecht leiden um Gottes willen und um des Friedens willen bringt weder Unehre noch Unsegen. Im Gegenteil."
> (Stratmann Weltkirche 99/6622, Hervorhebungen i. O.)[153]

Stratmann zitiert dabei von Hirscher missverständlich. In dessen Werk *Die Christliche Moral*, Band 3, Tübingen 1836, wird zunächst die Rechtmäßigkeit von Verteidigungskriegen eingeräumt, allerdings nur für „unveräußerliche Güter" (von Hirscher Moral S. 714). „Ein Krieg um untergeordneter Interessen willen ist ... doch immer etwas Christentumwidriges" (von Hirscher Moral S. 714)[154] Erst in diesem Zusammenhang steht, dass es den Völkern gut anstehe, Unrecht zu leiden. Damit ist die individualethische Veren-

---

[153] Nachweis: VON HIRSCHER, *Die christliche Moral III*, Tübingen 1938, S. 714.

[154] von Hirscher S. 714, zitiert CICERO, den heidnischen Vater der christlichen Lehre vom gerechtfertigten Krieg: „Nullum bellum a civitate optima susipiturt, nisi aut pro fide, aut pro salute."

gung der Selbstverleugnung einen kleinen Spalt ins Weltpolitische hinein aufgebrochen.[155] (Stratmann selbst wird diese Tür wieder schließen, s.u.)

Stratmann sieht eine Spannung zwischen Vaterlandsliebe und Friedensliebe. Er versucht diese dadurch zu lösen, dass er die Vaterlandsliebe aus der Schöpfungsordnung Gottes herleitet. Die Vaterlandsliebe soll demnach durch die Gottesliebe bestimmt werden.

> In gewissem Sinne ist jedes Volk ein auserwähltes Gottesvolk, weil es einen bestimmten Gedanken Gottes verkörpern soll und eine bestimmte Aufgabe im Plane Gottes zu erfüllen hat. (Stratmann Weltkirche 245/6922) …
> Daraus folgt, daß jedes Volk nach außen sich nur als ein Glied der großen Völkerfamilie zu betrachten und ehrfürchtige Rücksichten auf die anderen, die auch Gedanken und Pläne Gottes darstellen, zu nehmen hat, und nach innen sich ebenfalls der vollkommensten Gottgemäßheit zu befleißigen hat. Gottesrecht bricht Staatsrecht, es gibt kein Staatsrecht gegen Gott! (Stratmann Weltkirche 245/6922f)

Gegenüber dem Argument der sogenannten Realpolitiker, die nicht an das „Gute im Menschen" glauben und nur realistische Möglichkeiten des Handelns in Augenschein nehmen, führt Stratmann ins Feld, dass Christus eine Realität in der Welt sei.

> Der Christ in der Politik muß sich demgegenüber darauf besinnen, daß *auch Christus eine politische Realität* ist, die Geschichte gemacht hat und weiter Geschichte machen kann. (Stratmann Krieg 102f/7172, Hervorhebungen i. O.)

Klassisches Thema der Theologie ist das Gebet. Das Gebet schließt auch den Feind ein. Dann ist „das Gebet für die Feinde nicht ein schönes, aber nicht weiter ernst zu nehmendes Ideal, sondern ein streng verpflichtendes Gebot" (Stratmann Weltkirche 285/7005).

> Wer immer das Vaterunser mit den Gedanken an *alle* Menschen und die politischen „Feinde" insbesondere betet, wird Pazifist. Das Gebet zu Gott ist der Weg des Einswerdens mit ihm, die Fürbitte für die Menschen der Weg des Einswerdens mit ihnen. Eine persönliche Feindschaft schwindet, wenn der eine für den anderen betet – man bringt entweder das Gebet nicht zustande, und dann bleibt

---

[155] Die altchristliche Ablehnung des Krieges deutet von Hirscher, S. 715, folgendermaßen: „Dass Krieg und Soldatenstand von Einigen der ältesten Väter verworfen werden, ist bekannt. Diese Verwerfung hat ihren Hauptgrund in der unerschöpflichen Versöhnlichkeit des Christenthums und in seiner Bereitwilligkeit, Unrecht zu dulden. C. XV. Adv. Marc. Il, III. u. Orign. adv. Ces. Lib. V. 33. VIII. 73.74. ed. M."

> die Feindschaft, oder man betet, und dann hört die Feindschaft auf – und auch die soziale und die nationale Feindschaft muß schwinden, wenn Klasse für Klasse, Nation für Nation betet. (Stratmann Weltkirche 285/7004f, Hervorhebung i. O.)[156]

In seiner Maria-Meditation schildert Stratmann den Weg aus dem Gebet zum Einsatz für den Frieden:

> So wie die Gottesliebe, die man in sich hat, zur Nächstenliebe werden muss, die aus sich herausgeht, so muss der Gottesfriede aus sich herausgehen und an die Menschen herangebracht werden. Der Friede ist ein Gebot, eine Pflicht. (Stratmann Regina 65)

Damit bleibt Stratmann allerdings innerhalb des Rahmens der Moraltheologie. Ihm geht es um nicht mehr und nicht weniger als ein „moralisches System" (Stratmann Weltkirche 100/6625):

> Der praktischen Ablehnung oder doch der weitmöglichsten Zurückdrängung des Krieges muß ein scharf durchdachtes moralisches System zugrunde liegen. … Gerade weil sie dem Krieg sein Daseinsrecht so schwer macht, ist sie die praktisch notwendigste und brauchbarste, die sich denken läßt, und kommt dem aus den Wehen des Weltkrieges wiedergeborenen moralischen Bewußtsein in allen Grundgedanken in überraschendster Weise entgegen.
> (Stratmann Weltkirche 100f/6625)

Zu dieser Moraltheologie gehört die Schaffung einer „‚kriegslosen Abwehr'" (Stratmann Weltkirche 209/6854).

> „Die endliche Ausreifung des Pazifismus, die Verwerfung des Krieges und die Erklärung der kriegslosen Abwehr ist ebensowenig gegen die Tradition wie die Stellung der Kirche zur Sklaverei und Leibeigenschaft ...".
> (Stratmann Weltkirche 2009/6854)[157]

---

[156] In seiner Maria-Meditation *Regina Pacis* argumentiert Stratmann moraltheologisch: „So wie die Gottesliebe, die man in sich hat, zur Nächstenliebe werden muss, die aus sich herausgeht, so muss der Gottesfriede aus sich herausgehen und an die Menschen herangebracht werden. Der Friede ist ein Gebot, eine Pflicht." (STRATMANN Regina 65)

[157] Stratmann zitert aus dem Aufsatz GOTTSCHALK: *Der Sieg des Pazifismus.* In: *Vom frohen Leben. Der wesentliche Mensch.* Monatsschirft, Hrsg.: ERNST THRASOLT.Verlag der Scholle, Berlin-Weißensee, Nr. 2, 1922-1923, S. 154-161.

Damit wird ein Programm bezeichnet, das Gandhi mit der *Shanti Sena*, einer gewaltfreien Armee zum Schutz bedrohter Menschen und des Landes, entworfen hatte und das in Deutschland mit dem Konzept der Sozialen Verteidigung erst viele Jahre später Gestalt anzunehmen begonnen hat.

4.6.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Der verborgene Leib Christi hat für Stratmann eine sichtbare Seite. Er ist die weltweite Gemeinschaft der Betenden. In dem Band *Regina Pacis. Eine Lehre vom Frieden, dargestellt am friedensreichen Wesen und Leben Unserer Lieben Frau*, Berlin 1927, knüpft Stratmann an Benedikt XV. an, der den „vergessenen Namen , ‚Königin des Friedens'„ (Stratmann Regina 8) für Maria wieder neu in Erinnerung gebracht und es zur Pflicht gemacht habe, diesen in der lauretanischen Litanei „für immer" (Stratmann Regina 28) anzurufen, so ein Erlass vom 5. Mai 1917. Der große Krieg – wie er damals genannt wurde – war ein Jahr später zu Ende. Stratmann behauptet keinen ursächlichen Zusammenhang zwischen Gebet und Kriegsende, deutet aber eine wie immer geartete Verbindung an. Noch deutlicher sieht er die Wirkung des Rosenkranzgebetes darin, dass es Neuss 1475 davor bewahrt habe, von Kaiser Karl dem Kühnen erobert und verwüstet zu werden. Er deutet das Rosenkranzgebet aus: Es verheißt „Sieg und Frieden" (Stratmann Regina 22). Aber „nur einen Sieg und Frieden, der den nationalen Leidenschaften, soweit sie schuld an immer neuen Feindschaften sind, ein Ende macht" und „der die Glieder desselben mystischen Leibes in wahrer Gerechtigkeit und Liebe zur gottgewollten Einheit zusammenschließt" (Stratmann Regina 22). Von solcher Gebetsgemeinschaft könne die „Weltbefriedung" (Stratmann Regina 140) ausgehen:

> Wenn aber von 316 Millionen Bekennern der katholischen Weltkirche auch nur 30 Millionen die päpstlichen Aufrufe zur Weltbefriedung ernst nähmen, wenn diese 30 Millionen in Kirche und Schule, Presse und Parlament eine katholische Einheitsfront für den Frieden herstellten, wenn sie aus dieser Stellung – die Stellungnahme wäre der Anfang – zur „Bewegung" fortschritten, dann würde sich zeigen, dass in dem Worte des Statthalters Christi „Pax Christi in regno Christi" eine realpolitische welterobernde Kraft steckte! Es wäre ein neues Pfingsten. (Stratmann Regina 140)

Stratmann denkt dabei durchaus politisch, wie er in seiner Schrift *Krieg und Christentum heute*, Trier 1950, Berlin 2004, zeigt:

> Es liegt nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit, daß eine Gewerkschaftsinternationale den Arbeitern die Herstellung von Kriegswaffen auf der ganzen Welt verbietet, und daß die Bürger der ganzen Welt sich weigern, Soldaten zu werden. (Stratmann Krieg 109f/7184).

Auf die Möglichkeit eines Generalstreiks in der Rüstungsindustrie hat Stratmann bereits 1924 hingewiesen,

> wenn einmal, kraft eines internationalen Gewerkschaftsbeschlusses die Arbeiter der ganzen Welt sich weigerten, Munition herzustellen – während des letzten Krieges geschah das einmal in Berlin-Reinickendorf und in Sömmerda (Thüringen) – würden wir dann fragen: wo bleibt die göttliche Weltordnung? (Stratmann Weltkirche 72/6572)

Das ist das Ziel der Arbeit Stratmanns:

> Stellen wir uns eine Weltkirche voll echter Christen vor! Dann haben wir eine Weltgemeinschaft von Menschen, die in Christus leben: sie haben seinen Frieden, sie befolgen sein Erstes und größtes Gebot, die Liebe zu Gott und allen Menschen, die Feinde einbegriffen… (Stratmann Krieg 15/7038)

Das ist für ihn die „Arbeitshypothese“, die seine Bemühungen sinnvoll machen soll:

> Aber als Aufgabe, als Arbeitshypothese wenigstens, die sich so einstellen muß, als ob diese Arbeit gelänge, gehört diese Befriedung nach innen und nach außen zur religiösen Sendung der Kirche. (Stratmann Krieg 15/7038f)

Die innere Einheit der (katholischen) Christenheit soll bewirkt werden, auf dass sie sich auswirke „unter den Völkern“ (Stratmann Krieg 11ff/7032ff).

Der eine verborgene Leib Christi ist zugleich der Leib der Menschheit:

> Die ganze Welt soll in ihn einbezogen werden. Geschähe dies, so könnte man von einer Weltwerdung Christi oder einer Christuswerdung der Welt sprechen.
> (Stratmann Weltkirche 293/7020)

4.6.3 Diskussion, Fazit und Anhang: Die Ultima-Ratio-Kriterien nach Stratmann

a*) Kriegsreligion*: Obwohl Stratmann mit Berufung auf die katholische Lehre vom gerechtfertigten Krieg einen De-facto-Pazifismus vertritt, zeigt er sich in allen genannten Schriften zugleich als Kriegstheologe. Er findet Begründungen für einen dennoch gerechtfertigten Krieg.

Von „Quäkern, Tolstoianern" (Stratmann Weltkirche 284/7003) grenzt er sich ab.

> Weil er [der Geist des Evangeliums, erg. mE] Gerechtigkeit ist, darum kann er es nicht verbieten, daß man der Ungerechtigkeit unter Umständen mit Gewalt entgegentrete und sie abwehre. Der radikale Pazifismus, besser: anarchistische Quietismus eines Tolstoi, der auch das nicht gelten lassen will und infolgedessen zu einem Evangelium der Diebe, Räuber und Mörder würde, wenn der Staat sich danach richtete, wird auf evangelischem Boden schon durch den Hinweis auf Jesu Tempelreinigung erledigt. (Stratmann Weltkirche 1112/6655)

Je weniger Stratmann den Krieg an sich ablehnt, umso mehr ist er gezwungen, die Bedingungen zu beschreiben, nach denen ein Krieg nicht nur zulässig, sondern auch gerecht und moralisch richtig und geboten ist. Das wirft die Frage auf: Ist es möglich, eine Ultima-Ratio-Lehre zu vertreten, ohne in irgendeiner Weise einen Krieg für zulässig bzw. für geboten zu halten?

Es zeigt sich, dass die Ultima-Ratio-Argumentation den Krieg immer schon voraussetzt. Zuvor aber ist zu fragen: Ist nach christlichem Glauben Krieg zulässig? Wenn ja: Warum? Erst dann stellen sich die Fragen nach den Bedingungen. Weil diese Frage in der Ultima-Ratio-Lehre immer schon bejaht wird, liegt darin vermutlich der Grund dafür, dass die Einschränkungen und Bedingungen für einen Krieg unwirksam und ohnmächtig sind. Ein Krieg erweist sich mit steter Zuverlässigkeit als das Gegenteil von Rationalität. Er ist geradezu das Bedingungsgefüge, wenn nicht der Inbegriff von Eigenmächtigkeit und Willkür. Die Antike verstand dieses, indem sie in ihm den unberechenbaren Ares/Mars verkörpert sah.

Aber selbst einen Krieg unter Christen hält Stratmann für denkbar, wenn

> nach Versagen aller anderen Mittel der Krieg als *letztes* und *sicheres* Mittel zur Herstellung der Gerechtigkeit sich darbietet, dann ist er nach dem Naturrecht erlaubt. Gerechtigkeit in ihrem Vollsinn ist das höchste Gut auf Erden. (Stratmann Weltkirche 76/6581, Hervorhebungen i. O.)

Diese Ansicht hält er zugleich für „theoretisch unanfechtbar“ (Stratmann Weltkirche 77/6581). Allenfalls auf der empirischen Ebene sei ein Einspruch möglich:

> Es fragt sich, ob es in der konkreten Menschen- und Staatenwelt Fälle geben kann, wo der Krieg diese hohe und heilige Funktion eines Dieners der Gerechtigkeit zum Schutze der sittlichen Weltordnung wirklich ausübt. (Stratmann Weltkirche 77/6581f)

Stratmanns Argumentation ist davon abhängig, dass der Krieg als ein Mittel zum Zweck – hier der Gerechtigkeit, sonst des Friedens – dienen kann. Der Gerechtigkeitsbegriff bei Stratmann ist dabei aller biblischen Erinnerung entkleidet. Ausgehend von Zeugnissen im Alten Testament[158] ist es im Neuen Testament (2 Kor 5,21; Röm 3,21-26[159]) die erfüllte Gemeinschaft, die durch Gott in Christus mit ihm und den mit Jesus verbundenen Menschen wiederhergestellt wird. Das ist mit Kriegsreligion unvereinbar.

Stratmann betätigt sich zudem als Kriegstheologe für den Angriffskrieg. Er legitimiert den Angriffskrieg, wenn ein Vergehen eines Staats gegen einen anderen Staat derart die Rechtsordnung beschädigt, dass diese Beschädigung nicht „ungesühnt“ (Stratmann Weltkirche 81/6588) bleiben darf, ohne die Rechtsordnung *ad absurdum* zu führen. Wo aber die Rechtsordnung angetastet wird, wird ihr Urheber, Gott selbst, angetastet: Die „sittliche Ordnung“ (Stratmann Weltkirche 116/6663 u.ö.) kann „nicht angetastet werden ..., ohne daß ein Unrecht gegen sie und ihren Urheber, Gott, geschieht.“ (Stratmann Weltkirche 81/6588) Bleibt dies folgenlos, etwa weil kein internationaler Gerichtshof existiert, darf ein Staat einen Angriffskrieg zur Sühne und Wiederherstellung der Rechtsordnung führen. „Das ist die seit *Augustinus* in der katholischen Kirche traditionelle Begründung für die Gerechtigkeit eines Angriffskrieges.“ (Stratmann Weltkirche 81/6589, Hervorhebung i. O.) Ausdrücklich verweist er dabei auf Thomas von Aquin[160].

---

[158] „Gerechtigkeit bringt die Wirkung des durch Bund und Tora geordneten Gemeinschaftsverhältnisses zum Ausdruck. Denn Jhwh macht das Gesetz um seiner Gerechtigkeit willen groß (Jes 42,21). Gerechtigkeit ist eine ethische Kategorie, die für gemeinschaftstreues, loyales Verhalten steht.“ Fischer Gerechtigkeit. „Der Ausdruck ‚Gerechtigkeit‘ ist im Alten Testament grundsätzlich ein Relationsbegriff und artikuliert zunächst ein konkret-soziales Lebensverhältnis von Partnern oder Bundesgenossen; bezogen auf Gott bedeutet ‚Gerechtigkeit Gottes‘ dann Gottes bundesgemäßes Verhalten gegenüber den Menschen.“ Rose Gerechtigkeit Gottes.

[159] „‚Gerechtigkeit Gottes‘ ist so zu verstehen als das den Sünder gratis und geschenkweise rettende Handeln des gerechten Gottes, der den Menschen die begangenen Sünden erlässt und dadurch als der Bundestreue seine Gerechtigkeit (genitivus subjectivus) in der Gegenwart erweist (v26), um als Gerechter jeden gerecht zu sprechen, der an Jesus glaubt (Kümmel).“ ROSE Gerechtigkeit Gottes.

[160] Stratmann führt als Belegstelle an: II, IIae qu. 40 (STRATMANN Weltkirche S. 81/6589).

Hier geschieht – vom Gesichtspunkt der Friedenstheologie aus – der *worst case*: Gott selbst dient als Grundlage und Rechtfertigung für einen Krieg, ja für einen Angriffskrieg. Das Prinzip der Selbsterhaltung wird vergöttert, religiös immunisiert und mit Hilfe des Kirchensystems sanktioniert, da es ja offizielle Lehre ist und Abweichler folglich mit Konsequenzen bedroht werden. Es ist damit im Kern kriminogen und violentogen. Stratmann ist die Aufforderung Jesu zur Selbstverleugnung – vgl. Mt 16,24 parr Mak 8,34, Lk 9,23 – bekannt und er bezieht diese ebenso auf den überindividuellen Bereich. Diese Botschaft kommt jedoch nicht zum Zuge, weil sie konträr, wenn nicht geradezu anarchistisch zur Ordnungsstheologie steht. Gott als Garant einer Ordnung vermittelt angeblich die Notwendigkeit, dass eine Ordnung um der Ordnung willen aufrechterhalten werden muss. Jeder, der sich als Erhalter und Verteidiger dieser Ordnung versteht, kann damit in Anspruch nehmen, stellvertretend für Gott zu handeln. Eine Blasphemie sondergleichen, wenn berücksichtigt wird, dass Gott im Tode Christi die absolute Ohnmacht im Tod mit erleidet und keinen Rachefeldzug zur Wiederherstellung der Ordnung unternimmt, sondern mit der Auferstehung Jesu etwas völlig Neues beginnt.

Krieg ist nach Stratmann nicht per se unsittlich, da es vernünftige Gründe für ihn gebe. Die Hauptgründe seien das Fehlen einer übernationalen Appellationsinstanz[161] und das Verletzen einer Sittenordnung, für die Gott Urheber und Garant sei. Was Gott gebiete, könne nicht unsittlich und ungerecht sein. Dies thematisiert er an Hand der Erzählung von der Bindung[162] Isaaks, Gen 22:

> Wenn also Gott eine solche Tötung gebietet, wie dem Patriarchen Abraham die Tötung seines Sohnes Isaak, so ist ein solcher Akt auf Grund der bloßen Willenskundgebung Gottes gerecht und sittlich, weil Gott die Quelle und die Norm aller Gerechtigkeit und Sittlichkeit ist. Es wäre deshalb auch in sich möglich, daß die Kriege des Alten Testamentes nur darum nicht gegen das Sittengesetz verstießen, weil Gott sie in ganz bestimmten außergewöhnlichen Verhältnissen gebot. (Stratmann Weltkirche 106/ 6643)

Damit verkommt Gott zum Willkürgott, was Kant z. B. gerade zu dieser Stelle – Gen 22 – deutlich ablehnt.[163] Die Dramatik dieser Erzählung wird auf blinden Gehorsam reduziert. Der Bruch innerhalb des Gottesbildes – ein Gott, der die Opferung des

---

[161] Wenn solch ein „Völkertribunal" bestände, wäre ein „auswärtiger *Krieg* … nur möglich gegen Staaten, die dem Völkerbunde nicht angeschlossen sind, z.B. gegen unzivilisierte Kolonialvölker." (STRATMANN Weltkirche S. 163/6761).

[162] Akeda („Bindung"), so die jüdische Bezeichnung für Gen 22, da Isaak ja gerade *nicht* geopfert wird.

[163] KANT Religion 6,187; *Kant-Werke*, Berlin 2007 Kap.-Nr. 1057/2482; KANT Streit 7,62f = *Kant-Werke*, Berlin 2007 Kap.-Nr. 1355/2482.

einzigen Sohnes fordert, Gen 22,2, und ein Gott, der das Menschenopfer untersagt, Gen 22,12 – aber bleibt damit unberücksichtigt. Würde diese Auffassung Stratmanns auch gelten, wenn Gott den Ehebruch oder eine homoerotische Beziehung gebieten würde?

Stratmann zitiert zustimmend Thomas, der seinerseits Augustin aufgreift, wonach für die Diener Gottes selbst ein Krieg gerecht wäre, denn

> „bei den wahren Dienern Gottes sind selbst die Kriege friedfertig, da sie nicht aus Habsucht und Grausamkeit unternommen werden, sondern um des Friedens willen, damit die Bösen in ihre Schranken gewiesen und die Guten unterstützt werden.“ (Stratmann Weltkirche 96/6616)

Stratmann ist sich der verstörenden Kraft der Feindesliebe bewusst.

> Die evangelische Liebe verlangt sogar, den Feind zu lieben! Immer: vor dem Kriege, im Kriege, nach dem Kriege… (Stratmann Weltkirche 113/6658)

Und fragt:

> Wie kann bei solchem Geist noch Raum bleiben für die „Befürwortung“ des Krieges durch das Evangelium? (Stratmann Weltkirche 113/6658)

Nachdem Stratmann auf die Tempelaustreibung Jesu hingewiesen hat (Mt 21,12ff; Weltkirche 114/6659), beantwortet er die Frage:

> Die Gerechtigkeit, die Festigkeit, die Strenge, die Abwehr und Züchtigung des Unrechtes dürfen und müssen bleiben – das ist die Antwort an die, die angesichts des Liebesgebotes Christi bis zur Feindesliebe an der Brauchbarkeit des Evangeliums für die Realitäten des Lebens, besonders des Staatslebens, irre werden möchten. (Stratmann Weltkirche 114/6660)

Wenn die Liebe Stratmann aus der Befürwortung des Krieges hinaustreibt, so treibt die Gerechtigkeit ihn wieder hinein. Sein Argument:

> Es wird also über der Betonung der Liebe die der Gerechtigkeit im Evangelium übersehen. (Stratmann Weltkirche 114/6660)

Den Geltungsbereich der Feindesliebe, die Stratmann – so schien es zunächst – uneingeschränkt gelten ließ, schränkt er durch seinen Begriff von Gerechtigkeit wieder ein. Sobald sie aber eingeschränkt wird, erhebt sich die Frage: Wem gegenüber gilt sie? Und wem gegenüber gilt sie nicht? Wer entscheidet? Da es um eine Anrede an die Jünger geht, findet bei Stratmann hier ein Wechsel der Perspektive statt: Ist im Matthäusevangelium die Botschaft Jesu der Ausgangspunkt für die Feindesliebe und in dieser Botschaft die Liebe Gottes gegenüber Freund und Feind, so wird mit der Verschiebung, die Stratmann vornimmt, der einzelne Christ Herr darüber, wem seine Feindesliebe zu gelten habe und wem nicht.

Der einzelne Christ maßt sich damit an, über den Geltungsbereich der Feindesliebe zu bestimmen. Dabei richtet sich gerade das Gebot der Feindesliebe ohne Unterschied an alle. Damit steht es an einer der wenigen neutestamentlichen Stellen, wo tatsächlich von der universalen Bedeutung der Liebe die Rede ist. Stratmann unterliegt an dieser Stelle der Bemächtigungsstrategie der Neuzeit, die das Subjekt und seine Entscheidungsgewalt in den Mittelpunkt rückt.

Stratmann ist sich der entscheidenden Frage bewusst:

> Darf ein König, ein Minister, ein Politiker, der sich Christ nennt, d. h. Jünger Christi, in irgendeinem dieser „casus belli“ anders entscheiden als sein Meister Christus? (Stratmann Weltkirche 116/6663)

Die Auffassung einer doppelten Gerechtigkeit – einer für Amtsinhaber und einer für den einzelnen Christen – lehnt Stratmann kategorisch ab. „Es gibt für ihn [erg. Christus, mE] keine doppelte Gerechtigkeit“ (Stratmann Weltkirche 116/6663). Erneut ist es die Gerechtigkeit, die Stratmann davon abhält, kategorisch jeden Krieg abzulehnen:

> Die Losung im Staatsleben braucht zwar nicht zu lauten: „Friede um jeden Preis“, sondern „Gerechtigkeit um jeden Preis“! Aber die Gerechtigkeit *Christi*, die das Töten bis auf die Wurzel, den Haß, die Habgier, die Bitterkeit, das Schimpfwort verfolgt! Ein Krieg, der etwas anderes ist als Eifer in dieser und für diese Gerechtigkeit, d. h. für die von Christus verkündete und verlangte sittliche Ordnung, ist vom christlichen Gewissen zu verwerfen. (Stratmann Weltkirche 116/6663, Hervorhebung i. O.)

Ein Krieg ist für Stratmann also theologisch denkbar, wenn er denn frei von Hass geführt wird. Damit knüpft Stratmann an eine Kriegsreligion an, die er 1917 selbst vertreten hat, s.u.

Stratmann hatte in *Weltkirche und Weltfrieden* Selbstverleugnung auf ganze Völker bezogen (Stratmann Weltkirche 245/6922f; s. o.). Später macht er dies wieder rückgängig: In seiner Schrift *Krieg und Christentum heute* unterscheidet er Kollektiv und Individuum.

> Der Staat kann z.B. die vom Evangelium gebotene Selbstverleugnung nicht in derselben Form vollziehen wie der einzelne Christ. Aber schon beim Einzelmenschen ist „Selbstverleugnung" nicht dasselbe wie Verzicht auf Selbst*behauptung*. Das Evangelium verbietet dem Gläubigen nicht die *Notwehr*. Erst recht steht dem Staate dieses Naturrecht zu. Damit ist ihm sogar ein gerechter Krieg nicht verwehrt, wenn er das einzige Mittel ist, das Lebensrecht seiner Bürger zu verteidigen (unter ganz bestimmten moralischen Voraussetzungen, die später zu erörtern sind). Jesus Christus hindert ihn nicht an einem in Ursache und Verlauf wahrhaft gerechten Krieg. (Stratmann Krieg 46/7087f, Hervorhebungen i. O.)

Stratmann versagt damit dem Staat die Möglichkeit der Selbstverleugnung – anders als dem Einzelnen. Er erlaubt den Ausschluss und dispensiert die Liebe. Die auftretende Spannung harmonisiert Stratmann, indem er Christus bewaffnet. Zunächst wird Selbstverleugnung von „Verzicht auf Selbstbehauptung" unterschieden, sodass dadurch das Törchen für Notwehr für den einzelnen Christen geöffnet worden ist. Da hindurch kann dann eine ganze Armee ausrücken, um einen „gerechten Krieg" zu führen, mit dem guten Gewissen, Christus hätte es nicht anders gemacht. Das mündet in die Behauptung:

> „Jesus Christus hindert ihn nicht an einem in Ursache und Verlauf wahrhaft gerechten Krieg." (Stratmann Krieg heute 46/7088)

Statt dass Jesus ein Gewehr zerbricht – wie in der zeitgleichen Grafik von OTTO PANKOK von 1950 – wird ausgerechnet von einem Friedenstheologen Christus mit einem Gewehr für den „gerechten Krieg" bewaffnet.

Hier gerät die Friedenstheologie an ihr Kreuz: Entweder wird die Rechtsfigur der Notwehr – oder seit einiger Zeit „Nothilfe" – aufgegeben und der Weg in die Welt der Gewaltfreiheit mit einer Fülle von anderen Verhaltensmöglichkeiten als der tötenden Gewalt gebahnt, oder aber Jesus wird weiterhin missbraucht und ihm wird ein Gewehr umgehängt. „Sittlich ist ein Krieg, den Christus billigt; unsittlich jeder, den Er verwirft." (Stratmann Krieg 47/7088) Wer den Weg der Gewaltfreiheit beschreitet, wird sich mit der Frage auseinandersetzen müssen: Bin ich zum Leiden bereit?

Selbst in seinem der *Regina Pacis* gewidmeten Meditationsbüchlein zum Rosenkranzgebet erklärt Stratmann, in welchem Fall ein Krieg gerechtfertigt sei:

> Selbst das Schwert spielt im Friedensreiche Christi nach den messianischen Prophetien noch eine Rolle, als Kampfmittel gegen die, die auch dann den Frieden noch stören wollen. (Stratmann Regina 141)

In diesem Sinne hat Stratmann bereits im Anfangsteil über Krieg geschrieben, „Er stammt aus der Sünde und ist immer mit einer Flut von euren Sünden verbunden" (Stratmann Regina 18). Er ist nur erlaubt, „wenn unentrinnbare äußerste Not einen anderen Ausweg nicht mehr gestattete." (Stratmann Regina 18f)

b) *Corpus Christi mysticum*: Aus dieser Lehre folgt für Stratmann nicht, dass damit jeglicher Krieg für Christen verboten sei. Im Gegenteil. Einen Krieg gegen Muslime hält Stratmann unter Umständen für geboten. Dies erläutert er ausführlich am Beispiel der Kreuzzüge, denen er die Legitimität nicht grundsätzlich abspricht (Stratmann Weltkirche 145f/6723). Kriege gegen „Mauren in Spanien, die Türken in Südost-Europa und Palästina" seien „bedauerliches Übel", sie seien aber „innerhalb des *Corpus Christi mysticum* wenigstens kein Widersinn". (Stratmann Weltkirche 38/6502) Diese Position, wonach ein Krieg unter Christen unstatthaft, aber gegenüber Nichtchristen nicht grundsätzlich ausgeschlossen wird, wurde allein durch den 1. Weltkrieg bereits ad absurdum geführt.

Auf beiden Seiten des Krieges wurden Soldaten in den Krieg verwickelt, die keine Christen waren. Sowohl Muslime des Osmanischen Reiches auf deutscher Seite als auch Muslime z. B. aus Ägypten und Buddhisten z. B. aus Vietnam auf englischer und französischer Seite. Wäre es folglich erlaubt gewesen, den Krieg gegen diese zu führen, aber die Selbstzerfleischung des Leibes Christi nicht? Schon diese Frage zeigt die Absurdität. Muss damit das Konzept des *Corpus Christi mysticum* ad acta gelegt werden?

c) *Kirche als Hoffnungsgrund?* Kirche wird für Stratmann selbst zum Objekt der Hoffnung (Stratmann Krieg 15/7038f; 11ff/7032ff). Wenn es gelingt, die Christenheit wenigstens in dieser einen Frage, der Ablehnung des Krieges, zu einen, dann wäre damit dem Frieden in der Welt gedient – erst die Weltkirche, dann der Weltfriede.

Das ist eine Verkehrung von Hoffnungsgrund und Hoffenden.

Wenn die Kirche zum Objekt der Hoffnung wird, bleibt für die Hoffnung selbst nichts mehr übrig. Es ist umgekehrt: Es gehört zu den Aufgaben der Kirche, die Hoffnung auf den kommenden Jesus Christus wachzuhalten, *er* wird alles vollenden. Christus ist das Gegenüber der Hoffnung der Christen, nicht die Kirche!

Damit verdrängt die Kirche Christus. Sie stellt sich selbst in der Eschatologie in den Mittelpunkt. So wird die Botschaft vom Reich Gottes verfehlt, indem sie von der Kirche abhängig gemacht wird. Nach der Botschaft der Evangelien und der Briefe ist es umgekehrt: Die Kirche ist die Folge der Wirklichkeit des Reiches Gottes, die in der Gemeinschaft derer, die zu Jesus gehören, gelebt werden kann.

Die geeinte Weltkirche als „Arbeitshypothese" (Stratmann Krieg 15/7038f) zu bezeichnen, ist demnach Unsinn. Allenfalls kann von einem Ideal die Rede sein, dieses aber trifft die eben genannte Kritik in gleichem Maße.

Eine Arbeitshypothese ist nur dann sinnvoll, wenn auf Grund dieser Hypothese etwas widerlegt oder belegt, nachgewiesen, erschaffen oder als unmöglich erwiesen werden kann. Der Weltfriede kann weder experimentell bewiesen werden noch dürfen wir das Experiment wagen, auf Grund dessen klar werden könnte, dass er unerreichbar sei, denn das wäre ein selbstmörderischer Ansatz.

Es hat allerdings den Anschein, als wollte die ausbeuterische und massenmörderisch industrialisierte Welt im Atomzeitalter genau diesen Beweis erbringen. Hat Stratmann damit einer apokalyptischen Grundform Gedanken und Worte verliehen?

Die Aufgabe der Kirche ist es, unabhängig von direkter politischer Einwirkung dem Völkerfrieden zu dienen. Das kann sie auf direktem und bestem Wege, indem sie treu zu ihrer Sendung steht und diese verkündet:

> Entspricht sie [erg.: die Weltkirche, mE] aber ihrer Sendung, predigt sie die in keinem Fall dispensierbare Liebe, den Frieden und die Eintracht, dann hat sie auch bei völligem Verzicht auf politische Mittel dem politischen Völkerfrieden den höchsten Dienst geleistet. (Stratmann Krieg 16/7039)

Die „in keinem Fall dispensierbare Liebe" – das ist durchaus eine Formulierung, die auf den Punkt bringt, was für eine Friedenstheologie unabdingbar ist. Das setzt nicht eine Universalisierung voraus, sondern schließt nur einen Ausschluss aus.

Damit hat Stratmann einen wesentlichen Inhalt der Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi bezeichnet. Friedenstheologie kann von daher als kritische und eingreifende Instanz außerordentlich wichtig sein, um Ausschließungstendenzen zu widerstreiten und – offenbar, solange Jesus noch nicht wiederkommt, unvermeidbare, aber ja doch gestaltbare – Herrschaftsformen einzumahnen, die dieser „in keinem Fall dispensierbare[n] Liebe" nicht widersprechen.

Stratmann gewinnt dem Wort von der geeinten Weltkirche eine weitere Bedeutung ab. Ganz gleich in welchen staatlichen Gefügen Christen sich befanden und befinden,

> immer waren sie im Corpus Christi mysticum durch eine Taufe, einen Glauben, ein Liebesgebot zur Einheit im Geiste zusammengeschlossen und verpflichtet, diese Einheit und Liebe allem voranzustellen. Wenn es nicht geschehen ist, so liegt es nicht an einem objektiven Unvermögen der Weltkirche, sondern eben an der Vorherrschaft weltlicher, insbesondere nationaler Interessen über die des Gottesreiches. (Stratmann Krieg 21/7048)

Jetzt wird deutlich, was zuvor mit „Arbeitshypothese" gemeint war. Stratmann meint offenbar eine Grundannahme, die als Rahmenbedingung alles Weitere prägt.

Ähnlich gelagert ist in der Friedenstheologie die Frage, ob der Krieg am Frieden gemessen wird, ob demnach der Friede normal ist, oder ob umgekehrt der Friede am Krieg gemessen wird, ob also der Krieg normal ist. Für beides gibt es gute Gründe, beweisbar ist vermutlich – ich habe es noch nicht probiert – keines von beiden, allenfalls, so vermute ich, führt die Kriegsannahme in Selbstwidersprüche. Die Frage ist strukturgleich mit der Frage nach dem Verhältnis von Tod und Leben. Tod lässt sich vom Leben her erklären, umgekehrt jedoch nicht.[164] Ebenso dürfte es beim Frieden und Krieg sein: Krieg lässt sich erklären, wenn man vom Frieden ausgeht, umgekehrt jedoch lässt sich Friede nicht erklären, wenn man vom Krieg ausgeht.

Es wird die verborgene – mystische – weltweite, d. h. nicht nur katholische? – Einheit der Christen in Christus vorausgesetzt. Damit wird es *notwendig*, erklären zu *können*, warum diese Einheit *nicht* sichtbar ist. Die – mystische – Einheit der Christen in Christus ist deshalb keine Arbeitshypothese, sondern eine *heuristische Grundannahme*, die ermöglicht, die Widerstände gegen sie zu bezeichnen, sicherlich nicht nur von Seiten der Staaten und Nationen, sondern auch von Christen selbst. Vermutlich – und hier trägt bereits die Grundannahme –, weil die Vereinigung mit Christus nur partiell vollzogen wird, wenn überhaupt. Dann aber kommt es auf die Inhalte an; diese müssten benannt werden.

d) *Zur Methode*: Zu Beginn von *Weltkirche und Weltfrieden* stellt Stratmann die Frage:

---

[164] Vgl. zum Verhältnis von Liebe und Existenz: „Denn ‚niemals läßt sich L.[iebe] aus der Existenz verstehen oder gar ‚ableiten', wohl aber die Existenz aus der L.[iebe]." HWP Band 5,328, Zitat aus: BINSWANGER, LUDWIG: *Grundformen und Erkennntis*, 3. Auflage, 1963, S. 551.

> Ist der Krieg ein unvermeidliches Naturereignis oder ist er ein vom freien Willen ganz und gar abhängiges menschliches Unternehmen? Können wir ihn also vermeiden oder können wir es nicht? Und wenn wir es können, müssen wir es? Verlangt es Gott und unser Christentum? Und sollen wir es? (Stratmann Weltkirche 1/6429)

Er lässt die Frage zunächst offen. Stattdessen benennt er seinen „Standort" (Stratmann Weltkirche 2/6430), von dem aus er sich dieser Frage stellen will:

> Es ist möglich und nötig, das welthistorische Geschehen sub specie aeterni zu betrachten, gewissermaßen vom Throne Gottes aus, mit den Augen Gottes selbst. Und nicht nur es anzuschauen, wie Er es anschaut, sondern auch es zu wollen, wie Er es will, mit vollkommener Unterordnung aller persönlichen oder national-persönlicher Bedürfnisse. (Stratmann Weltkirche 2/6430)

Damit begeht er den Fehler eines Zirkelschlusses. Denn niemand kann „mit den Augen Gottes selbst" urteilen, der nicht zuvor seine eigene Position mit dieser Position identifiziert hat. Das ist für Stratmann unter der Voraussetzung seiner thomistischen Theologie möglich. Diese wird also vorausgesetzt. Hier dürfte der theologisch bedingte Grund dafür liegen, dass es Stratmann möglich war, einerseits einen De-facto-Pazifismus zu vertreten, und andererseits Kriegsreligion zu betreiben: Der „Standort" „mit den Augen Gottes" entzieht sich jeder Überprüfbarkeit.

Die Einbeziehung der „Vaterlandsliebe" in die Schöpfungsordnung (Stratmann Weltkirche 245/6922f, s. o.) ist aus diesem Grunde nicht frei von der Anfälligkeit, jeden Krieg damit legitimieren zu können. Dass Gottesrecht Staatsrecht breche (Stratmann Weltkirche 245/6923) – wohl in Anlehnung an die *regula Petri* Apg 5,29 – klingt sympathisch. Was jedoch Staatsrecht ist, ist für den einzelnen Staat, sofern er ein Rechtsstaat ist, per Gesetz definiert. Was Gottesrecht ist dagegen nicht. Es unterliegt der Auslegung und dem jeweiligen Verständnis von Theologie. Es klingt für mich eher verzweifelt, wenn Stratmann eine „höhere" Autorität in Anschlag bringt. Wie nachvollziehbar und begründbar ist das? Wer soll dies leben?

Stratmann scheint die Problematik dieses Verfahrens bewusst zu sein und er schlägt ein anderes Verfahren vor: Er ordnet die Selbstliebe der Nächstenliebe vor und parallelisiert dazu, dass die „Vaterlandsliebe" Vorrang vor der „Menschheitsliebe" habe (Stratmann Weltkirche 252ff/6939ff). Dafür hat er eine durchaus problematische Begründung:

> Es ist der Vorrang des messenden Maßstabes vor dem gemessenen Gegenstand; ohne den Maßstab kann ich nicht messen… (Stratmann Weltkirche 255/6945)

Die Selbstliebe in der Form der Vaterlandsliebe sei folglich der Maßstab. Damit zerteilt er die Liebe und sieht nicht ihre Einheit. Er beachtet nicht, dass die Selbstliebe eine Gestaltungs- und Ereignisform der *einen* Liebe ist. Immerhin gelingt es ihm – durch die Parallelisierung der Menschheitsliebe mit der Nächstenliebe -, die Menschheitsliebe theologisch zu integrieren. Sein Folgerungssatz zeigt an, warum das wichtig ist:

> Jeder nationale Haß ist in dieser Menschheitsliebe ausgeschlossen. (Stratmann Weltkirche 255/6946)

Aber der Preis ist hoch: Die *eine* Liebe wird in ihre unterschiedlichen Ausprägungen zerlegt. Zusätzlich erlaubt sich Stratmann – bibelfrei – weitere Erstreckungen der Liebe hinzuzufügen, denn von „Vaterlandsliebe" oder „Menschheitsliebe" ist in der gesamten Bibel nicht die Rede, wohl aber von der Liebe zu Vater und Mutter (Mt 10,37) und vom Verlassen von Haus und Hof (Mt 19,27-29). Wahrscheinlich kann diese zerteilte Liebe dann weiter in die Geschwister- und Tier- und Haustierliebe, Hund- und Katzenliebe zerteilt werden – und als überflüssig außerhalb der Stadt landen, also an einem solchem Orte, an den man Jesus Christus hin verfrachtet hatte (Hebr 13,13).

Die Botschaft aus Gal 3,20 „Gott ist Einer" (LUT) bzw. aus Dtr. 4,39 „So sollst du nun heute wissen und zu Herzen nehmen, daß der HERR Gott ist oben im Himmel und unten auf Erden und sonst keiner" (L17), besagt, dass damit die Liebe zu Gott und Gottes Liebe eine und unteilbar ist.

Aber warum ist es möglich, die Liebe so, wie Stratmann es tut, zu zerteilen? Ist es dann möglich, wenn man außer Gott und „oberhalb" Gottes und seiner Liebe noch eine andere Instanz für möglich hält? Wie beim zerteilenden Verstand eines Thomas von Aquin etwa? Vermittelt man mit dem Zerteilen den Anspruch, über das, was man zerteilt, herrschen zu können? Wer aber die Liebe zerteilt, zerteilt er damit nicht sich selbst?

Stratmann scheint zu spüren, wie ungenügend diese Versuche sind. Er rettet sich in die folgende Aussage. Sie ist – abgesehen von der Verengung auf das „katholische Christentum" – viel stärker als das Vorausgegangene:

> Aber wichtiger noch, als die Vereinbarkeit einer großen Vaterlandsliebe mit dem katholischen Christentum zu beweisen, ist es, die absolute Unvereinbarkeit des nationalistischen Geistes mit dem Geiste Christi und der Kirche zu bekennen. (Stratmann Weltkirche 259/6953)

Er schließt an – als hätte er meine Einwände gehört –

> Es gibt eben nur eine wahre Liebe: die Liebe, die Christus lehrte. (Stratmann Weltkirche 261/6956f)

Und gewiss nicht nur lehrte, sondern auch lebte, wie es die Evangelien bezeugen.

Trotzdem kann es Stratmann nicht dabei belassen. Sofort regt sich der zerteilende Verstand mit seinen Bemächtigungsinstrumenten:

> Ein Teil dieser Liebe ist auch die Vaterlandsliebe. Auch sie muß sich bilden am Hohenlied der Liebe, muß also eine Liebe sein, die gegen Freund und Feind „langmütig ist, gütig, nicht eifersüchtig, nicht prahlerisch, nicht aufgeblasen, nicht ehrsüchtig. Muß nicht das Ihre suchen und sich nicht erbittern lassen und das Böse nicht nachtragen; sich nicht des Unrechtes freuen, sondern der Wahrheit. Sie duldet alles, glaubt alles hofft alles, übersteht alles“ (1. Cor. 13). Wer so liebt, hilft seinem Vaterlande und der Menschheit! (Stratmann Weltkirche 261/6957)

Die Worte aus dem 1. Korintherbrief reichen jedoch weit über das hinaus, was er zuvor mit eigenen Worten gesagt hat. Ihre Botschaft würde wohl jede Kriegsreligion aus der Gemeinde vertreiben.

e) *Veritas*: In seiner Schrift *Weltkirche und Weltfrieden* deutet er den Krieg theologisch:

> Schon die durch einen großen Krieg hervorgerufene Unordnung, Verwilderung und Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen, ist neben dem physischen ein moralisches Übel, Sünde und Sündenwirkung, erst recht, wenn die Verwüstung sich auf Objekte erstreckt, die in die übernatürliche Sphäre hineingezogen sind, wie gottgeweihte Kultstätten und durch die Taufe gottgeweihte Menschenleiber. (Stratmann Weltkirche 43/6512)

Krieg ist ein Bruch der Menschheit. Das dürfte auch ohne Hinweis auf die Taufe deutlich sein. Stratmann verschweigt nicht, dass er „im Anfang des Krieges“ (Stratmann Weltkirche 62/6548) dies noch anders gesehen hat und dass er in der Schrift, die ausgerechnet *Veritas. Den Akademikern im Felde entboten von deutschen Dominikanern*, München-Gladbach 1917, heißt, vom segensreichen Wirken des Krieges gesprochen hat.

Stratmann war seit Mai 1914 Studentenseelsorger in Berlin. Hier erlebte er den Beginn des Krieges, der später der 1. Weltkrieg genannt wurde. Nachdem sowohl Franziskaner als auch Benediktiner an die zumeist jungen Soldaten jeweils eine Broschüre – „Franziskaner“ „Pax“ (Stratmann Veritas, 3) – verteilt hatten, zogen die Dominikaner mit einer Schrift unter dem Titel *Veritas* nach. Ihr Autor war Stratmann. Eigentlich hatte er diese Schrift

„Von der feldgrauen Hochschule“ nennen wollen, denn Stratmann war davon überzeugt:

> Christus ist die Großmacht, die am glänzendsten aus diesem Kriege hervorgehen wird, weil die Menschheit „je mehr sie leidet, je mehr sie leiden sieht, desto unwiderstehlicher zu dem Geständnis gezwungen wird, dass Christi Wahrheit allein den zerstörenden Mächten dieses Lebens gewachsen ist“. (Stratmann Veritas 31)

Die Schrift ist eine Meditation über das Rosenkranzgebet. Die nur zehn Jahre später erschienene Schrift *Regina Pacis*, ebenfalls eine Rosenkranzmeditation, erscheint in diesem Licht wie der Versuch einer Wiedergutmachung. Mit seiner Schrift *Veritas* deutet Stratmann den Krieg als ein geistliches Geschehen. Der „Altar des Vaterlandes“ (Stratmann Veritas 26) ist ein Teil des Hochaltars der Kirche. Die Kirche verleiht dem Krieg Sinn. Sie wird aus dem Krieg als Siegerin hervorgehen.

> Der Altar des Vaterlandes ist ein hoher, heiliger Altar, aber der höchste und heiligste ist er nicht! Er nimmt seine Weihe von einem noch höhern und stützt seine Rechte nur auf diesen: den Altar Gottes, den Hochaltar schlechthin, der einzig und allein berechtigt ist, Menschenopfer zu verlangen. (Stratmann Veritas 26) ...
> Ich brauche für meine schwersten Opfer einen Altar, der ihrer in jedem Falle würdig ist, an dem nie ein Opfer umsonst gebracht wird, auf den ich nie eine Gabe legen kann, ohne dass ich einen Segen, eine höhere Gabe empfange: und das ist der Altar, den nicht Regierungen, Kabinette und Parlamente errichtet haben, sondern der lebendige Gott Himmels und der Erde, der unumschränkte Herr über Leben und Tod!
> Wenn wir ein schweres Opfer zu bringen haben, dann sollen wir mit Maria in den *Tempel* gehen und dem *Herrn* es darbringen! (Stratmann Veritas 26f, Hervorhebungen i. O.)

Der Krieg wird in die katholische Lebenswelt eingebettet und soll dieser nützlich sein. Stratmann erweckt den Anschein, als könnte der Krieg nahtlos in den katholischen Glauben integriert werden.

Selbst die Feindesliebe wird in diesen Kriegsaltar einbezogen: Es ist für Christen ungebührlich, Feinde – so wie Christus ein besiegter Feind (Stratmann Veritas 43) ist – zu verspotten. Stratmann verweist auf einen Aufsatz von F. W. Foerster von 1914 *Christus und der Krieg*[165], in dem dieser auf die „christliche Pflicht der Feindesliebe“ hingewiesen habe (Stratmann Veritas 44). Wird böses

---

[165] Vermutlich nahm Stratmann im Zuge seiner inneren Wandlung zu einem defacto-Pazifismus das Werk FRIEDRICH WILHELM FOERSTERS: *Weltpolitik und*

Wort mit bösem Wort erwidert, „so sind wir keine Christen, kaum Menschen, sondern Automaten!“ (Stratmann Veritas 45)

Feindesliebe wird ausdrücklich geteilt. Was aber dem einzelnen Christen untersagt wird, ist Staaten erlaubt:

> Ich spreche nicht von den Repressalien, die ein ganzes Volk wider ein anderes übt und die – weil von der öffentlichen Autorität geübt und zum Recht der Notwehr gehörend – unter gewissen Bedingungen sittlich erlaubt sind, aber der *einzelne* hat dieses Recht als Christ nicht! (Stratmann Veritas 45, Hervorhebung i. O.)

Wie das Böse überwunden werden kann, vgl. Röm 12,21, ist Stratmann sehr wohl bewusst:

> Die Sache ist sehr einfach. Wer Rache übt, hat sich vom Bösen anstecken lassen und zur Schuld des andern seine eigne hinzugefügt. Das Böse sitzt nun in zwei Herzen statt in einem. Wie wäre es, wenn wir das schlechte Herz des andern mit unserm guten ansteckten? Dann säße das *Gute* statt in einem Herzen in zweien. (Stratmann Veritas 45, Hervorhebungen i. O.)

Wie ist es möglich, die Feindesliebe für diese Art der Kriegsreligion zu instrumentalisieren? Im Vorfeld scheinen folgende Operationen notwendig zu sein:

1) Die Feindesliebe wird aus ihrem Ursprung in Gott[166] herausgelöst und erhält einen moralischen Charakter. Das Theologische ist von ihr getrennt. So ist es möglich, von Feindesliebe zu sprechen, ohne sie auf Gott zu beziehen, und von Gott zu sprechen, ohne von Feindesliebe reden zu müssen. Sofern Feindesliebe allein als eine moralisch-ethische Forderung betrachtet wird, wird sie inhaltlich entkernt und kann beliebig missbraucht werden.
2) Die Feindesliebe und die Liebe werden auf verschiedene Aktionsebenen verteilt: Das gehorsame Handeln des tötenden Soldaten ist und bleibt unberührt von seinem moralischen Verhalten als ein dem Feind gegenüber aufrechter Mensch, der diesen nicht verspottet. Dieses Verfahren wird innerhalb der Kriegsreligion auch an anderer Stelle praktiziert. Der Mensch wird in verschiedene Bereiche zerteilt. Luther teilt den einen Menschen, der ein obrigkeitliches Amt bekleidet, in einen Christen einerseits und eine Amtsperson andererseits. Diese können und müssen nach Luther völlig gegensätzlich

---

Weltgewissen wahr, in dem dieser sich von seiner eigenen militaristischen Position von 1914 befreite. Der Titel von Stratmanns Hauptwerk *Weltkirche und Weltfriede* ist womöglich eine Resonanz darauf.

[166] Vgl. Mt 5,48; Röm 5,8.

handeln. In private und öffentliche teilt Stratmann die Menschen in seiner Schrift *Veritas*, sofern sie Staatskunst betreiben.

3) Die Unteilbarkeit der Liebe hat zur Folge, dass sich die Liebe dort entzieht, wo sie geteilt werden soll -, geteilt auf unterschiedliche Weise in verschiedene Bereiche: privat gegen öffentlich, christlich gegen amtlich etc. Zwar ist dem Wortlaut nach von „Liebe“ und „lieben“ die Rede, aber nicht mehr dem Inhalt nach.

Das sprachliche Bild vom Hochaltar, der den Altar des Vaterlandes vereinnahmt, spiegelt in der Realität im Übrigen genau wider, wie in der Garnisonkirche zu Potsdam Gottesdienste gefeiert worden sind: Dort war die Kirche der Rahmen, der den Krieg in sich aufnahm – das ist wörtlich zu verstehen, denn neben der Kanzel standen Figuren von Mars und Bellona: Die Kriegsgöttin Bellona hatte im alten Rom einen festen Platz. Sie stand dafür, dass Kriege gegen Länder geführt werden konnten, die nicht unmittelbar an das römische Reich angrenzten.[167] Bevor ein Krieg begonnen werden konnte, musste im Feindgebiet eine Standarte aufgepflanzt werden. Bellona verkörperte die Anwesenheit solcher nicht angrenzenden Gebiete. Zur Zeit der Preußen waren es die Überseeischen Gebiete. Die Zerstörung dieser Kirche im Krieg macht damit genauso bildhaft deutlich, dass diese Vereinnahmung des Krieges durch die Kirche nicht möglich ist, ohne dass der Krieg die Kirche zerstört.
Stratmann skizziert seine Schrift später mit folgenden Worten:

> „Die Ausführungen sind beseelt von jenem Patriotismus, der jeweils die eigene Sache für gerecht hält und der Auffassung ist, der Krieg sei das gerechte Mittel, um ihr zum Siege zu verhelfen, ja er seine Schule hoher Moral.“[168]

Stratmann lernte umzudenken. Nicht aufgrund theologischer Einsichten, sondern durch erboste Reaktionen von Soldaten auf seine Schrift:

> „Erst das Dabeisein, das kriegerische Mittun offenbart seine Scheußlichkeit. Das wurde mir auch durch Zuschriften von Frontkämpfern klar. Ich erhielt aus dem Schützengraben ein Exemplar dieser Schrift mit wütenden Randbemerkungen zurück, die meine idealistischen Auffassungen angesichts der schauderhaften kriegerischen Tatsachen scharf

---

[167] Art. Fetiales, DNP 4,497; Bellona galt als die „Vergöttlichung der zerstörerischen, jeder städtischen Ordnung gegenläufigen Kraft des brutalen Krieges.“ „Dieser Kult... war Bürgern wohl lange verboten. Während die ekstatischen Umzüge ihrer Verehrer (*fanatici*), die sich mit Doppeläxten Wunden beibrachten, Roms Dichter faszinierten (Tibull 1,6,43-54), stieß B.[ellona]s Kult viele ab, und man sagte ihm Menschenoper nach (Cass. Dio 42,26,2 aus dem J.[ahr] 48 v. Chr.)“. In: Art. Bellona, DNP 2,556.
[168] GROOTHUIS Macht S. 409.

> zurückwiesen, ja verhöhnten. Die Wahrheit dieser Kritik habe ich mehr und mehr einsehen gelernt, so dass ich sehr bald zu einem scharfen Gegner des Krieges und der hinter ihm stehenden Ideologie geworden bin."[169]

Er lernte aber nicht, so weit umzudenken, dass er sich ganz von den Traditionen getrennt hätte, die den Krieg unter bestimmten Voraussetzungen als gerechtfertigt ansehen. Im Gegenteil, er hat immer wieder Rechtfertigungen für den Krieg gefunden. Es ist nicht auszuschließen, dass ihm dieses in seiner Biografie trotz des Wandels zum De-facto-Pazifisten Kontinuität ermöglichen sollte, insbesondere Kontinuität zur thomistischen Lehre.

Fazit:Stratmann setzt friedenstheologisch mit dem Thema des verborgenen Leibes Christi ein. Hier bedingt Ekklesiologie die Friedenstheologie. Diesen Ansatz hat bereits Erasmus in seiner Schrift *Frau Friede klagt* gewählt.[170] Stratmann gelingt es auf diese Weise, den Krieg unter Christen theologisch als „Selbstzerfleischung[171] der mystischen Glieder Christi" (Stratmann Weltkirche 37/6498) zu verstehen.

Im Begriff ‚verborgener Leib Christi' bringt Stratmann einerseits die Christenheit zusammen. Andererseits sieht er darin die vom Christentum geprägten Völker (Stratmann Weltkirche 293/7020). Stratmann gelingt es nicht aufzuzeigen, wie die christliche Gemeinde vor Ort den weltweiten verborgenen Leib Christi repräsentiert und wie umgekehrt die Gemeinde vor Ort in der weltweiten Christengemeinschaft zu Hause ist.

Im Anhang seines Meditationsbuches *Regina Pacis* stellt Stratmann den „Friedensbund deutscher Katholiken" (Stratmann Regina 163ff) vor. Er fordert am Ende dazu auf, diesem Bund beizutreten (Stratmann Regina 166). Dies werte ich als einen Hinweis darauf, dass Stratmann sich dieser Aufgabe bewusst war.

Andererseits scheitert Stratmann daran, den mystischen Leib Christi in Beziehung zur Menschheit zu setzen. Stratmann deutet in dem Werk *Weltkirche* einmal an, wie sich die „Weltwerdung Christi" und die „Christuswerdung der Welt" (Stratmann Weltkirche 293/7020) vollziehen könnten. Der Leib Christi bleibt jedoch durchgehend vom Menschheitsleib getrennt. Dies gestattet Stratmann andererseits, passend zu seinem Ansatz von der Lehre vom gerechten – bzw. besser vom gerechtfertigten – Krieg aus und von den Bedingungen dafür, diesen als möglich oder als notwendig zu bezeichnen.

Stratmanns Ekklesiologie begrenzt damit zugleich seine Friedenstheologie.

---

[169] GROOTHUIS Macht S. 409.
[170] ERASMUS VON ROTTERDAM: *Querela Pacis*, 1517. Übersetzung des Titels: mE.
[171] Stratmann übernimmt diese Deutung von CLEMENS VON ROM, vgl. Weltkirche S. 67/6562.

Eine Ekklesiologie, der es nicht gelingt, den verborgenen Leib Christi in eine christusgemäße Beziehung zur Menschheit zu setzen, kann – das zeigen Stratmanns Werke – zur Kriegsreligion werden.

Anhang – Ultima-Ratio-Kriterien nach Stratmann

Die zur Gerechtigkeit eines Krieges erforderlichen Voraussetzungen, wie sie namentlich der Hauptvertreter der augustinisch-thomistischen Kriegsrechtes, Franziskus de Victoria, aus den Prinzipien der beiden Meister[172] entwickelt hat, lassen sich in folgenden zehn Punkten zusammenfassen:

1. *schweres Unrecht* auf Seiten einer und *nur* einer der beiden streitenden Parteien;
2. schwere *formelle moralische Schuld* auf einer der beiden Seiten. Bloß materielles Unrecht genügt nicht;
3. zweifelsfreie *Nachweisbarkeit* dieser Schuld;
4. *Unvermeidbarkeit* der kriegerischen Auseinandersetzung nach Fehlschlagen aller mit ganzem Ernst und ganzer Kraft unternommenen friedlichen Verständigungsversuche;
5. *Proportion* zwischen Schuld und Strafmittel. Ein das Maß der Schuld *überschreitendes* Strafmaß ist ungerecht und unerlaubt;
6. moralische *Gewißheit*, daß der *Sieg der gerechten Sache* zuteil werden wird;
7. *rechte Absicht*, durch den Krieg das *Gute zu fördern* und *das Böse zu vermeiden*. Das aus dem Kriege zu erwartende Wohl des Staates muß das zu erwartende Übel übersteigen;
8. *rechte Art der Kriegführung*: Einhaltung der Schranken der Gerechtigkeit und Liebe;
9. *Vermeidung schwerer Erschütterung anderer* nicht unmittelbar in die Kriegshandlung verwickelter *Staaten* sowie der *christlichen Gesamtheit*;
10. *Kriegserklärung* durch eine gesetzlich dazu *autorisierte Obrigkeit* im Namen Gottes zur Vollstreckung seiner Gerichtsbarkeit.

Fehlt eine dieser Voraussetzungen, so wird der Krieg ungerecht.

(Stratmann Weltkirche 103f/6630f,
Hervorhebungen i. O.)

---

[172] Gemeint sind Augustin und Thomas von Aquin.

4.7 JOHANNES UDE 1874-1965

Johannes Ude, geboren am 28. Februar 1874 in Kärnten, gestorben am 7. Juli 1965 in Grundlsee, Steiermark, verfasste zumindest Teile seiner Schrift *Du sollst nicht töten!* Dornbirn 1948, Berlin 2004, bereits während des Zweiten Weltkrieges (Vorwort von 1944). Das wurde den nationalsozialistischen Machthabern bekannt, sodass er – zum zweiten Mal in seinem Leben – seit Ende August 1944 im Gefängnis war, erst in Linz später in Wels. Er wurde gefoltert und zum Tode verurteilt. Kirchlicherseits wurde– soweit bekannt – nichts zu seinen Gunsten unternommen. Einer Hinrichtung entging er durch das Kriegsende.

Er studierte an der Gregoriana in Rom und wurde 1900 zum Priester geweiht. Er erwarb vier Doktorgrade: in Theologie, Philosophie, Naturwissenschaften und Nationalökonomie. 1910 wurde er zum außerordentlichen und 1917 zum ordentlichen Professor der Theologischen Fakultät Graz ernannt.

Er entwickelte sich zunächst zum Nichtraucher (seit 1894), dann zum Vegetarier (seit 1907), bekämpfte den Darwinismus[173], wurde 1910 Abstinenzler, schloss sich der Bewegung der Lebensreformer an, engagierte sich für das Schwundgeld Gesellscher Prägung sowie die Siedlungsbewegung, trat für die Abschaffung der Todesstrafe ein und war seit dem 1. Weltkrieg entschiedener Kriegsdienstverweigerer – dies ist nur eine Auswahl seiner Bestrebungen nach einer „,Allreform'"[174]. Anfangs befürwortete er den Nationalsozialismus und den „Anschluss" Österreichs. Er fühlte sich von dem NSDAP-Programmpunkt „Brechung der Zinsknechtschaft" angezogen. Nach der Reichspogromnacht 9./10. November 1938 wandelte sich seine Haltung in eine entschiedene Gegnerschaft zum Nationalsozialismus. In diesem Zusammenhang war er vom 3. September bis zum 28. Oktober 1939 zum ersten Mal im Gefängnis.

Er vertrat seine Ansichten offensiv und autoritativ, redegewandt und geschickt. Er entfaltete in den 20iger Jahren eine publizistische Wirksamkeit, sehr zum Ärger der kirchlichen Obrigkeit. Udes Kapitalismuskritik und Antimilitarismus richteten sich gegen den von der Kirche in Österreich unterstützten Ständestaat. Schrittweise schränkte die Kirche seinen Wirkungskreis ein, bis Ude unter Verlust des Lehramtes 1939 als Seelsorger nach Grundlsee am Grundlsee in der Steiermark verbannt wurde. Es war ein beliebtes Feriengebiet, das u. a. Goebbels mit seiner Familie anzog. Auch nach dem Krieg fand er nicht immer Freunde, denn er soll die zurückkehrenden Soldaten allesamt als Kriegsverbrecher bezeichnet haben. Udes Versuche, nach dem Krieg sein Lehramt zu-

---

[173] U. a.: UDE, JOHANNES: *Monastische oder teleologische Weltanschauung?* Graz 1907; ders.: *Il Darwinismo e la vita intellectuale odierna.* Rom 1912; ders.: *Der metaphysische Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes.* München o. J.
[174] HODINA Selbstreform S. 4.

rückzubekommen, blieben erfolglos. Grazer Kollegen unterstützten jedoch den Versuch, Ude für den Friedensnobelpreis vorzuschlagen. Zu seinem Diamantenen Priesterjubiläum 1960 erhielt er aus der ganzen Welt zahlreiche Grußbotschaften und sein 90. Geburtstag wurde ebenso in der Öffentlichkeit gewürdigt.[175]
Ude skizziert seine Haltung folgendermaßen:

> Das göttliche Tötungsverbot ‚Du sollst nicht töten!' gilt ausnahmslos. Auf Grund meiner Einstellung erübrigt sich daher für mich jede weitere Diskussion, denn: Christ sein und Soldat sein vertragen sich nicht. Für mich als Vertreter des Naturrechtes und als überzeugten Christen ist demnach der gesamte Militarismus von vornherein als Verbrechen an der Menschheit gebrandmarkt.[176]

4.7.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Die Schrift *Du sollst nicht töten*! gliedert sich in drei jeweils nicht immer homogene Teile, da Ansprachen und Schriften älteren Datums eingearbeitet worden sind[177]. Im ersten Teil stellt Ude die christliche Lehre auf Grund von Altem und Neuem Testament sowie kirchlicher Verlautbarungen bezüglich Todesstrafe, Notwehr, Kriegsdienst, Töten von Mensch und Tier in thomistischer naturrechtlicher Prägung dar.

Im zweiten Teil widmet er sich der Diskussion dieser Themen. Im dritten Teil, „Der Friede sei mit euch", wird ein Programm dargestellt, wie vom „Christus, […dem] Friedensbote[n]" bis zum Tier-, Pflanzen- und Naturschutz die ganze Erde in ein Friedensprogramm einbezogen wird. Zum Abschluss setzt er sich mit einem Programm für eine Weltregierung auseinander, die er grundsätzlich nicht ablehnt, im Gegenteil fordert er sie zusammen mit einer Weltwirtschaft (397/8716[178]) geradezu, wenn sie denn pazifistisch gesinnt sei. Völkerbund wie UNO (373/8668) kritisiert er deshalb dafür, dass sie den Waffengebrauch nicht kategorisch abgelehnt haben bzw. ablehnen.

Ziel des ersten Teiles seines Werkes ist es zu erreichen, dass von allerhöchster katholischer Stelle aus verbindlich erklärt wird, Christsein und Kriegsdienst ebenso wie die Todesstrafe schlössen einander aus. Die katholische Kirche solle diese Frage nicht weiterhin offenlassen, sondern den Widerspruch in ihrem Inneren beenden (304/8534).

---

[175] Quellen: - HODINA Selbstreform, FARKAS Ude, NAUERTH Ude, Grundlsee, Johannes Ude.
[176] UDE, JOHANNES: *Völlige Abrüstung zum Besten der Menschheit*. (Abdruck aus ‚Der Rundblick') ohne Ort, ohne Jahr (1958?), zitiert aus: HODINA, Selbstreform S 6.
[177] Vgl. S. 140ff/8220 eine Rede von 1936 anlässlich Mussolinis Abessinienkrieges.
[178] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von UDE *Du sollst nicht töten!*

Ude vertritt die thomistische Auffassung, dass sich Vernunft und Glaube nicht widersprechen können, da Gott der Schöpfer der Welt sei (3/7954).

> Gott, der Urheber der Vernunft und Offenbarung, würde sich aber selbst widersprechen, wenn die durch die Vernunft gewonnene Erkenntnis, d. i. das natürlich erworbene Wissen, zu der durch die Offenbarung vermittelten Glaubenserkenntnis im Widerspruch stünde. Die Wahrheit ist nur eine; sie ist unwandelbar und absolut unveränderlich. (3/7954)

Gott gibt das Leben und nur ihm steht darum das Recht der Entscheidung über Leben und Tod zu. (Diese Annahme wird unten diskutiert.) Mit dem Leben sind „Urrechte" (10/7969) verbunden. Ude zählt diese Rechte auf:

> Die natürlich-vernünftige Sittenlehre, und daher auch die christliche Sittenlehre, erkennt jedem Menschen als Menschen, also jedem Menschen ohne Unterschied der Rasse, der Nation, der Sprache, der Religion und der politischen Zugehörigkeit, das Lebensrecht als erstes, unantastbares Recht zu; ferner das Gebrauchs- und Eigentumsrecht, das Recht auf Arbeit, und daher auch das unmittelbare Recht auf entsprechende Boden- und Rohstoffnutzung; weiters das Recht der freien Selbstentscheidung im Rahmen des Sittengesetzes, im besonderen die Selbstentscheidung bezüglich Religion und Zugehörigkeit zu einem bestimmten religiösen Bekenntnis (Konfession); endlich das Recht auf kulturelle Entwicklung und Sprache – mit einem Wort: Das persönliche Recht auf ein menschenwürdiges Dasein, das jeder Mensch vor dem Staat und unabhängig von ihm gemäß dem Willen Gottes besitzt und das ihm niemand streitig machen darf.
> Ebenso hat jedes Volk als solches, auch wenn es gegenüber anderen in der Minderheit ist, das Recht auf Dasein, das Recht auf seine Sprache und seine Eigenart, das Recht auf kulturelle Entwicklung und Entfaltung.
> Jeder einzelne Mensch sowie Staat und Kirche müssen diese unmittelbar von Gott gegebenen und zugesicherten Rechte achten, müssen sie einander gewährleisten und sollen sie mit allen sittlich erlaubten Mitteln sichern und verbürgen. Denn diese Rechte sind rein persönliche Naturrechte; sie sind von Gott in der Natur des Menschen veranlagte Rechte, sind also unantastbar. Denn:
>
> Gott hat dem Menschen das Leben gegeben. Nur Gott ist der unumschränkte Herr des Lebens. Der einzelne Mensch

> ist nur Nutznießer des Lebens, das Gott dem Menschen gegeben hat, damit er die ihm von Gott gegebene Lebenszeit in der von Gott gewollten Weise nütze. Das Leben im Diesseits ist Vorbereitung für das ewige Leben im Jenseits.
>
> Da die allgemeinen persönlichen Menschenrechte mit der Natur des Menschen gegeben sind, also unmittelbar von Gott stammen – denn früher als Staat und Kirche war der Mensch als persönliches Wesen da –, so ist kein Mensch und kein Staat und keine Kirche befugt, irgend einem Menschen diese Rechte streitig zu machen. Jeder Mensch darf und muß aber auch verlangen, daß auch ihm niemand anderer seine persönlichen Rechte streitig mache. Ja noch mehr: Kein Mensch darf auf die ihm durch das Naturrecht gegebenen Rechte verzichten, weil sie mit seiner Natur gegeben sind und er ohne Beanspruchung dieser Rechte sein Leben nicht nach Gottes Willen gestalten kann. (10f/7969ff) …
>
> Über das eigene Leben oder über das Leben anderer dürfte ein Mensch nur dann verfügen, wenn Gott ihm dazu ausdrücklich das Recht gegeben hätte. Die Übertragung eines solchen Rechtes auf Menschen ist jedoch weder durch die Vernunft, noch weniger durch die Offenbarung nachzuweisen, im Gegenteil: Gerade die Offenbarung, sowohl des alten wie des neuen Bundes, bezeugt unzweifelhaft, daß Gott allein und nur er der Herr des Lebens und der Herr über die Lebenszeit ist. Wir führen u. a. folgende Stellen aus der hl. Schrift an:
> „Kurz sind die Tage des Menschen, die Zahl seiner Monden ist bei dir (o Gott); du hast sein Ziel gesetzt, das er nicht überschreiten kann“ (Job 33,6).“Du sollst nicht töten“ (weder einen anderen noch dich selbst!). (2. Mos 20,13; 5. Mos 5,17; Mt 5,21; 19,18; Rö 13,8ff.) (16/7980f)

Ude schreibt dies noch während des Krieges und denkt über eine Neuordnung nach dem Ende der „diktatorisch regierten Staaten“ (13/7975) nach.

> Solchen Gewaltsystemen zur Unterdrückung und Beraubung aller menschlichen Rechte kann nur dadurch ein Ende gemacht werden, daß man sich wieder vorbehaltlos auf den Boden der zehn Gebote Gottes stellt und diese als richtunggebend für das gesamte persönliche und gesellschaftliche (soziale, nationale und internationale) Leben gelten läßt. (13/7975)

Besonders das fünfte (sechste) Gebot gibt der uneingeschränkten Würde des Menschen Ausdruck.

> Je mehr Menschen gemäß dieser Überzeugung ihr Leben einrichten, desto klarer wird es der Menschheit zum Bewußtsein kommen, warum Gott das große Gebot gegeben hat, „Du sollst, du darfst nicht töten!“ Hätte Gott eine Ausnahme von diesem Gebot vorgesehen, so hätte er gleich bei Offenbarung dieses Gebotes, oder bei anderen Gelegenheiten diese Ausnahme uns zur Kenntnis gebracht. Doch das ist nicht geschehen. (18/7985)

Der Verweisung auf alttestamentliche Strafbestimmungen, in denen genannt wird, worauf die Todesstrafe steht, begegnet Ude mit dem Hinweis auf Röm 13,8ff:

> „Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis ablegen, nicht begehren, sowie jedes andere Gebot sind in dem einen einbegriffen; Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. Demnach ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes.“ (43f/8034f)

Das Christentum hat die Gültigkeit der Zehn Gebote bestätigt und bekräftigt:

> Das Verdienst des Christentums aber ist und bleibt, sich stets für die Befolgung der zehn Gebote eingesetzt und deren grundlegende Bedeutung für das persönliche und gesellschaftliche, für das nationale und internationale Leben hervorgehoben zu haben. Vor allem aber weist die Lehre Christi darauf hin, daß die zehn Gebote in dem einen Gebot der Liebe, d. i. der Gottes- und Nächstenliebe, zusammengefaßt sind. Denn Christus gebietet: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften“ (wie Gott bereits im V. Mos 6,5 befohlen hat) und fügt hinzu: „Das andere Gebot aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Auf diesen zwei Geboten ruht das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27). Jeder Mensch aber, ob Freund oder Feind, ist unser Nächster, wie uns Christus lehrt. (9/7966f)

Christlicher Glaube ohne Feindesliebe würde sich selbst widersprechen:

> Die Feindesliebe ist kein bloßer guter Rat. Sie ist nicht etwa bloß für die Vollkommenen bestimmt – nein: Die Feindesliebe ist ein strenges, alle Menschen verpflichtendes Gebot, das keine Ausnahme erleidet; sie ist Gewissenspflicht. Wer sie nicht übt, kann Christi Jünger nicht sein. (141/8221)

Feindesliebe schließt Leidensbereitschaft ein. Ude folgert:

> Der Lehre Christi einzig und allein entspricht es, dem ungerechten Angreifer mit Güte und Liebe zu begegnen, sich von ihm vergewaltigen zu lassen. Die Waffen des Christen sind einzig und allein nur die Gewaltlosigkeit, die alles verzeihende Liebe, die gütige Geduld, die selbst das größte Unrecht erleidet, niemals aber dem Feind Böses zufügt, niemals Böses mit Bösem vergilt. (81/8108)

Wie ist es möglich, den Feind auf diese Weise zu überwinden? Eine Antwort auf diese Frage findet Ude in der „‚Bewegung des Nichtwiderstehens'" (261/8455) von Gandhi. So seine Übersetzung der Satyagraha-Bewegung Gandhis.

Lässt die Feindesliebe Ausnahmen zu? Ude fordert den Beweis dafür:

> Denn Gott ist die Gerechtigkeit und Gott ist die Liebe. Ob aber irgendeinem Menschen das Recht zukommt, einem seiner Mitmenschen das Leben zu nehmen, muß erst bewiesen werden. (21/7944)

Das ist die Beweisumkehr. Nicht die Pazifisten stehen in der Pflicht, die uneingeschränkte Feindesliebe zu begründen, sondern die, die Ausnahmen davon einfordern bzw. zulassen oder deren Gültigkeit einschränken, müssen ihre Berechtigung dazu begründen.

Gleiche Beweisumkehr fordert Ude bei der Frage, ob die Anwendung von Gewalt im Falle der Notwehr oder zum Schutz anderer erlaubt sei:

> Es ist ferner – so die allgemeine Lehre – erlaubt, und zwar aus Nächstenliebe, das Leben eines anderen Menschen gegen den ungerechten Angreifer zu schützen und zu verteidigen. Unter Umständen, so wird behauptet, gibt es sogar eine Pflicht zur Notwehr. (21/7990) ...
> Wenn uns aber jemand einwendet: Wenn man den ungerechten Angreifer gewähren läßt, wenn man sich gegen ihn nicht wehrt, ihn nicht unschädlich macht, so leistet man dem Mord und der Ungerechtigkeit Vorschub, so erwidern

> wir darauf: Wenn das wahr ist, dann ist Christus zu verurteilen, dann hat auch Christus dem Mord und der Ungerechtigkeit Vorschub geleistet. (330/8586) ...
> Immerhin ist es eigenartig, daß die christlichen Theologen zur Begründung des Notwehrrechtes und der Notwehrpflicht mehr oder weniger immer nur die von den Ethikern vorgebrachten Gründe übernehmen, es aber sozusagen geflissentlich unterlassen, diese Ansicht aus der Offenbarung durchschlagend zu begründen.... (21/7991)

Er konzediert, dass es für viele unbegreiflich ist, wenn das Notwehrrecht bestritten wird. Er argumentiert dann mit der „Übernatur" (62/8071), also dem durch Offenbarung Gegebenen. Später behauptet er, aufgezeigt zu haben, was sich „vom Standpunkt der Vernunft aus wie vom Standpunkt des Christentums aus" (319/8565) ergebe.

> Dem rein natürlich Denkenden das Notwehrrecht absprechen und ihm sagen, daß man sich gegen den ungerechten Angreifer nicht wehren dürfe, erscheint ein fruchtloses Beginnen. Wir betonen eigens: Dem rein natürlich denkenden Menschen. Doch neben der Natur gibt es auch die Übernatur. (62/8071)

Dem von Gott gesetzten Recht haben sich Staaten zu beugen. Dabei formuliert Ude – in Anlehnung an Mk 2,27 – einen bedeutenden Rechtsgrundsatz für das Staatsrecht:

> Der Staat ist niemals Selbstzweck, sondern stets nur Mittel zum Zweck, nämlich zum Zweck der Schaffung des sogenannten allgemeinen Wohles. Der Staat ist der Menschen wegen da, nicht aber die Menschen des Staates wegen. (395/8712)

Im *Chiemseer Entwurf. Grundgesetz für einen Bund deutscher Länder* vom 10. und 25. August 1948 lautet Artikel 1. (1): „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen."[179]. Dabei gilt die Rede von der unerlösten Welt, vgl. Barmer Bekenntnis, selbst für den Staat, da

> der Staat und die Staatsgewalt es mit einer gefallenen, durch die Erbsünde verderbten (wenngleich durch Christus erlösten) Menschheit zu tun haben. Ja noch mehr:
> Es ist damit gesagt, daß der Staat in der heutigen Form und Verfassung ein Übel ist, wenngleich ein notwendiges Übel, eine Art Strafzustand für die gefallene Menschheit. (91f/8127)

---

[179] Chiemseeentwurf.

Ein Krieg aus Liebe?[180] Den schließt Ude aus:

> Jeder Krieg ist das Gegenteil von Liebe; jeder Krieg ist nur Grausamkeit. Bin ich einmal für den Krieg, dann bin ich auch für die dabei verübten Grausamkeiten. Als Christ aber darf ich auch nicht die kleinste Grausamkeit verüben. Darum muß der Christ Kriegsgegner sein. (89/8122)

Sein Thomismus schließt ohnehin die Möglichkeit aus, dass ein schlechtes Mittel durch einen guten Zweck geheiligt wird; das ist dieser Logik gemäß völlig ausgeschlossen.

> Kein noch so schöner Zweck kann daher den Krieg, die Notwehr, die Wehrhaftigkeit, die Kriegsrüstung rechtfertigen. Denn: Krieg, Notwehr, Wehrhaftigkeit und Kriegsrüstung stehen im schroffsten Gegensatz zu dem großen Gebot der Nächstenliebe, insbesondere widersprechen sie dem ausdrücklichen Gebot der Feindesliebe. Also kann kein noch so guter Zweck ein in sich schlechtes Mittel heiligen. Denn, was zur Lehre Christi in Widerspruch steht, ist in sich sittlich schlecht. (84f/8114)

Ude entwirft in einem der letzten Kapitel („Der Friede als Ergebnis der Beobachtung der kosmischen Ordnung", 384ff/8691ff), einen geschlossenen Entwurf – von der Schöpfung an – für eine Friedenstheologie, die zielstrebig und schlüssig Kriege, Kriegsdienst und die Rechtfertigung von Kriegen für Christen ausschließt und den Tierfrieden – er spricht von Tierschutz – den Pflanzenschutz und den Naturschutz mit einbezieht. „Der Friede als Zustand ist einerseits Wirkung, andererseits Ursache." (384/8691) Wirkung, insofern der Mensch unter Friede Ruhe in Ordnung – so die Definition von Friede durch Augustin – für Mensch und Mitwelt versteht;

> Ursache aber ist der Friede, insofern er als bleibender Zustand in einer Gesellschaft die Voraussetzung bildet, daß die einzelnen Menschen als Ebenbilder Gottes menschenwürdig leben, sich glücklich fühlen und die Früchte ihrer Tätigkeit in Ruhe genießen können, also zufrieden sind. (384/8691)

Das kann problemlos ausgeweitet werden, da Frieden besonders als Gewaltfreiheit die Voraussetzung ist

- für Verhandlungen, die die einzige Möglichkeit bei Kollisionen von Rechtsansprüchen darstellen; diese können nicht unter Gewaltanwendung geführt werden:

---

[180] Vgl. die Frage bei SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche S. 179, s. o. Kapitel 4.1.1.

> Das unter vernünftig-freien Menschen einzig richtige und verläßliche Mittel, um Streitigkeiten und Gegensätze zu lösen und aus der Welt zu schaffen, bildet die Verhandlung, vorausgesetzt natürlich, dass die Verhandelnden von vornherein gewillt sind, einzig und allein nur die Gerechtigkeit walten zu lassen.
> Ob jemand im Recht ist, kann und wird niemals durch rohe Gewaltanwendung entschieden werden. (248/8429)

- für Bildungsprozesse; Ude spricht von der „unbegrenzten Bildungsfähigkeit der Menschen“ (395/8712),
- für verbindliche Gemeinschaften: Partnerschaften, Familien, Sozietäten, Gemeinden etc.,
- für soziales Lernen in Gemeinschaften.

Die oft gestellte Frage, wie Gott Krieg zulassen könne, wird bei Ude zur Anthropodizee, zur Frage danach, wie der Mensch so etwas zulassen könne. Schließlich sei der Mensch in seiner Willensfreiheit in der Lage, Kriege zu führen oder nicht. (256/8387ff) Dabei zeigt sich eine Auffassung, die mit Erfahrungen verbunden ist, die in der Mystik bezeugt werden: die Auffassung vom Zusammenhang von allem Lebenden mit allen Lebenden:

> Wenn es einen gerechten Gott gäbe, so hätte er das alles unmöglich geschehen lassen dürfen.
> Allein alle diese und ähnliche Redensarten beweisen nur, daß die Menschen nicht folgerichtig denken. Denn, wer nachdenkt, wird finden, daß alle Dinge, daß das gesamte Geschehen in der Welt jeden einzelnen Menschen angeht und daß unsere sämtlichen Handlungen, selbst unsere geheimsten Gedanken, und auch das, was wir zu tun verpflichtet wären, aber zu tun unterlassen, mit der Zeit eine Bedeutung bekommen, die weit über den Rahmen des rein Persönlichen hinaus geht. Mit anderen Worten:
> Alles, was wir tun oder lassen, wirkt sich stets auch auf unsere Umgebung aus. Denn das ganze Weltall bildet ein einheitliches, nach Gottes Plan geordnetes Ganzes, in das jedes einzelne Wesen mit tausend und abertausend Beziehungen nach allen Seiten hin eingebaut ist. Im Weltall nimmt der Mensch als vernünftig freies Lebewesen allerdings insofern eine Sonderstellung ein, als er mit seiner Freiheit die von Gott gewollte und gesetzte Ordnung fördern, sich ihr anpassen, oder sie stören kann.
> (226f/ 8387f)

An anderer Stelle fragt er:

> Macht Gott den Krieg? Machen nicht vielmehr die Menschen selbst den Krieg …? Würden die Menschen gemäß dem Gebote Christi auf jede Art von Gewaltanwendung verzichten, es würde Friede sein unter den Menschen auf Erden. (237/8407)

4.7.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Christus und die Christenheit bilden nach Ude ein Ganzes. Das wirkt sich auf die Friedensfrage aus:

> Christus und das Christentum dürfen nicht in sich gespalten werden; sie sind vielmehr ein Ganzes. Christus widerspräche sich jedoch selbst, wenn er auf der einen Seite die vorbehaltlose Nächstenliebe unter ausdrücklicher Betonung der vorbehaltlosen Feindesliebe predigte, auf der anderen Seite aber der Gewaltanwendung gelegentlich der Notwehr das Wort redete und den gerechten Abwehrkrieg als sittliche Tat anerkännte und von seinem Gebot „Du sollst nicht töten" eine Ausnahme gestattete. (89/8122)

Hierin wird – wenngleich etwas verhalten – die mystische Grundierung des Glaubens Udes sichtbar.[181]

Ude weiß um die Notwendigkeit einer sozialen Größe, um Frieden zu leben. Nach dem Zweiten Weltkrieg gründete er eine eigene Friedens-Partei[182], er wirkte bei verschiedenen Sammlungsbewegungen mit wie bei Treffen der Vegetarier, der Freiwirtschaftsbewegung (Gesell u. a. die sich für „Freigeld, Freiwährung und Freiland" einsetzen vgl. 273/8477), bei Tierschutzverbänden und Antivivisektionsverbänden[183] und wirkte bei der Gründung des „Wirtschaftsverbandes für Österreich"[184] mit, eines „Vereins gegen Korruption, für Sparsamkeit und Gerechtigkeit."[185] In seinem Werk *Du sollst nicht töten* ist eine Rede mit dem Titel „Ein Wort an alle Frauen der Welt" abgedruckt. (356ff/8636). Frauen bekommen von ihm eine nahezu eschatologische Aufgabe zugeschrieben: ‚Wenn nicht ihr euch dem Krieg in den Weg stellt, wer dann?'

> Über die ganze Welt hin muß aus Frauenmund der einstimmige Ruf ertönen: Nie wieder Krieg! Wir Frauen fordern den Frieden!
> Nicht zum Hassen, nein, zum Lieben habt ihr eure Söhne geboren. Sie sollen nicht vernichten, sondern aufbauen. (358/8638) …
> Die ungeheuren Summen, so rufet laut, daß die gesamte Männerwelt es höre, die ungeheuren Summen, die ihr Männer ohne uns Frauen zu fragen heute für die Rüstungen

---

[181] Hierauf weist HODINA Selbstreform, S. 4 hin und nennt als Beleg: UDE, JOHANNES: *Die christliche Mystik.* Wien 1938.
[182] HODINA Selbstreform S. 4 und Anm. 11 auf S. 8 verweist auf: „Ferdinand WESSIAK / Johannes UDE: Das Programm der österreichischen Friedenspartei vom September 1945, Pkt. II, (bisher unveröffentlicht) S. 1".
[183] FARKAS Ude S. 267.
[184] FARKAS Ude S. 259.
[185] FARKAS Ude S. 259.

> verwendet, die wendet an, daß die Not verschwinde aus unseren Reihen. (358f/8640)

Ude problematisiert die Rolle von Frauen beim Entstehen des Militarismus.

> Viel Schuld und schwere Schuld an der heute üblichen Vergötzung des Militarismus und mithin auch an den Kriegen tragen unsere Frauen. … Ist es denn wirklich die einzige und höchste Aufgabe der Söhne eines Volkes, Soldaten zu sein? Es scheint fast so, daß ihr Mütter das glaubt. Denn, wenn ihr vom Gegenteil überzeugt wäret, würdet ihr nicht schon den Buben in der Kinderstube das Soldatenspielzeug in die Hand geben. (139/8217)

Polemisch stellt er das „wahre Weib“ (357/8637) und das „‚Weibchen‘„ und die „Dirne“ (357(8637) einander gegenüber:

> Das wahre, mütterlich fühlende Weib muß den Krieg und daher den Soldatenrock mit allem, was drum und dran hängt, hassen; nur die Dirne, die mit der Preisgabe ihres Leibes verdienen will, und das Weib, das sich nur als „Weibchen“ fühlt, fliegen dem Soldatenrock zu. Das wahre Weib aber sieht in dem mit dem Soldatenrock bekleideten Mann, den über staatlichen Befehl zum Töten und Vernichten dressierten Mann. Das Weibchen jedoch sieht in dem mit dem Soldatenrock bekleideten Mann, besonders wenn er mit gockelhaft schillernden, für besonders tüchtiges Morden und Vernichten verliehenen Auszeichnungen behangen ist, nur das von ihr begehrte „Männchen“. (356f/8636f)

Einmal abgesehen von der Polemik, solche Verhaltensweisen waren und sind gewiss vorhanden, inwieweit vorherrschend und mehrheitlich, wäre noch zu untersuchen. Doch die Frage bleibt, wie kommt es, dass Millionen von Müttern und Frauen zuließen und zulassen, dass ihre Söhne und Männer Soldaten wurden und werden?

Diese Rede lässt sich auch als ein verzweifelter Schrei nach einer tragfähigen sozialen Basis für die Friedensarbeit lesen. Er hat in der Katholischen Kirche sicherlich Friedensarbeit erlebt und zugleich leidvoll erfahren, dass sie keine Basis bietet.
Ihm ging es darum, möglichst viele Menschen zu erreichen, die dem Gebot „Du sollst nicht töten!“ (Ex 20,13 LUT) uneingeschränkt folgen:

> Je mehr Menschen gemäß dieser Überzeugung ihr Leben einrichten, desto klarer wird es der Menschheit zum Bewußtsein kommen, warum Gott das große Gebot gegeben hat, „Du sollst, du darfst nicht töten!“
> (18/7985)

Sein Unterfangen, den Vatikan dafür zu gewinnen, die Kriegsdienstverweigerung in der katholischen, dogmatisch gesicherten Morallehre zu verankern, sie also *ex cathedra* zum Dogma zu erheben, missglückte.[186]

4.7.3 Diskussion und Fazit

a) *Autoritarismus*: Eine wichtige Frage für Udes Argumentation ist, ob Notwehr berechtigt sei oder nicht. In der Beweisumkehr weist er darauf hin, dass er im ganzen Neuen Testament keinen einzigen Beleg dafür finden kann, Notwehr sei erlaubt. Er sieht hingegen in der Gewaltanwendung das Gegenteil der Feindesliebe. Wenn keine Notwehr christlich erlaubt sei, dann sei kein Krieg erlaubt, erst recht nicht der Verteidigungskrieg, er spricht überwiegend vom Abwehrkrieg. Das erlaubt ihm sein thomistisches System der Logik.

Sein spätscholastisch-thomistischer Autoritarismus lässt somit keine Fragen offen, sodass er ganz am Ende seines Werkes von den „diktatorischen Forderungen der zehn Gebote Gottes“ (399/8719), bzw. der „Diktatur der zehn Gebote Gottes und der Bergpredigt Christi“ (401/8724) sprechen kann.

Gewaltlosigkeit – so sein Terminus, „Gewaltfreiheit“ findet sich bei ihm nicht -, auf seine Veröffentlichung selbst angewandt, hält damit einer Überprüfung nicht stand.

Dieser Autoritarismus ermöglicht ihm, einerseits eindeutig Position zu beziehen, indem er wichtige Lehraussagen nebeneinander stellt.

> Der Friede Christi ist der auf Gewaltlosigkeit, auf Gerechtigkeit und Nächstenliebe, also auch auf Feindesliebe aufgebaute Friede. Diesen Frieden sollen und können wir in jedem Augenblick unseres Lebens erstreben.
> (351/8626)

Das fordert ihm andererseits nicht ab, zu reflektieren, wie die Zehn Gebote, die Gottes- und Nächstenliebe und die Feindesliebe

---

[186] Papst Franziskus I. verurteilte 2018 die Todesstrafe als mit dem katholischen Glauben unvereinbar. Christ in der Gegenwart, 2018, Nr. 43, S. 474. Dieser Teil von Udes Botschaft ist also in Rom angekommen. Das lässt hoffen?

zusammengehören, wie sie miteinander verbunden sind oder einander voraussetzen. Folglich braucht er sich nicht zu fragen, ob und wenn ja, welche Spannungen es zwischen ihnen gibt und wie und womit bzw. worin diese begründet sind. Er braucht sie weder auszugleichen noch gar zu verstärken und sich nicht zu fragen, wie sie womöglich auszuhalten sind.

Sein naturrechtlich-thomistischer Ansatz erspart es ihm überdies, auf den Wortlaut des fünften (sechsten) Gebotes „Du sollst nicht töten", Ex 20,15; Dtr 5,17 genauer einzugehen und zu bedenken, ob eine Differenzierung zwischen Mord und Totschlag an dieser Stelle angebracht wäre oder nicht. Genauso wenig gerät in sein Blickfeld, wie die jüdische Tradition mit der Spannung zwischen diesem Gebot und anderen Weisungen, die die Todesstrafe einfordern, umgeht.[187]

Der in Gott gegründete Autoritarismus ähnelt damit jedoch formell der von ihm kategorisch abgelehnten Haltung ‚so ist es, weil ich das so will'.Das ist eine dezisionistische Haltung, die kein weiteres Gespräch ermöglicht, „„sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas" (So will ich es, so befehle ich es; statt aller Beweisgründe gilt mein Wille)" (22/7946).

Dem theologischen Autoritarismus entspricht in der Armee der staatliche Autoritarismus, sodass die Frage naheliegt: Warum soll ein Soldat, der sich als Christ versteht, dem Befehl seines Kommandeurs eher Folge leisten als einem Befehl Jesu? Lautete die Antwort: „weil er dafür bezahlt wird", würde offenbar werden, dass es eine Preisgabe ist, eine Art der Prostitution, der Käuflichkeit und Verkäuflichkeit des Leibes. Selbst wenn das angenommen wird, lässt sich daraus nicht folgern, dieser Gehorsam sollte beinhalten, dass der Soldat einem anderen Menschen das Leben nimmt und sein eigenes Leben aufs Spiel setzt, da weder das eine noch das andere Leben mit Geld zu bezahlen ist noch sein Verlust mit Geld ausgeglichen werden kann.

---

[187] Aus einer Veröffentlichung zu Lebzeiten Johannes Udes: Art. *Todesstrafe.* In: Jüdisches Lexikon, Berlin 1930, Band 5/2,965f: „Das biblische Recht sieht für bestimmte Verbrechen die T.[odesstrafe] vor. … Die praktische Anwendung dieser T.[odesstrafe] wurde jedoch dadurch erheblich eingeschränkt, dass nur dann eine Verurteilung erfolgen kann, wenn die Tat mit Vorsatz und nach vorangegangener Verwarnung (Hatra'a) begangen worden ist... In den meisten Fällen fehlt es aber an einer formgiltigen [sic] Verwarnung und damit an einer wesentlichen Voraussetzung der Verurteilung. Weiterhin kann allein auf das Geständnis eines Angeklagten eine Verurteilung nach j.[üdischem] Recht überhaupt nicht erfolgen, es ist stets der Beweis durch zwei klassische Zeugen notwendig. So kommt es, dass wohl schon in einer Zeit, als den Juden die strafrechtliche Gerichtsbarkeit noch zustand, die T. infolge des formell sehr erschwerten Prozessverfahrens äußert selten angewandt wurde."

b) *Feindesliebe und Methode*: Über die „Betonung der vorbehaltlosen Feindesliebe“ (89/8122) gelingt es Ude, die Christenheit in ein Verhältnis zur Welt zu setzen – allerdings unter der schwer nachzuvollziehenden Prämisse, dass der Rest der Welt als Feinde betrachtet wird. Das ist wohl weder beabsichtigt noch ratsam. Damit aber bleibt dieser Vermittlungsversuch zwischen Christentum und Menschheit zumindest ergänzungsbedürftig.
Einwände gegen die Feindesliebe wehrt Ude mit dem Hinweis auf die „Übernatur“ (62/8071, s. o.), das durch Offenbarung Gegebene, ab. Das ist ein bemerkenswertes Argument, da er doch zu Beginn die Auffassung vertreten hat, dass sich Vernunft und Offenbarung nicht widersprechen könnten (3/7954). Da hier aber die „Übernatur“ offenbar der „Natur“ widerspricht, ist also entweder die Offenbarung oder die Vernunft defizitär. In jedem Fall aber setzt Udes Argumentation seinen Autoritarismus außer Kraft.

Ude argumentiert, dass Gott das Leben gibt und es darum niemandem zustehe, über das Recht darauf zu befinden (45/8038):

> Gott hat dem Menschen das Leben gegeben. Nur Gott ist der unumschränkte Herr des Lebens.
> (11/7970)

Daraus entspringen „Urrechte des Menschen“ (10/7969),

> mit einem Wort: Das persönliche Recht auf ein menschenwürdiges Dasein, das jeder Mensch vor dem Staat und unabhängig von ihm gemäß dem Willen Gottes besitzt und das ihm niemand streitig machen darf.
> (10/7969)

Wenn aber – was eine denkbare Möglichkeit ist – Gott selbst diese Rechte bestritte? Diese Möglichkeit scheidet aus, da sich Gott sonst selbst widersprechen würde, aber Gott, Offenbarung und Vernunft widersprechen einander nicht. Ude bewegt sich folglich in einem Zirkel, indem er behauptet, die Widerspruchslosigkeit von Offenbarung, Glaube und Vernunft sei eine Folge der Schöpfung Gottes.

Im Hintergrund erhebt sich die Frage: Wenn Gott der Geber des Lebens ist – wer hat das Leben Gott gegeben?

Es zeigt sich, dass die so eindeutig gegebene Begründung der Feindesliebe doch von einigen Voraussetzungen abhängig ist, die nicht von allen geteilt werden, die sich nicht im selben Milieu wie Ude bewegen.

c) *Sexismus*: Ude thematisierte den Einfluss von Müttern in der Erziehung ihrer Kinder in Richtung Militarismus (139/8217, s. o.). Leider geht Ude dieser Frage nicht weiter nach. Es wäre ein wichtiger Ansatz, mit Hilfe der Friedensoziologie zu ergründen, wie liebebedürftige und zur Liebe fähige Kinder zu gewaltbereiten Soldaten und Soldatinnen werden können und welche Rolle dabei Mütter und Väter bzw. das Familiensystem insgesamt spielen.

Zugleich benutzt er zur Erläuterung der Feindesliebe ein Beispiel, das der Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen auf die Weise entspricht, dass der Mann der aktive und die Frau der leidende, passive Teil ist:

> Der Lehre Christi einzig und allein entspricht es, dem ungerechten Angreifer mit Güte und Liebe zu begegnen, sich von ihm vergewaltigen zu lassen. (81/8108)

Es sind vermutlich derartige Formulierungen, die die Art dieses Pazifismus unglaubwürdig machen. Dieser Mangel an Glaubwürdigkeit ist mit dem Verweis auf „Übernatur" oder einer wie auch immer gearteten Autorität nicht mehr zu beheben. Wie es möglich ist, sich zu wehren, ohne seinerseits zu verletzen,[188] ist von Ude leider nicht ausreichend reflektiert worden.

d) *Kapitalismus und Krieg*: Ude weist mit bemerkenswerter Deutlichkeit auf die Zusammenhänge von Kriegsindustrie und Kriegsbereitschaft hin. Er nennt ein Treffen der deutschen Großwirtschaft mit Hitler 1932 in Essen.

> Im Jahre 1932 kam in Essen durch Vermittlung Papens, der den nach Vergeltung (Revanche) verlangenden deutschen Generalstab vertrat, Hitler mit Thyssen und Schröder, den Vertretern der deutschen Schwerindustrie, zusammen. Thyssen und Schröder finanzierten die ungeheure Propaganda der nationalsozialistischen Partei, wofür dann Hitler, der den Ehrgeiz hatte, als der „größte Feldherr aller Zeiten" zu gelten, als Gegenleistung die Aufrüstung Deutschlands im Sinne der Führung eines totalen Krieges sofort in die Wege leitete, nachdem er 1933 zur Macht gelangt war. (168/8269)

Für den Ersten Weltkrieg rechnet Ude vor:

> In dem vier Jahre, 3 Monate und 10 Tage lang dauernden Gemetzel des ersten Weltkrieges fielen an allen Fronten hüben und drüben zusammen rund 12 Millionen Soldaten.

---

[188] PATFOORT, PAT: *Sich verteidigen ohne anzugreifen. Die Macht der Gewaltfreiheit*. Karlsruhe 2008; übersetzt von INGRID VON HEISELER.

> Die Tötung eines einzigen Soldaten kostete durchschnittlich 100.000 Reichsmark; von dieser Summe steckte die Rüstungsindustrie 60.000 RM als Reingewinn ein! (173/8279)

Ude zitiert ausführlich aus einem Bericht des Völkerbundes aus dem Jahr 1921:

> „Die Rüstungsfirmen haben die Kriegspolitik großgezogen und ihre eigenen Länder überredet, Kriegspolitik zu treiben und ihre Rüstungen zu steigern.
> Im In- und Ausland versuchten die Rüstungsfirmen Regierungsbeamte zu bestechen.
> Die Rüstungsfirmen haben Falschmeldungen über die Militär- und Marineprogramme verschiedener Länder verbreitet, um die Ausgaben für die Rüstungen hochzutreiben.
> Durch Kontrolle der eigenen und ausländischen Zeitungen suchten die Rüstungsfirmen die öffentliche Meinung zu beeinflussen.
> Die Rüstungsfirmen haben internationale Rüstungsringe organisiert, die den Rüstungswettstreit durch das Ausspielen eines Landes gegen das andere förderten.
> Internationale Rüstungstrust wurden organisiert, die die Preise für die Rüstungen erhöht haben.“ (174f/8281)

Ude nennt weitere Beispiele, u. a.:

> Von 1914-1918 haben deutsche Großindustrielle, Generaldirektoren der Eisen-, Stahl-, Granaten- und Geschützindustrie tausende von Zentnern Erze, Stahl, Schutzschilde usw., an den Feind geliefert. Vor Ausbruch des Weltkrieges wurde von der Firma Krupp ein Granatzünderpatent gegen Gewinnanteil an jeder herzustellenden Granate an Vickers in England verkauft, wofür Krupp AG. nach dem Kriege 123 Millionen Reichsmark erhielt! (178f/8288)

Ude stellt sich dieser Realität und weicht ihr nicht aus. Es ist ihm gar nicht hoch genug anzurechnen, dass er in der Frage von Krieg und Frieden dieses Thema nicht nur berührt, sondern intensiv darlegt. Die Antwort auf die Frage, wie der Kriegstreiberei durch Rüstungsindustrie und ihrer Lobby zu begegnen sei, bleibt hingegen undeutlich. Die Arbeit daran wird dadurch noch weiter erschwert, dass Ude gegenüber „Sozialismus und Kommunismus“ extrem negativ eingestellt ist; er betrachtet sie als „große Friedensstörer“, sie seien gleichfalls „Kinder des Kapitalismus“ (278/8487). Das Letzte ist nicht von der Hand zu weisen, muss aber nicht bedeuten, dass damit das Urteil über sie gesprochen wäre. Zur organisierten Arbeiterschaft finden sich in diesem Werk keine Äußerungen.

Wenn nach Ursachen für Kriege gefragt wird, dürfte dieses Thema weder für die friedenstheologische noch für die friedensethische Diskussion zu vermeiden sein. Wenn auf der einen Seite der Einfluss von Rüstungsindustrie festgestellt werden kann – damals wie heute, vgl. die Rüstungsexportberichte der Bundesregierung und die alljährlichen kirchlichen Stellungnahmen dazu[189] -, dann stellt sich die Frage: Wer bringt das Gegengewicht dazu auf? Simone Weil folgend, ist ohne ein solches Gegengewicht keine Gerechtigkeit und folglich kein Friede möglich.[190] Die Katholische Kirche als Institution war und ist offenbar genauso wenig dazu in der Lage wie die Evangelische Kirche. Es stellt sich die Frage: Warum nicht? Und was hindert die eine wie die andere daran, dieses Gegengewicht zu bilden? Damit aber ist das Thema „Kirchenverständnis", die Ekklesiologie, unausweichlich: Ist ein Kirchenverständnis, das sich dem Kriegstreiben von Rüstungsindustrien nicht mit aller Kraft entgegenstellt, mit christlicher Theologie vereinbar? Was bedeutet es ekklesiologisch, wenn eine Kirche z. B. durch Kirchensteuerzahlungen der Arbeiter und Besitzer von Rüstungsfirmen oder durch offene oder versteckte Geldanlagen in der Rüstungsindustrie profitiert?

Fazit: Mit einer kaum zu überbietenden Deutlichkeit tritt Ude für die Kriegsdienstverweigerung ein und legt dar, dass Christsein und Soldatsein nicht miteinander zu vereinbaren sind.

> Wir wagen es, die heute übliche Lehre über den Krieg als nicht richtig zu bezeichnen und stellen den Satz auf, daß Christentum und Krieg völlig unvereinbar sind, daß es demnach auch keinen sogenannten „gerechten Abwehrkrieg" gibt, daß also jeder Christ Kriegsdienstverweigerer sein soll, und daß folgerichtig die allgemeine Wehrpflicht rundweg zu verwerfen ist. (105f/8154)

Dem einzelnen Soldaten spricht er nicht die Überzeugung ab, im guten Glauben als Christ handeln zu können, er deutet sie aber als Ergebnis eines irrenden Gewissens (139f/8218).

Ude ist fest im Katholizismus verankert. Trotz der vielen Steine, die ihm vonseiten der katholischen Obrigkeit in den Weg gelegt worden sind, hat er sein Priesteramt und die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht infrage gestellt. Allerdings erwartet er von ihr die eindeutige dogmatische Festlegung, dass jeder

---

[189] Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung, GKKE-Fachgruppe Rüstungsexport, Berlin, Bonn, regelmäßig veröffentlicht in: epd-Dokumentation: epd-dokumentation 01/18 – *GKKE-Rüstungsexportbericht 2017*; epd-dokumentation 01/17 – *GKKE-Rüstungsexportbericht 2016*; epd-dokumentation 01/16 – *GKKE-Rüstungsexportbericht* 2015 etc.

[190] „Nur das Gleichgewicht vernichtet die Gewalt. Weiß man, wodurch das Gleichgewicht der Gesellschaft gestört ist, so muss man sein Möglichstes tun, um der zu leichten Schale ein Gewicht hinzufügen." In: WEIL, SIMONE: *Schwerkraft und Gnade*, München 1981, S. 224.

Krieg Sünde und die Beteiligung daran für einen Christen unter keinen Umständen statthaft sei.

Ude hat die Notwendigkeit einer sozialen Basis für die Friedenstheologie durchaus gesehen und sie offenbar in der katholischen Kirche verortet. Seine Ekklesiologie wirkt sich jedoch weder auf seine Friedenstheologie aus noch umgekehrt seine Friedenstheologie auf seine Ekklesiologie.[191]

4.8 JEAN GOSS 1912-1991 UND HILDEGARD GOSS-MAYR *1930

Im Folgenden genannte Werke werden berücksichtigt:

- Jean und Hildegard Goss-Mayr, Hrsg.:
  Revolution ohne Gewalt?
  Christen aus Ost und West im Gespräch
  Wien 1968, Berlin 2004.
- Hildegard Goss-Mayr:
  Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung.
  Wien 1978, 3. unveränderte Auflage (1976), Berlin 2004.
- Goss-Mayr, Hildegard; Goss, Jean:
  Evangelium und Ringen um den Frieden. Einüben in die Gewaltfreiheit des Evangeliums und die Methoden zum Engagement. Aus dem Französischen. Hrsg.: REINHARD VOß, KONRAD LÜBBERT, Internationaler Versöhnungsbund, Deutscher Zweig Uetersen 1995, Berlin 2004.

In der Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie finden sich folgende biografische Skizzen (Handbibliothek S. 9002-9004, Zusätze i. O.):

> *Dr. Hildegard Goss-Mayr,* geb. 1930 in Wien, Tochter des Gründers des österreichischen Zweigs des Internationalen Versöhnungsbundes, Kaspar Mayr; Studium der Philologie, Philosophie, und Geschichte in Wien u. New Haven. 1953 promovierte sie als erste Frau an der Wiener Universität „sub auspiciis". Im selben Jahr begann sie für den Internationalen Versöhnungsbund zu arbeiten. Bis Anfang der sechziger Jahre engagierte sie sich vor allem für den Aufbau gewaltfreier Bewegungen und für den Ost-West-Dialog. Herausgeberin (1964–1973) der Zeitschrift „Der Christ in der Welt".

[191] vgl. jedoch seinen Hinweis „Christus und das Christentum dürfen nicht in sich gespalten werden" S. 89/8122, s. o.

1958 fanden auf Betreiben Hildegard Goss-Mayrs zum ersten Mal katholische, evangelische und orthodoxe Christen aus aller Welt, auch aus der Sowjetunion, zusammen, um sich mit der Bedeutung der jesuanischen Gewaltlosigkeit zu befassen.1958 heiratete sie den belgischen[192] Friedensaktivisten Jean Goss, gemeinsam mit Jean Goss hat Hildegard Goss-Mayr im unermüdlichen Einsatz in vielen Krisengebieten – von Lateinamerika [Dom Helder Camarra; Adolfo Perez Esquivel] bis zu den Philippinen [die sog. „Rosenkranz-Revolution"], vom Libanon bis Afrika – die Menschen mit Spiritualität und Praxis des gewaltfreien Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden vertraut gemacht; zweimalige Nominierung für den Friedensnobelpreis, 1979 erhielt sie den Preis der „Bruno- Kreisky"-Stiftung für Verdienste um die Menschenrechte, 1991 wurde sie mit dem Niwano-Friedenspreis ausgezeichnet. Von 1966 bis 1985 war Goss-Mayr die Vizepräsidentin des Internationalen Versöhnungsbundes. Seit 1985 ist sie Ehrenpräsidentin der Organisation.
Jean Goss, geb. 1912 in Lyon / Frankreich, mit 13 als ungelernter Arbeiter zum Lebensunterhalt der Familie beitragend, mit 15 Mitgliedschaft in der Gewerkschaft, Gewerkschaftsaktivist, 1939 Soldat. In der Osternacht 1940, „nachdem ich fünf Tage ununterbrochen gekämpft und getötet hatte" Gott als unbedingte Liebe direkt erfahren. Seitdem war sein Auftrag von dieser Liebe zu erzählen: „Lehre sie, sich zu lieben, so wie ich sie liebe", nach 1945 Mitarbeit am Kampf der Arbeiterpriester, 1948 Rückgabe der Militärpapiere, Beteiligung am Widerstand gegen den Algerienkrieg, 1950 Begegnung mit Alfredo Ottaviani, dem späteren Kardinal und Leiter des Heiligen Offiziums, von dieser Begegnung ausgehend intensive Lobbyarbeit während des zweiten Vatikanums, 1958 Heirat mit Hildegard Goss, gestorben Ostermontag, den 3.4.1991.

4.8.1 Jean Goss' friedenstheologische Position und ihre Begründung

In einer Art Gottesschau wurde Jean Goss mitten im Zweiten Weltkrieg, nachdem er sich bereits mehrfach als gehorsamer Soldat auf französischer Seite ausgezeichnet hatte, gewahr:

> „Ich bin ihr Vater, allen diesen Menschen! Ich bin ihr Schöpfer! Ich habe sie in einer unermeßlichen Liebe geschaffen nur dafür, daß sie in ihrer Ganzheit glücklich seien! Ich

[192] Offenbar ein Versehen, Jean Goss war Franzose, sein Vater war Bariton-Opernsänger, der während des Ersten Weltkrieges seine Stimme verlor – vgl. *Jean Goss*.

> liebe sie weit mehr, als du dir vorstellen kannst! Ich habe sie auf immer geschaffen, damit sie Gott werden wie Ich, damit sie Gott seien mit Mir! Das heißt, daß sie lieben, wie ich sie geliebt habe, bis zur Hingabe meines Lebens für jeden von ihnen. So sehr habe ich sie geliebt. Aber sie wissen es nicht. Deshalb töten sie sich, anstatt sich zu lieben! Doch nur das kann sie retten. Lehre sie, einander zu lieben wie ich sie liebe! Lehre es sie schnell!“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 11/1142)

Darin, dass Menschen Gottes Geschöpfe sind, und in der Hingabe sieht Jean Goss die Gewaltfreiheit als grenzenlose Liebe begründet. Jean Goss deutet diese Erfahrung als eine Begegnung mit Christus:

> In Christus bin ich jenem Menschen begegnet, den ich in meinem tiefsten Inneren ersehnt hatte: jenem nämlich, der alle Menschen liebt
> (Goss-Mayr/Goss Evangelium 12/1144)

Die Zweiteilung der Welt in Freund und Feind würde durch Christus hinfällig. Er sei gekommen,

> um das Bewußtsein der Menschheit dem ganzen Erdkreis zu öffnen. Jetzt gibt es keine Freunde und Feinde mehr, es gibt nur die Familie der Menschen, deren Vater Gott ist und deren Bruder Jesus. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 29/1173)

Jesu Immanuel-Titel, vgl. Mt 1,23 und Mt 28,20, wird von Jean Goss in mystischer Tradition ausgelegt:

> Und wenn Jesus-Christus, der Gott ist, unser Bruder ist, dann sind wir Gott-mit-Ihm.
> (Goss-Mayr/Goss Evangelium 29/1173)

Jean Goss versteht die Liebe im Neuen Testament in dreifacher Weise: als Nächstenliebe, als Feindesliebe und als Hingabe, selbst- für den Feind. Er bezieht sich dabei auf Jh 15,12-14 und Jh 13,34 (Goss-Mayr/Goss Evangelium 30/1174). Mit Röm 4,25 kann die Hingabe Jesu als Feindesliebe verstanden werden. Durch Christus, „welcher ist um unserer Sünden willen dahingegeben“ (Röm 4,25 LUT) und „der sich selbst für unsre Sünden dahingegeben hat“ (Gal 1,4 LUT) wird deutlich, dass es hier um die Liebe zum Feind Gottes geht. Diese ist für Paulus, der einstmals selbst ein Feind Christi war, durch den gewaltsamen Tod Jesu am Kreuz sichtbar geworden.

Die durchaus berechtigte Frage, wie es einem Menschen denn möglich sein könne, Feindesliebe zu leben, beantwortet Jean Goss mit einer bemerkenswerten Wendung. An dieser Stelle wird Pazifisten oft ein optimistisches Menschenbild nachgesagt und umgekehrt machen Pazifisten an Bellizisten ein pessimistisches Menschenbild aus. Jean Goss lässt sich auf diese Spiegelfechtereien nicht ein. Für ihn ist eindeutig, dass es, wie Jesus sagt, unmöglich sei. Die Menschen sind Sünder. Das positive Menschenbild wird abgetan. Das ist jedoch nicht das letzte Wort:

> Es ist wahr, es gibt nur einen einzigen, der diese gewaltfreie Liebe leben kann: Christus, er allein. Aber Christus tut es, durch uns!, wenn wir daran glauben und uns engagieren. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 31/1177)

Das ermöglicht es, die Spannung zwischen unmöglich und gegeben aufzumachen. Ich weiß nicht, wie es möglich sein soll, diese Spannung ohne Bezug zu Jesus Christus aufzumachen und durchzuhalten. „Christus tut es, durch uns!“ ist außerdem ein wichtiger Hinweis auf die Christusförmigkeit des Christen, eine Glaubensaussage, die an Röm 13,14; Eph 4,22 und Lk 10,16 anschließen kann. Wenn sich Menschen aus freien Stücken taufen lassen, dann ereignet sich an ihnen die Christusähnlichkeit, sodass an ihnen Christus erkannt wird. Der sogenannte Taufbefehl in Mt 28,19 bekommt vielleicht von daher einen anderen als in den Volkskirchen gewohnten Klang: Jesus, durch den wir zu dem Gott-mit-ihm werden, wird durch die Getauften aller Welt repräsentiert, sodass er durch sie „bis an der Welt Ende“ gegenwärtig ist.

Aus Feindesliebe und Hingabe speist sich die gewaltfreie Aktion. Zu ihr gehört, im Gegner zu entdecken, was wahr ist.

> Die Wahrheit des Gegners entdecken (Goss-Mayr/Goss Evangelium 75/1243)
> … Weil alles Gute und jede Wahrheit von Gott kommen, der das Gute und die Wahrheit ist. Wenn es aber Gott ist ... brauche ich das. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 75/1243) … Man muß die Wahrheit des anderen entdecken und es ihm sagen. (Goss-Mayr/Goss Evangelium75/1244)

Liebe gemäß dem Neuen Testament versteht Jean Goss als Nächstenliebe, Feindesliebe und Hingabe. Die Bedeutung der Hingabe wird u. a. mit Jh 15,9 erläutert

> Liebt, wie Ich euch geliebt habe! „Wie Mein Vater Mich geliebt hat, so habe Ich euch geliebt! ... Es gibt keine größere

> Liebe als die, sein Leben für jene hinzugeben, die man liebt! ... Ich gebe euch ein neues Gebot: Liebt ... wie Ich euch geliebt habe!“ So verlangt Jesus in Seinem neuen Gebot – verstehen wir das wohl! -, unsere Brüder zu lieben, wie Er Seinen Vater liebt und wie Sein Vater Ihn liebt, denn Er hat uns mit der gleichen Liebe geliebt!
> (Goss Revolution 171/1617[193])

4.8.2 Hildegard Goss-Mayrs friedenstheologische Position und ihre Begründung

Das Bekenntnis zu Gott, dem Herrn, beinhaltet die Abwehr aller anderen Herrschaftsansprüche von Menschen:

> Das Lebens- und Gesellschaftskonzept des Schalom duldet weder die Versklavung durch Dinge noch durch Menschen. Der Absolutheitsanspruch der Diktatoren wird als unmenschlich zurückgewiesen. Gott ist der Herrscher.
> (Goss-Mayr Mensch 34f/922)

Das ist die vertikale Perspektive. Gott steht über den Menschen und wird als gültig angesehen. Die horizontale Perspektive wird durch Christus bestimmt.

> Für seine Menschwerdung hat er nicht die Person eines Herrschers gewählt, noch die eines Privilegierten oder Reichen. Er wurde vielmehr wie einer aus dem Volk ...
> (Goss-Mayr Mensch 46/949)

Die Menschwerdung Gottes setzt eine Kraft frei, die das Leben der Menschheit zu verwandeln vermag:

> Jesus vollendet das Schalom-Konzept, indem er jene göttliche Kraft offenbart, die imstande ist, die innere und äußere Befreiung der Menschen wirklich zu vollziehen und so eine mit Gott und in sich versöhnte Menschheit aufzurichten. Diese Kraft offenbart Jesus in dem universellen revolutionären Konzept der Liebe.
> (Goss-Mayr Mensch 49f/ 952)

Gott hat mit seinem Volk Israel einen Prozess der „Durchgottung“ (Goss-Mayr Mensch 30/913) angestoßen:

---

[193] Ähnlich GOSS-MAYR Mensch S. 30/1174.

> Es wird gerufen, den Prozeß der Durchgottung der Menschheit in Richtung auf eine heilige, gerechte, in Frieden versöhnte Welt in Gang zu setzen. (Goss-Mayr Mensch 30/913)

Jesus setzt diesen Auftrag fort:

> Jesu Eintritt in die Welt ist sichtbarer Ausdruck des Anspruches Gottes auf Weltherrschaft: das heißt auf die Herrschaft der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Liebe, auf die Durchgottung der Welt, die Aufrichtung des *Schalom.*
> (Goss-Mayr Mensch 43/940, Hervorhebung i. O.)

Durchgottung ist ein Ausdruck, den Hildegard Goss-Mayr offenbar von ihrem Vater Kaspar Mayr, angeregt durch orthodoxe Theologie, übernommen hat. Er sprach von Durchgottung als Umwandlungs- und Verwandlungsprozess dieser Welt in die Ähnlichkeit und Gleichheit mit Gott:

> Die Erlösung der Welt aus der Macht des Bösen und die Durchgottung des Kosmos auf die endgültige Verklärung hin blieben grundlegende Gegebenheiten des christlichen Weltbildes, besonders auch in der Ostkirche.
> (Mayr Weg 235/3933)

Jesus selbst ist für Goss-Mayr der „durchgottete Mensch“:

> Jesus kündet und verwirklicht die Befreiung des Menschen, des integralen Menschen – so wie der Vater ihn geschaffen hat in seiner geistig-leiblichen Existenz, in seiner Bezogenheit zur Gesellschaft. Er befreit die Schöpfung, den Kosmos. Er selbst ist der befreite Mensch, der durchgottete Mensch, der durch sein Leben, sein Tun, sein Wort der Menschheit den Weg der Befreiung öffnet und weist.
> (Goss-Mayr Mensch 41/937)

Goss-Mayr hebt das Verbot von Menschenopfern im Alten Testament hervor. (Goss-Mayr Mensch 32/917). Sie beruft sich hierbei auf Ex 34,19-20, dort werden Regeln für das Fest der ungesäuerten Brote aufgestellt:

> Das Fest der Ungesäuerten Brote sollst du halten. Sieben Tage sollst du ungesäuertes Brot essen, wie ich dir geboten habe, zur Zeit des Monats Abib; denn im Monat Abib bist du aus Ägypten gezogen. Alle Erstgeburt ist mein, alle männliche Erstgeburt von deinem Vieh, es sei Stier oder Schaf. Aber den Erstling des Esels sollst du mit einem Schaf auslösen. Wenn du ihn aber nicht auslöst, so brich ihm das

> Genick. Alle Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du auslösen. Und dass niemand vor mir mit leeren Händen erscheine! (Ex 34,18-20 LUT)

Das Büchlein *Evangelium und Ringen um den Frieden* setzt mit einer anspruchsvollen These ein:

> Im Zentrum des Evangeliums und in der Lehre der großen Weltreligionen steht die Forderung nach der absoluten Achtung des Menschen. Um dieser Forderung im Leben und Kämpfen treu zu sein, bedarf es gewaltfreier Methoden und Strategien. Denn ethische Grundhaltung und gewaltfreie Methodik bilden ein untrennbares Ganzes: Aktives Handeln auf einem persönlichen und gemeinschaftlichen Befreiungsweg beruht auf einer ganzheitlichen, sie tragenden Lebenshaltung. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 8/1138)

Sie beruft sich ausdrücklich auf Gen 1,27:

> Wir müssen beim Anfang der Genesis beginnen und uns ins Gedächtnis zurückrufen, welche Vision uns Gott vom Menschen gibt (Gen. 1,27). Gott sagt uns, daß wir nach seinem Bild geschaffen wurden: nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit. Der dreifaltige Gott ist der Gott der Gemeinschaft. Drei göttliche Personen, gleich an Würde, die in ständiger Beziehung sind – in Wahrheit, in Gerechtigkeit, in Schöpferkraft, in Freude, in Frieden, und eins in einer unermeßlichen Liebe, die sich verschenkt.
> Gott hat uns nach seinem Bild geschaffen, das heißt doch, daß er uns geschaffen hat wie Er ist: als eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, von Stämmen, von Nationen, von Völkern, und das in völliger Gleichheit. Er will mit uns teilen das Leben der Freude, des Friedens, der Schöpferkraft und besonders der sich hinschenkenden Liebe, die von der Heiligen Dreifaltigkeit ausströmt. Gott will, dass die ganze Menschheitsfamilie in der gleichen Liebesbeziehung lebt: die Menschen mit Gott und die Menschen miteinander. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 20/1158f)

Feindesliebe versteht sie – mit Bezug auf Mt 5,40-42 und Zitat aus Röm 5,20[194] – als das Überfluten durch das Gute:

> Das Böse durch das Gute überfluten. Der heilige Paulus sagt dasselbe auf andere Weise: „Wo die Sünde reichlich ist,

[194] Röm 5,20 aus der französischen Louis Segond Version 1910: ››Or, la loi est intervenue pour que l'offense abondât, mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.‹‹

> da ist die Gnade im Überfluß.“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 29/1173)

Der Feindesliebe noch überlegen ist die „universelle Liebe Christi“, „sie ist die schöpferische, befreiende Liebe Gottes selbst.“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 53/958)

> Sie überwindet das System, indem sie sich für den Feind hingibt und ihr Leben bis zum Tode einsetzt, ohne den Gegner zu vernichten. So bezahlt sie den Preis der Befreiung für Unterdrückte und Unterdrücker. Deshalb ist der Weg des Kreuzes höchste, schöpferische Dynamik Gottes. Diese Dynamik ist das Feuer, das den Hauch Gottes im entgotteten Menschen wieder zum Leben erweckt, das Feuer, das die Gewissen wachbrennt, die Ketten der Versklavung zum Schmelzen bringt, dem System den Boden entzieht, den Menschen zum Schöpfer macht. Das Gewaltsystem, das Unterwerfung fordert, hat das Kreuz zum Galgen, zum Symbol menschlichen Versagens und passiven Ertragens von Unrecht gestempelt, es zum Zeichen idealistischer Idioten gemacht. Im Grund fürchtet es die Dynamik des Kreuzes. Deshalb unternimmt es alles, um seine revolutionäre Kraft in der öffentlichen Meinung zu kompromittieren. Denn diese dynamische, sich verschenkende Liebe, durch die Christus die gesamte Menschheit mit dem Vater versöhnt hat, trägt bereits den Keim der Auferstehung in sich. Durch sie wird schon heute ansatzweise das neue Reich im bekehrten Menschen, im bekehrten Gegner, in den von ihm errichteten Strukturen lebendig. Überall dort, wo die revolutionäre Liebe wirksam wird, ist heute schon Auferstehung, lebt die versöhnte Menschheit. An dieser permanenten Revolution in der gegenwärtigen Situation und durch die Geschichte zu arbeiten, ist Jesu Schalom-Auftrag an uns. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 53f/958f)

4.8.3 Jean Goss‘ Ekklesiologie und ihre Begründung

Jean Goss bezeichnet die gewaltfreie Aktion als Zeugnisgeben von Christus, denn er hat die Gewalt seiner Gegner überwunden:

> Jesus erkauft den Menschen, und das in der vollkommensten und höchsten Weise: indem Er ihm verzeiht und alles für ihn bezahlt. Aber das ist zugleich der schärfste und tiefgreifendste Angriff auf das Böse. Die ganze schöpferische und erlösende Kraft der Gewaltlosigkeit Gottes, das heißt Seiner Liebe, ist in dieser unglaublichen und Ärgernis erregenden Wirklichkeit gegenwärtig.
> (Goss Revolution 166/1605)

Dieses Zeugnis zeigt sich in folgenden Teilen:

- Arbeit vor Ort; Goss erzählt anschaulich, wie er mit einem kleinen Team alle Nachbarn einer kleinen Straße, in der er wohnte, besucht hat; daraus entstand ein Arbeitskreis, der von Anfang an Aufgaben übernahm – u. a. den Kampf gegen die Produktion von Atomwaffen – die weit über die Stadt hinausreichten.
- Öffentlichkeitsarbeit: Journalisten „sind zugleich Richter und Bildner für uns. Indem sie uns jedoch bilden, erziehen wir sie zu einem besseren Verständnis unserer Auffassungen." (Goss Revolution 125/1533)
- Mit Amtsträgern reden bzw. Gespräche mit ihnen einfordern.
- Die Wahrheit über die Situation erkennen, indem Aktivisten das Leben mit den Ärmsten teilen.
- Die „Aktion der Wahrheit" (Goss Revolution 129/1541) finden:

  > Wir müssen uns über die Situation, so wie sie der Wahrheit entspricht, informieren. Man muß nach den Worten suchen, die die Wahrheit ausdrücken. Man muß die Form der Aktion suchen, die diese Wahrheit zum Ausdruck zu bringen vermag. (Goss Revolution 129/1540).

- Und jeden einzelnen Schritt in Gemeinschaft tun: „Vergessen wir aber nicht, daß wir dies allein nicht erkennen und tun können." (Goss Revolution 129/1540)

Im letzten Punkt sind deutlich alle anderen eingebunden: Ohne Gemeinschaft ist für Jean Goss gewaltfreies Handeln nicht möglich.

4.8.4 Hildegard Goss-Mayrs Ekklesiologie und ihre Begründung

Goss-Mayr deutet die Begierde, über Waffen und Eigentum zu verfügen, und das Verlangen, Grenzen zu ziehen, theologisch. Es ist jeweils ein Ausdruck von Angst. Diese Angst

> ist eine der Folgen des anfänglichen Bruches: der Einigkeit der Liebesbeziehung zwischen den Menschen, der Liebesbeziehung zwischen den Menschen und Gott. Die Isolierung, in der wir uns wegen dieses Bruches befinden, ist eine Hauptursache unserer Verunsicherung und unserer Ängste. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 24f/1165)

Diese Isolierung führt zur Unsicherheit und zu dem Versuch, sie aufzuheben:

> Aber wenn wir allein bleiben, wenn wir uns nur auf unsere eigenen Kräfte verlassen, so müssen wir immer mehr haben und besitzen.
> (Goss-Mayr/Goss Evangelium 25/1167)

Der waffenstarrende Irrsinn ist also eine verzweifelte Suche nach Sicherheit ohne Gott und vor allem gegen Gott. Und die Heilung ist dementsprechend die Zusage der Bindung Gottes an den Waffengläubigen, die ihn dazu befreit, die Waffen abzulegen, denn sie halten – genauso wie durch Eigentum und Grenzen – Gott auf Abstand.

Umgekehrt gilt dann der Weg in die Gemeinschaft mit Gott als Ausweg aus der Isolierung und damit als Weg in die menschliche Gemeinschaft.

Goss-Mayr sieht in jedem Menschen die gleiche Würde und die Verbindung jedes Einzelnen zu Gott, dem Schöpfer (50/954). Wer Gewalt wählt, wählt den „Anti-Weg“:

> Durch seinen Anspruch, sich selbst absolut zu setzen (aus der Bindung an Gott auszubrechen), weist der Mensch sein Mitwirken an der schöpferischen Entfaltung der Welt aus göttlicher Liebeskraft zurück. Er wählt den Anti-Weg. … Gewalt und Lüge in ihren vielfältigen und subtilen Formen sind die Triebkräfte des Anti-Reiches, das alle Formen der Abhängigkeit, Entmenschlichung und Zerstörung, die wir in unseren Gesellschaftssystemen vorfinden, in sich trägt.
> (Goss-Mayr Mensch 50f/954)

Dabei zeigt Jesus „das Wesen der Revolution der Liebe auf. Sie ist universell und total“ (Goss-Mayr Mensch 51/955):

> Sie gilt zunächst, wie bereits im Alten Testament aufgezeigt, dem Nächsten (insbesondere den Armen, Kleinen, Schwachen, Unterdrückten) und wird durch Identifizierung und im Rechtsstreit um Gerechtigkeit verwirklicht.
> (Goss-Mayr Mensch 51/955).

Darüber hinaus gilt sie

> in ebenso konsequenter und radikaler Weise dem Feind. Auch er ist Träger des Hauches Gottes. Er ist entfremdet, versklavt durch das System, und deshalb von Grund auf befreiungsbedürftig. Der Schalom-Auftrag Jesu ist von unerbittlicher Konsequenz: Das versöhnte Reich, die neue Gesellschaft, kann nur in dem Maße aufgerichtet werden, in dem Unterdrückte wie Unterdrücker durch die revolutionäre Kraft der Wahrheit und Liebe herausgeholt werden aus ihrer Entfremdung und der sündhaften Verstrickung

> im System. Diese Wahrheit ist die einzige Kraft, die zur Umkehr, zu Menschlichkeit und Gerechtigkeit führt.
> (Goss-Mayr Mensch 51f/956)

Damit ist es die Ekklesiologie, die die Feindesliebe begründet und umgekehrt: Die Anwendung von Gewalt macht unmöglich, dass sich „Unterdrückte wie Unterdrücker" in „Menschlichkeit und Gerechtigkeit" (Goss-Mayr Mensch 52/956) begegnen:

> durch den gewaltlosen Befreiungskampf der Unterdrückten die Unterdrücker mitzubefreien und so an einer gerechten und versöhnten Gesellschaft zu bauen. Wer im Befreiungskampf den Gegner vernichtet, statt ihn zu befreien, verrät den Schalom-Auftrag und damit das Ziel, eine gerechte und brüderliche Gesellschaft aufzubauen, in der alle geachtet werden …
> (Goss-Mayr Mensch 52/957)

Die Liebe Christi ist – sie übertrifft noch die Feindesliebe – Gottesliebe:

> Die universelle Liebe Christi übersteigt aber auch die Feindesliebe: sie ist die schöpferische, befreiende Liebe Gottes selbst. Sie überwindet das System, indem sie sich für den Feind hingibt und ihr Leben bis zum Tode einsetzt, ohne den Gegner zu vernichten. So bezahlt sie den Preis der Befreiung für Unterdrückte und Unterdrücker. Deshalb ist der Weg des Kreuzes höchste, schöpferische Dynamik Gottes. Diese Dynamik ist das Feuer, das den Hauch Gottes im entgotteten Menschen wieder zum Leben erweckt, das Feuer, das die Gewissen wachbrennt, die Ketten der Versklavung zum Schmelzen bringt ...
> (Goss-Mayr Mensch 53/ 958)

Die Armut Jesu ist nicht nur ein Vorbild für den Einzelnen, sondern noch viel mehr für Kirche und Gemeinde.

> Die Kirchen, die Christen können nicht glaubwürdig sein, solange sie für sich ein gesichertes Dasein akzeptieren, während große Teile des Volkes nicht über das Existenzminimum verfügen, und solange sie sich aktiv an Wirtschafts- und Finanzsystemen beteiligen, die auf Profit und nicht auf menschliche Bedürfnisse ausgerichtet sind, die ausbeuten, rassisch und sozial diskriminieren und Abhängigkeitsverhältnisse festigen, die Bodenverhältnisse stützen, welche dem Volk den Zugang zum Ackerboden verwehren... (Goss-Mayr Mensch 47/947) …
> Arm sein an Besitz, Privilegien, Egoismus, Lüge, Haß und Gewalt befreit zu der existentiellen Glaubenshaltung: daß

> allein Wahrheit und Liebe, die göttlichen Kräfte, Motor der Befreiung, sozialer Neugestaltung und Vermenschlichung sein können. (Goss-Mayr Mensch 48/949) …
> Die Armut befreit aber auch die Theologie und die kirchliche Gemeinschaft. Sie fordert die Theologen auf, abzulassen von abstrakten, theoretischen Spekulationen, die dem lebendigen Wort des Evangeliums und seiner Verkörperung im Volke Gottes entfremdet sind. Sie befreit sie dazu, unvoreingenommen und durch ihr eigenes Engagement hinzuhorchen auf das, was das gesamte Volk Gottes im Lichte des Evangeliums und des Glaubens in seinem Kampf um die Aufrichtung des Schalom erfährt, und zu versuchen, es zu umschreiben. Wird die Theologie eines Tages zur Theologie des Volkes Gottes werden?
> (Goss-Mayr Mensch 48f/950)

Eine Gemeinde bzw. Kirche in Armut verkörpert das Evangelium. Dies ist demnach keine Tat oder Folge des Glaubens von Einzelnen, sondern ereignet sich in der Gemeinschaft Jesu.

> Wir erleiden das Fehlen der Gemeinschaft, ja vielen zerbricht ihr Glaube daran. Im besten Fall gelangen wir zu ihr in kleinen Hauskreisen oder Gemeinschaften, meist ohne Priester. Doch selbst in diesen bescheidenen Ansätzen erblicken wir schon eine Hoffnung. Ekklesiale Gemeinschaften, wie sie von Jesus mit seinen Jüngern oder durch die Christen der Urkirche verwirklicht wurden, können bei uns nur schwer entstehen, solange die Kirche reich ist: reich an Bauten, an Geld, an gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen Positionen, reich an veralteten theologischen Traditionen. Hier fehlt es an Vertrauen, an menschlichem Bezug, hier fehlt gegenseitiges Geben und Nehmen, gemeinsames Hinhorchen auf die Stimme Gottes und gemeinsame Antwort in konkretem Einsatz für Gerechtigkeit und Versöhnung. Es ist gut, daß wir diese Realität erkennen und erleiden; es ist ermutigend, daß viele unterwegs sind, die Armut zu entdecken, die zu echter Gemeinschaft und zu sozial-politischem Engagement führt. Es ist für uns ein Trost und eine Hoffnung, die Gemeinschaften lateinamerikanischer Ortskirchen vor Augen zu haben, die uns sagen: Christus der Befreier ist unter uns, er ist in uns. Wenn wir nur an ihn glauben und uns ihm hingeben, weist er auch uns den Weg der Befreiung und Auferstehung.
> (Goss-Mayr Mensch 49/951)

Für diese Gemeinschaft ist es unverzichtbar, dass sie den Gegner mit einbezieht. Denn der gewaltfreie Kampf:

> strebt nicht den Sieg über den Gegner an, sondern die Überwindung des Unrechts, das heißt eine echte Lösung und dadurch die Befreiung der Betroffenen und des Gegners. Damit unterscheidet er sich radikal vom gewalttätigen Kampf und trägt auch allein in sich die Voraussetzung zu Versöhnung in Gerechtigkeit.
> (Goss-Mayr Mensch 71/990)

Versöhnung in Gerechtigkeit kann nur in einer lebendigen Beziehung zum anderen, in Gemeinschaft, gelebt werden. Darüber, wie dauerhaft diese Gemeinschaft ist, ist nichts gesagt. Die versöhnende Begegnung Jakobs mit seinem Bruder, Gen 33,1-15, ist nur eine Episode. Aber ohne diese Begegnung wäre die Beendigung der Feindschaft zwischen ihnen nicht möglich.

Goss-Mayr dehnt den Rahmen über solche Gemeinschaften hinaus auf die Gesellschaft aus:

> Hierin liegt das radikal Neue der Befreiungsbotschaft Jesu: Er durchbricht das jahrtausendealte Freund-Feind-Denken, das in jedem Menschen tief verwurzelt ist, und stellt die universale Gleichwertigkeit der Menschen wieder her. Befreiungsauftrag Jesu ist nicht Kampf der Unterdrückten gegen die Unterdrücker, um diese zu besiegen, zu beherrschen und wenn nötig zu vernichten (Klassenkampf-Konzept), sondern durch den gewaltlosen Befreiungskampf der Unterdrückten die Unterdrücker mitzubefreien und so an einer gerechten und versöhnten Gesellschaft zu bauen.
> (Goss-Mayr Mensch 52/ 956f)

Gewaltfreiheit und Gemeinschaftlichkeit bedingen sich gegenseitig:

> Das Bewußtsein, daß echte Lösungen nur gemeinschaftlich in der Basisgruppe der gewaltfreien Organisation und nicht zuletzt im Dialog mit dem Gegner gefunden werden können, fordert aktive und gleichberechtigte Mitarbeit aller, die sich einsetzen.
> (Goss-Mayr Mensch 70/989)

Durch Christus entsteht die „Gemeinschaft der Befreiten“ (Goss-Mayr Mensch 55/963):

> Die Gemeinschaft der Befreiten, die Keimzelle des neuen Reiches kennzeichnet der *Dialog:* das Geben und Nehmen und die gemeinsame Entfaltung in Achtung und Liebe. Dies bedingt eine radikal neue Auffassung von der Gemeinschafts- und Führungsstruktur. Der erste sei der Diener der anderen. Führen ist dienen. Das ist eine entschiedene Absage an Totalitätsansprüche, Persönlichkeitskult, Diktatur.

> Die Brüderlichkeit ist Kennzeichen der neuen Gemeinschaft. (Goss-Mayr Mensch 55f/963, Hervorhebung i. O.)
> Das Freund-Feind-Denken ist in dieser Gemeinschaft endgültig überwunden. (Goss-Mayr Mensch 56/963) …
> In der freiwilligen Gütergemeinschaft (Gemeinschaftskassa [sic] und Teilen und Gemeinbesitz kennzeichnen die Gemeinden der Urkirche) wird die Zielrichtung auf eine gemeinsam verwaltete Ökonomie und Politik klar herausgestellt. Privat- und Staatskapitalismus widersprechen radikal dem *Schalom*-Konzept. Initiativen zur Gemeinnutzung und -verwaltung zu entwickeln, ist gerade heute eine vorrangige Aufgabe. (Goss-Mayr Mensch 56/964, Hervorhebung im Original)

Zusammenfassend sieht sie folgende Aufgabe:

> Die Wiederentdeckung der geistigen Kräfte des Menschen und ihrer sozialen Beziehung – die innere Befreiung – und die radikale Umgestaltung entfremdeter Gesellschaftsformen zu einer gemeinsam verwalteten, auf die Entfaltung aller Menschen ausgerichteten Gemeinschaft – die äußere Befreiung –: dies zeichnet sich als Aufgabe ab.
> (Goss-Mayr Mensch 11/877)

Sie sieht den Menschen in zweifacher Dimension: Neben der geistigen Kraft gibt es die sozialen Beziehungen; die „innere“ und die „äußere Befreiung“ (Goss-Mayr Mensch 11/877) sind aufeinander bezogen.

Die Überwindung von Gewalt ist dabei immer eine Umwendung zum Wirken fürs Gemeinwohl – in einer neuen Form des Zusammenlebens.

> Niemals hat Christus Unrecht schweigend gelten lassen, nie darf der Christ Unrecht schweigend gelten lassen – aber er bekämpft es mit neuen, revolutionären Waffen, die Christus ihm anbietet, um das Unrecht zu überwinden. Dem für das Unrecht verantwortlichen Gegner bietet sich die Möglichkeit der Umkehr und des Mitwirkens am Gemeinwohl.
> Letztlich geht es darum, die gewaltfreie Revolution als humane, dem Menschen entsprechende, schöpferische – weil von Gott geoffenbarte – Form der Überwindung von Unrecht und der Erneuerung der Basis des Gesellschaftslebens zu verwirklichen.
> (Goss-Mayr Mensch 135/1108)

4.8.5 Diskussion

a) *Immanuel*: Der Immanuel-Titel Jesu, Mt 1,23 und Mt 28,30, wird von Jean Goss unvermittelt auf Christen, also die Menschen, die „in Christus“ sind (Röm 6,11; Röm 12,5; Röm 16,7; 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17; Gal 3,28; Eph 2,10.13; Phil 1,1; 1 Thess 2,14; 2 Tim 3,12; 1 Petr 5,14), bezogen (s. o.):

> Und wenn Jesus-Christus, der Gott ist, unser Bruder ist, dann sind wir Gott-mit-Ihm. (Goss-Mayr /Goss Evangelium 29/1173)

Der Immanuel-Titel ist damit nicht vor allem eine Aussage über Jesus, sondern vielmehr eine Aussage über Christen: Sie sind in Christus Gott-mit-ihm. Diese Wendung vermag deutlich zu machen, dass im Christsein ein anderes Leben gegeben ist. Zumal, wenn deutlich wird, dass dieses „Mit-ihm-Sein“, mit Christus Sein, nur möglich ist, wenn es ein Miteinander von mindestens Zweien ist, die sich in gleicher Weise mit Christus verbunden wissen, Mt 18,20.

b) *Hingabe*: Jean Goss betont die Bedeutung der Hingabe. Er sieht sie in Christus gegeben. Ein Leben in Christus befreit gleichfalls zu dieser Hingabe.

> „Seht, es gibt keine größere Liebe als sein Leben für die zu geben, die man liebt“ (Joh. 15,12-14). Und er fordert uns auf, selbst unsere Feinde zu lieben: „Ich gebe euch ein neues Gebot“ – nicht einen Rat, wie manche Theologen sagen; alle Bibeln der Welt bezeugen es so: „ein Gebot“, das heißt ein Gebot, das alle anderen enthält, das Gesetz und Propheten einschließt: „Liebet“, nicht irgendwie, sondern ... „wie ich euch geliebt habe, bis zur Hingabe eures Lebens, die einen für die anderen“ (Joh. 13,34). (Goss-Mayr/Goss Evangelium 30/1174)

Das griechische Wort für Hingabe ist ἐπί-δοσις[195], auch im Sinn von „freiwilliges Geschenk, bes[sonders] an den Staat“ (Pape 1,939/32.129).

Der Inhalt wird deutlich, doch der Wortlaut weckt Fragen. „Hingabe“ ist kein Wort der Bibel, es ist sowohl im Alten wie im Neuen Testament unbekannt. Im Neuen Testament findet sich allein das Verb[196]:

---

[195] Vgl. PAPE, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Braunschweig 1914 / Berlin 2005, Band 1, S. 939/32129.

[196] Vgl. Eph 4,19, Menschen geben sich der Ausschweifung hin; Eph 5,25: So wie sich Christus für die Gemeinde hingab, sollen Männer ihre Frauen lieben.

> Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? (Röm 8,32 L17)
> So ahmt nun Gott nach als geliebte Kinder und wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und hat sich selbst für uns gegeben als Gabe und Opfer, Gott zu einem lieblichen Geruch. (Eph. 5,1-2 L17)

Jean Goss hat das Zitat von Jh 13,34 interpretierend ausgeweitet, dort heißt es schlicht:

> Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. (Jh 13,34 L17)

Selbst wenn der Sachverhalt dadurch zunächst wenig berührt wird, ist es doch ein Unterschied, ob von „der Hingabe" die Rede ist oder davon erzählt wird, dass sich Jesus dahingegeben hat. Das Substantiv verführt dazu, abstrakt von „der Hingabe" zu reden. Die Verwendung des Verbs erfordert zumindest ein Subjekt: jemanden, der sich hingibt. Und womöglich müsste ein Adressat oder eine Aufgabe genannt werden, an den oder für den sich jemand hingibt. Die „Hingabe" benötigt keine weiteren grammatischen Anschlüsse. Das Verb „sich hingeben" erfordert hingegen mindestens einen Anschluss – zur Beantwortung der Frage „Wer?" – und verträgt mindestens zwei weitere „für wen?" bzw. „an wen oder was?" Damit zeitigt das Verb bereits, was das Nomen selbst nicht leistet: Bestehende Bezüge oder/und neue Beziehungen werden benannt.

In Jean Goss' „Zusammenfassung" spiegelt sich seine ganze Theologie wider:

> Er [erg. Christus, mE] fordert uns also auf, mit der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit zu lieben, der gleichen Liebe, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verbindet. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 30/1175)

Es ergibt sich das merkwürdige Phänomen, dass zwar gesellschaftlich akzeptiert wird, wenn Menschen als Soldaten bereit sind, ihr Leben hinzugeben, dass es aber bedeutend schwieriger ist, verständlich zu machen, dass der Einsatz für den Frieden – allerdings aus freien Stücken – mitunter den Einsatz des eigenen Lebens bedeutet. Dies wird als Zumutung wahrgenommen, jenes als Selbstverständlichkeit.

c) *Die Überwindung der Zweiteilung Freund/Feind*: Vor dem Kommen Jesu, so Jean Goss, sei die Welt in Freund und Feind zweigeteilt gewesen. Jesus aber sei gekommen,

> um das Bewußtsein der Menschheit dem ganzen Erdkreis zu öffnen. Jetzt gibt es keine Freunde und Feinde mehr, es gibt nur die Familie der Menschen, deren Vater Gott ist und deren Bruder Jesus. (Goss-Mayr/Goss Evangelium 29/1173)

Schon die Stoa lehrt – und berührt sich darin mit dem Christentum –, dass alle Menschen Brüder seien, weil sie geistbegabt, mit Logos ausgestattet seien. Von einer Zweiteilung kann demnachkeine Rede sein. Dass Jesus der erste Universalist sei, passt sehr gut in das europäisch-nordamerikanische Weltbild des 19. und 20. Jahrhunderts, das sich für Weltgeschichte interessierte.

d) *Konfrontation mit der Wirklichkeit*: Die Konfrontation mit der Wirklichkeit ist für Jean Goss ein wesentliches Motiv der Friedensarbeit. Für ihn ist jeder Mensch dialogfähig. Das ermöglicht, mit ihm in einen Dialog zu treten. Das muss erlernt werden.

> Die Kunst, ein Gespräch zu führen, kann man nicht auswendig lernen. Man erlernt den Dialog in dem Maße, in dem man ihn übt, indem man sich engagiert. Im Dialog werden uns auch unsere Fehler, unsere durch Schweigen verursachte Mitschuld bewußt, sowie die Tatsache unserer unbewußten Kollaboration. (Goss Revolution 128/1538)

Er sieht in dem mangelnden Dialog mit Machthabern die Mitverantwortlichkeit der Friedensbewegung für geschehendes Unrecht.

> Haben wir doch die Gabe der Unterscheidung der Geister weithin verloren und lassen uns von Errungenschaften und Luxus blenden, so daß wir nicht erkennen, in welche Abgründe der Passivität wir bereits geraten sind und zu welch klarer Absage an das Menschsein wir geführt werden. Deshalb ist diese Konfrontation mit der Wirklichkeit nötig, damit wir die Entschlußkraft finden, den Weg der Befreiung zu suchen und neue Ansätze zu wagen.
> (Goss-Mayr Mensch 20/895)

Das setzt voraus, dass man die „Wahrheit des Gegners“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 75/1243) in der gleichen Weise erfasst wie die „Situation, so wie sie der Wahrheit entspricht“ (Goss Revolution 129/1540).

Hier erscheint ein dialogbestimmtes Verständnis von Wahrheit. Im Dialog selbst mit dem Gegner kann erkannt werden, was nicht nur für ihn, sondern auch für das Zusammenleben mit ihm unverzichtbar ist. Hier mag es Anknüpfungspunkte an das personale Verständnis des Friedens geben. Danach sei der Friede personal: ein Mensch, Christus. Und in dem Bereich, der sich zwischen mir und meinem Dialogpartner auftut, kann er gegenwärtig

werden und damit wirklich; das ist für eine gemeinsame Zukunft nötig. Zu dieser Gegenwart Christi gehört, dass man sich der Wirklichkeit aussetzt, wie sie vor allem Leidtragende erfahren.

Solche Konfrontation mit der Wirklichkeit bleibt nicht folgenlos. Gandhi sei, so Wolfgang Sternstein, davon ausgegangen, dass die Gewaltfreiheit immer wirksam sei. Bleibt die Wirksamkeit aus, so sehe Gandhi den Grund im eigenen Versagen und versuche diesem auf den Grund zu gehen. Auf diese Weise kehre er die Schuldfrage um. Im Gewaltdiskurs werde die eigene Psyche dadurch entlastet, dass der Gegner belastet werde (Sündenbockeffekt). In der gewaltfreien Aktion werde der Gegner entlastet und man suche das Versagen bei sich selbst.

> Das Geheimnis seines Erfolges muß man meines Erachtens darin suchen, daß er beim Scheitern einer Aktion nicht etwa den – ach so bösen – Gegner verantwortlich machte, sondern die Ursache des Mißerfolges zuerst bei sich selbst suchte. Er war davon überzeugt, daß er, wenn er das Richtige tat, auch Erfolg haben müsse. Blieb der Erfolg aus, so konnte das nur an ihm liegen. Folglich mußte er sich ändern und nicht die andern, mußte er die gesellschaftliche Ordnung, die er für die Welt erstrebte, zuerst in seiner eigenen Person verwirklichen. Nur so konnte seine politische Theorie und Praxis überzeugend wirken. (Sternstein[197] Revolution 182f/1641)

e) *Lebensrechte*: Goss-Mayr weist auf die erstaunliche Tatsache hin, dass die hebräische Bibel Weisungen zum Wohl von Fremden und Sklaven, Männern wie Frauen enthält. Als Grund dafür sieht sie das prophetische Streiten gegen Unrecht an. Das sei ein

> Rechtsstreit, der sich aus dem biblischen Menschenbild herleitet (dem Menschen als Gottes Geschöpf gebührt Achtung, Recht und Gerechtigkeit), der einen permanenten Prozeß radikaler Sozialkritik und Sozialreform fordert, ist in seiner Art bahnbrechend, revolutionär in der Menschheitsgeschichte. (Goss-Mayr Mensch 40/934)

Goss-Mayr hat die Tierrechte übersehen, denen gleichfalls am 7. Tag ein Ruhetag gegönnt wird, vgl. Ex 20,10.

f) *Gottesvorstellungen und Jesusbild*: Goss-Mayr reduziert die Gottesvorstellungen biblischer Überlieferung auf die von einem liebenden „Schöpfergott“ (Goss-Mayr Mensch 22/899). Er wird:

---

[197] STERNSTEIN Gandhi.

> den Menschen auch dann nicht aus seiner Liebe verstoßen, wenn dieser ihn zurückweist. Gottes Treue läßt sich nicht korrumpieren.
> (Goss-Mayr Mensch 22/899)

Das sehen die Autoren schon des 3. Kapitels im ersten Buch der Bibel anders, Gen 3. Dort setzt Gott Feindschaft, verflucht, erniedrigt – wörtlich zu nehmen – und verdammt. Kein besonders beeindruckendes Beispiel für Schöpfergüte und Gottestreue. Es stellt sich die Frage, warum die Autorin sich dem Wagnis stellt, so von Gott zu sprechen? Vermutlich verstellt ihr ein einseitiges, unterkomplexes Gottesverständnis den Blick auf diese und ähnliche Fragen.

Ähnlich angreifbar macht sich Jean Goss mit seinem Jesusbild: Jesus erscheint bei ihm als die Erfüllung seiner Sehnsucht: Endlich hat er jemanden gefunden, „der alle Menschen liebt" (Goss-Mayr/Goss Evangelium 12/1144). Die Überlieferung gibt das allerdings nicht her. Jesus zeigt sich einer kanaanänischen Ausländerin gegenüber als äußert abweisend, Mt 15,21ff; Jesus verflucht Kapernaum, Mt 11,23 parr; er kündigt Unheil an, Mt 17,25ff; fordert schlimmste Strafen für die, die auch nur einen seiner „Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt" Mt 18,6 (L17) und stellt sich selbst maßlos in den Mittelpunkt, Mt 12,30; Lk 11,23.

g) *Menschwerdung*: Goss-Mayr stellt die Menschwerdung Jesu in der Weise dar, wie Platon sich die Wiedergeburt der Seelen nach ihrer langjährigen Wanderung vorstellt, wenn sie vor der Frage stehen, in welchem Körper sie erneut leibliche Gestalt anzunehmen gedenken[198]:

> Für seine Menschwerdung hat er nicht die Person eines Herrschers gewählt, noch die eines Privilegierten oder Reichen. Er wurde vielmehr wie einer aus dem Volk ...
> (Goss-Mayr Mensch 46/949)

Damit wird zwar ein hilfreicher pädagogischer Zweck angestrebt, aber an dieser Stelle gilt gleichfalls, dass der Zweck nicht die Mittel heilige.

h) *Gesellschaftliche Wirksamkeit*: Feindesliebe wirkt auf eine „neue Gesellschaft" (Goss-Mayr Mensch 52/956) hin; der gewaltlose Befreiungskampf ermöglicht, „an einer gerechten und versöhnten

---

[198] Ein Bote verkündet den Seelen, die vor der Aufgabe stehen, sich eine Lebensform zu wählen: „Eintägige Seelen! Ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erlösen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelost hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann notwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos." PLATON, Staat 617 d-e.

Gesellschaft zu bauen“ (Goss-Mayr Mensch 52/957). Fehlt die Zwischenbestimmung Gemeinde oder ist tatsächlich unmittelbar die Gesellschaft gemeint? Aus dem Kontext ist nicht zu entnehmen, dass nicht die Gesellschaft gemeint sei. Dann dürfte hier eine Folgewirkung des Konstantinismus vorliegen, der – wenn auch mit revolutionärem Impetus – doch der Auffassung verhaftet ist, dass christlicher Glaube mithilft, eine Gesellschaft aufzubauen, anstatt dass er – wenigstens zunächst – eine Gemeinde aufbaut, in der der Friede begrüßt wird, vgl. Jh 20,19ff und einen Zeltplatz findet, vgl. Jh 1,14.

i) *Zentrum des Evangeliums*: Zu Beginn der Schrift *Evangelium und Ringen um den Frieden* wird vom „Zentrum des Evangeliums und in der Lehre der großen Weltreligionen“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 8/1138. s. o.) gesprochen, dass dies die absolute Achtung des Menschen sei.

Das löst einige Fragen aus: Warum wird von „Zentrum“ gesprochen? Welches Bild wird damit vermittelt? Es gibt allein im Neuen Testament vier Evangelien, welches ist gemeint? Warum steht die „Forderung nach der absoluten Achtung des Menschen“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 8/1138) im Mittelpunkt? Was ist mit ‚absolut‘ gemeint? Warum ist es eine Forderung? Wer stellt sie? Womit ist begründet, dass es sich in den „großen Weltreligionen“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 8/1138) genauso verhalte? Von welcher Größe an zählt eine Religion zu den großen Weltreligionen? Warum steht der Mensch im Singular? Welcher Mensch ist gemeint?

Das Anliegen ist vernehmbar, das Verständnis für die zitierten Zeilen schwindet, je länger ich darüber nachdenke. Das Evangelium des Friedens wird im Lukasevangelium mit dem Satz eingeläutet „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.“ Lk 2,14 (LUT). Hier ergänzt sich, dass Gott die Ehre gegeben wird und der Friede auf Erden ist. Es klingen andere Töne an, als sie Goss-Mayr anschlägt. Der zweite Teil ihrer Schrift – die Methoden – nimmt darüber hinaus selten Bezug auf den theologischen ersten Teil, genauso wenig wie von diesem die Brücke zu den Methoden geschlagen wird. Beide Teile erscheinen unverbunden – womöglich ein Tribut an die Entstehungsgeschichte dieser Schrift. Wurden verschiedene Vorträge zusammengebunden ohne sie nochmals zu überarbeiten?

j) *Biblische Grundlagen*: Im Teil mit der Überschrift „Biblische Grundlagen der Gewaltfreiheit. A) Die Wurzeln im Alten Testament“ (Goss-Mayr/Goss Evangelium 20ff/1158ff) bezieht sich Goss-Mayr ausführlich auf Gen 1,27 (Goss-Mayr/Goss Evangelium 20/1158f, s. o.)

> Wir müssen beim Anfang der Genesis beginnen und uns ins Gedächtnis zurückrufen, welche Vision uns Gott vom Menschen gibt (Gen. 1,27). Gott sagt uns, daß wir nach seinem Bild geschaffen wurden: nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit. … Gott hat uns nach seinem Bild geschaffen, das heißt doch, daß er uns geschaffen hat wie Er ist: als eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, von Stämmen, von Nationen, von Völkern, und das in völliger Gleichheit.

Bereits die ersten beiden Sätze reizen zum Widerspruch:

- Gen 1,27 spricht nicht von einer Vision, sondern erzählt im Imperfekt.
- Gott sagt uns nichts; nirgends ist in dieser Erzählung und m.W. an keiner anderen Stelle im gesamten Alten Testament davon die Rede, dass Gott uns etwas sagt.
- Von heiliger Dreifaltigkeit ist im gesamten Text nicht die Rede.
- Dass die Dreifaltigkeit drei *Personen* seien, ist das Ergebnis eines Kompromisses aus dem 4. Jahrhundert (Nicäno-Konstantinopolitanum 381).[199]
- Dass Gott eine Gemeinschaft von Frauen und Männern ist, von Stämme, von Nationen etc. ist im Text nicht zu erkennen.

k) *Armut*: Die Angst der Kirche vor der Armut hat Goss-Mayr sehr deutlich benannt (Goss-Mayr Mensch 47ff/947ff, s. o.) Die Kirche thematisiert Armut zumeist aus der Perspektive einer Wohlhabenden. Es geht ihr weniger um das entsetzliche Leid, das mit erzwungener Armut verbunden ist, als vielmehr um die freiwillige Armut, also um ein Phänomen der Wohlhabenden, die sich durch Verzicht mit Notleidenden identifizieren (Goss-Mayr Mensch 46f/946f).

Das ist in der Tat die Perspektive der meisten Kirchenleitenden und in dieser Hinsicht korrekt. Womöglich kann aber erst dann, wenn diese Perspektive verlassen wird, zutreffend und wirksam von dem Leid gesprochen werden, das Menschen in unfreiwilliger Armut ertragen müssen.

Dann stellt sich jedoch die Machtfrage. Wer hat warum mehr Macht und Einfluss als andere? Zugleich wird damit die Eigentumsfrage gestellt: Worin besteht die Berechtigung zu Eigentum? Solange man nicht wenigstens versucht, diese Fragen zu beantworten, ist man m. E. noch nicht dort, wo Franz von Assisi angefangen hat, der im Eigentum die Ursache aller Kriege sah.[200]

---

[199] Vgl. HWP Band S. 7,277ff/25459ff.

[200] „Als der Bischof von Assisi Franziskus fragt, warum er keinen Besitz zulassen will und das Annehmen von Geld kategorisch ablehnt, antwortet er: ‚Herr, wollten wir besitzen, so müssen wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja Streitereien und Kämpfe, die die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen hindern. Darum wollen wir in dieser Welt nichts Irdisches besitzen.'" In: KEUL,

l) *Christuserscheinung*: Jean Goss hat ausführlich seine Christuserscheinung mitten im Krieg erläutert. Er berichtet, welche Konsequenz diese im deutschen Gefangenenlager und in der Auseinandersetzung mit einem Lagerkommandanten für ihn hatte. Er schildert ausdrücklich, dass er dort gelernt hat, dass er nicht allein darauf aus sein kann, „so zu lieben wie Christus geliebt hat" (Goss-Mayr/Goss Evangelium 12/1144). Dies „kann nur mit Hilfe der anderen gelebt werden!" (Goss-Mayr/Goss Evangelium 12/1145) Er bittet seine Kameraden im Lager, ihm dabei zu helfen, „diese Liebe zu leben" (12/1145). Das ist für Goss, den „Gewerkschaftler" (Goss-Mayr/Goss Evangelium 12/1143), die Entdeckung der Gemeinde.

Solchen Inspirationen misstraut die Theologie spätestens seit Kierkegaards gründlicher Auseinandersetzung mit außertestamentlichen Zeugnissen solcher Christuserscheinungen, dem *Buch über Adler*[201]. Andererseits kulminiert in ihnen Biografisches und durch Verkündigung und Seelsorge dem Menschen Vermitteltes zu einer einmaligen und wirkungsvollen Gestalt. Diese Inspirationen können und wollen nicht zur Grundlage für das Leben anderer dienen. Anstöße, Anregungen und Inspirationen wecken, das werden sie vermutlich. Und auf diese Weise verstehe ich die Äußerungen von Jean Goss. Selten hat jedoch jemand so wie er von der Gottgleichheit der Menschen in der Liebe gesprochen – zuletzt vielleicht Athanasius von Alexandria[202].

4.9 JEAN LASSERRE 1908-1983

Jean Lasserre kam am 28. Oktober 1908 in Genf zur Welt. Sein Vater, HENRI LASSERRE, trennte sich früh von Jeans Mutter. Dennoch hatte Jean lange Kontakt zu seinem Vater, der nach Kanada ausgewandert war. Sein Vater war mit dem letzten Sekretär Tolstois WALENTIN FJODORWITSCH BULGAKOW befreundet, und durch ihn lernte er die von Tolstoi angeregte Gemeinschaftsbewegung kennen. Das Buch *Der Krieg und das Evangelium* widmete Jean dem Gedenken seines Vaters. Mit seiner Mutter MARIE SCHNURR zog er nach Lyon. Dort wuchs er auf. Seine Mutter war Künstlerin und Botanikerin.[203]

HILDEGARD: *Auferstehung als Lebenskunst: Was das Christentum auszeichnet*., Freiburg 2014,76; vgl. FRANZ VON ASSISI, *Geliebte Armut*. Ausgewählt und Einleitung von GERTRUDE und THOMAS SARTORY, Freiburg, 1999, S. 56f.

[201] KIERKEGAARD, SÖREN: *Das Buch über Adler*, Düsseldorf, Köln 1962. Gütersloh 1986.

[202] „Der Logos ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden", ATHANASIUS Menschwerdung Kapitel 54, S. 672.

[203] Diese und alle folgenden biografischen Angaben geben den Artikel *Jean Lasserre* geringfügig ergänzt wieder. Dieser Wikipedia-Artikel wurde vom Autor auf der Grundlage von Vorarbeiten und Interviews mit der Tochter Jean Lasserres CHRISTIANE LASSERRE, Lyon, verfasst.

Jean Lasserre studierte von 1926 bis 1930 Theologie in Paris und danach bis 1931 in New York. Von September 1930 an war Lasserre Seminarist am Union Theological Seminary in New York. Dort lernte er zwei andere europäische Stipendiaten kennen: ERWIN SUTZ und Dietrich Bonhoeffer. Dietrich Bonhoeffer hatte noch kurze Zeit zuvor den Versailler Vertrag angegriffen. Trotzdem zeigte er dem französischen Zimmernachbarn gegenüber keine Ressentiments. Der gemeinsame Besuch des Films *Im Westen nichts Neues* nach dem gleichnamigen Roman von ERICH MARIA REMARQUE veränderte die Beziehung der beiden zueinander nachhaltig: aus ‚Erzfeinden' wurden Freunde. Im Anschluss an das Studienjahr bereisten Jean Lasserre und Dietrich Bonhoeffer im Auto gemeinsam die Vereinigten Staaten und Mexiko und hielten als ehemalige ‚Feinde' in Victoria (Mexiko) Vorträge zur Friedensfrage. Die Begegnung mit Lasserre dürfte Bonhoeffer den entscheidenden Anstoß gegeben haben, nach seiner Rückkehr nach Deutschland die Botschaft der Bergpredigt in seinem Buch *Nachfolge* ganz neu zu ergründen.[204]

In den Folgejahren begegneten sich beide noch verschiedentlich: 1931 bei der ökumenischen Konferenz in Cambridge, 1932 in Les Houches im Tal von Chamonix, 1934 auf der Ökumenischen Jugendkonferenz des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen auf Fanø und im selben Jahr in Jean Lasserres Arbeitergemeinde in Bruay-en-Artois. Mindestens bis zur Verhaftung Dietrich Bonhoeffers im April 1943 hielten sie über den Soldaten der deutschen Wehrmacht HEINRICH GELLERMANN[205] brieflich Kontakt. Jean Lasserre verbrannte die Briefe während der deutschen Besetzung Frankreichs aus Sorge um sich und seine Familie.

Nach Abschluss seines Theologiestudiums war Jean Lasserre von 1932 bis 1938 Pfarrer in der reformierten Arbeitergemeinde Bruay-en-Artois. Hier heiratete er 1938 GENEVIÈVE LASSERRE-

---

[204] Vgl.: DIETRICH BONHOEFFER: *Nachfolge*; hrsg. von MARTIN KUSKE und ILSE TÖDT; zweite durchgesehene und korrigierte Auflage, München 1994, Nachwort der Herausgeber, S. 309. Vgl. zur Biografie Jean Lasserres:
GEOFFREY B. KELLY: *An Interview with Jean Lasserre*. Union Seminary Quarterly Review. Jahrgang 27, 1972, S. 149–160. F. BURTON NELSON: *The Relationship of Jean Lasserre to Dietrich Bonhoeffer's Peace Concerns in the Struggle of Church and Culture*. Union Seminary Quarterly Review. Jahrgang 40, 1985, S. 71–84. JEAN LASSERRE: *Dietrich war ein wirklicher Freund*. Bonhoeffer Rundbrief. Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft Sektion Bundesrepublik Deutschland. Nr. 80, 2006, S. 10–14. FREDERIC ROGNON: *Vorwort*. In: Jean Lasserre: Les chrétiens et la violence. Lyon 2008, S. 12. FREDERIC ROGNON: *Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Première partie: L'établissement des faits historiques*, in: Études Théologiques et Religieuses. Band 80, 2005/1, S. 1-23. FERDINAND SCHLINGENSIEPEN: *Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945: eine Biographie*. 2005, S. 90. Die Auffassung, Bonhoeffers Wende habe ausschließlich mit dem Kontakt zu schwarzen Basisgemeinden in New York zu tun, vertritt KARL MARTIN: *Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen – biographische Hintergründe für Bonhoeffers ökumenische Friedensethik und Theologie*. Verantwortung Nr. 33, 2004, S. 6–26.

[205] Mündlich bestätigt durch dessen Tochter Chrstiane Lasserre gegenüber dem Autor, Lyon 2017.

MARCHYLLIE (* 8. März 1912 in Calais; † 11. April 1991 in Lyon). Sie hatten gemeinsam drei Kinder. Als Dietrich Bonhoeffer ihn dort besuchte, machte er erste Erfahrungen mit einer Straßenpredigt unter Arbeitern.[206] Lasserre kämpfte in der Gemeinde gegen Alkoholismus und Rassismus.

Von 1938 bis 1949 war Lasserre Pfarrer in Maubeuge. Während des Zweiten Weltkrieges „tritt er gegen seine pazifistische Überzeugung […] in sein Regiment ein, wohl wissend, dass ‚ich damit meinem Herrn untreu werde'".[207] Er versteckte für die Résistance zwei Radioempfänger, die von London aus präpariert worden waren, um Munitionstransporte zu sabotieren. Bei der Explosion kam niemand ums Leben. Nach Kriegsende wurde er vom Ortsbürgermeister in einem improvisierten und illegalen Gerichtsverfahren gegen Kollaborateure als Verteidiger eingesetzt. Ihm gelang wenigstens in einem Fall, die Todesstrafe abzuwenden.[208]

1946 startete er eine Kampagne gegen Prostitution (vgl. sein Buch *Comment les maisons furent fermées*, 1955).

Von 1949 bis 1953 war Lasserre Pfarrer in Épernay. Hier verfasste er mit *Der Krieg und das Evangelium*[209] sein erstes Buch zur Friedenstheologie. Von 1953 bis 1961 war er Pfarrer der Fraternité in St. Étienne und von 1969 bis 1973 Pfarrer in Calais.

Zusammen mit dem mennonitischen Theologen John Howard Yoder trug Jean Lasserre wesentlich dazu bei, die Position der christlichen Pazifisten im Sinne der Seligpreisung Jesu im Matthäusevangelium 5,9, „Selig sind, die Frieden stiften [lateinisch „pacifici"], denn sie werden Gottes Kinder heißen" (L17), in der Folge der Puidoux-Konferenzen[210] zu vertreten.

Als Mitglied des französischen Zweiges des Internationalen Versöhnungsbundes, der 1921 u. a. von HENRI ROSER gegründet worden war, wurde Lasserre 1961 Reisesekretär des Internationalen Versöhnungsbundes. Als MARTIN LUTHER KING JUN. am 29. März 1966 in Lyon vor 5000 Personen eine Rede hielt, war Jean Lasserre einer der Organisatoren. Er wirkte mit im Kampf gegen den Krieg in Algerien und im Kampf gegen Folter, verteidigte bei Prozessen als Zeuge Kriegsdienstverweigerer und arbeitete dabei

---

[206] KELLY Interview S. 157.
[207] ROGNON: Vorwort S. 14; Zitat aus: LASSERRE Église S. 37.
[208] GENEVIÈVE LASSERRE: *Kriegsgericht in Maubeuge*. Internationaler Versöhnungsbund – Deutscher Zweig, www.versoehnungsbund.de abgerufen am 4. März 2016 (Übersetzung aus dem Französischen von Tochter Christiane Lasserre).
[209] Zitate daraus werden in diesem Kapitel nachgewiesen durch: (Krieg Buchseite/ Webseite der digitalen Ausgabe).
[210] Genannt nach dem ersten Tagungsort in der französischsprachigen Schweiz, Puidoux, ist dies die Bezeichnung für eine Folge von Konferenzen, in denen Vertreter der Volkskirchen, u. a. der Evangelischen Kirche im Rheinland und der historischen Friedenskirchen, der Quäker, Church of the Brethren und der Mennoniten, sowie des Internationalen Versöhnungsbundes von 1955 bis 1969 sich über friedenstheologische Fragen berieten, vor allem über die Frage der Zulässigkeit von Gewalt und speziell die Anwendung militärischer Gewalt. Eine Auswahl der Dokumente wurde von DONALD F. DURNBAUGH herausgegeben: *On Earth Peace*; Elgin, Illinois, 1978.

eng mit Jean Goss, dem Ehemann von Hildegard Goss-Mayr, zusammen.

Eine Auswahl seiner Vorträge erschien 1965 in Lasserres zweitem Buch zur Friedenstheologie *Les Chrétiens et la Violence*; für die zweite Auflage 2008 verfasste FRÉDÉRIC ROGNON ein Vorwort und versah das Buch mit Erläuterungen. Auf Deutsch erschien es 2010 in Münster unter dem Titel *Die Christenheit vor der Gewaltfrage. Die Stunde für ein Umdenken ist gekommen*[211].

Von 1957 bis 1968 und erneut von 1977 bis 1978 war er Herausgeber der *Cahiers de la Réconciliation*, der Zeitschrift des französischsprachigen Versöhnungsbundes.

1966 bereiste Lasserre im Auftrag des Versöhnungsbundes Afrika, besonders im Kontakt zur Kimbanguistenkirche in Französisch-Kongo (heute Republik Kongo) und verhalf ihr zur Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen. Nachdem Lasserre 1973 in den Ruhestand gegangen war, blieb er in ständigem Kontakt mit dem Larzac-Kampf.[212] Von 1975 an gestaltete Lasserre deutsch-französische Treffen mit theologischen Studien zum Thema Evangelium und Gewaltfreiheit. Er starb am 22. November 1983 in Lyon.

4.9.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Nicht-tötende Gewalt ist von der tötenden Gewalt durch einen kategorialen Unterschied getrennt. Lasserre spricht von der ‚qualitativen Verschiedenheit' (Krieg 46/3057):

> Zwischen einer Geißel und einem Maschinengewehr besteht nicht nur eine graduelle, sondern eine qualitative Verschiedenheit. Darum verwenden wir bei unserer Untersuchung im allgemeinen den Ausdruck „tötende Gewalt", um sie von jener zu unterscheiden, die das nicht ist, und die der Christ darum auch nicht verwirft. (Krieg 46/3057)

Die Anwendung tötender Gewalt ist keine rein ethisch zu behandelnde Frage, sondern sie stellt die Gottesfrage:

> Gott allein hat das Leben erschaffen. Wir können es nur weitergeben. Er allein ist der Herr über Leben und Tod. Es ist die charakteristische Sünde des Menschen, daß er sich das Recht anmaßt, das von Gott gegebene Leben zu vernichten und mit ihm die Möglichkeit, die Gott gesetzt hat. Damit nimmt der Mensch den Platz Gottes ein.
> (Krieg 22/3016)

---

[211] Zitate daraus werden in diesem Kapitel nachgewiesen durch: (Christenheit Buchseite).

[212] WOLFGANG HERTLE: *Larzac. 1971–1981. Der gewaltfreie Widerstand gegen die Erweiterung eines Truppenübungsplatzes in Süd-Frankreich*. Kassel-Bettenhausen 1982.

Im Nachdenken über die Ermordung Jesu schreibt Lasserre:

> Der Mensch, der tötet, setzt sich an Gottes Stelle. (Krieg 213/3339)
> Gott konnte die Tat des Tötens nicht deutlicher brandmarken. Trotzdem scheint es so, als ob die traditionelle Theologie absichtlich oder unabsichtlich die Neigung zeigt, nicht eben an Mord zu denken, wenn sie der ungeheuren Tatsache inne wird: Der Sohn Gottes ist getötet worden.
> (Krieg 214/3340)

In der Diskussion über die Todesstrafe – zur Zeit der Entstehung von Lasserres Werk war sie in Frankreich noch in Geltung, sie wurde dort erst 1981 abgeschafft – hält Lasserre fest:

> Einen Menschen hinrichten – wir sagen nicht mehr „Verbrecher"; denn vor dem Kreuze wird dieser Begriff auch auf dem Gebiete des Staates außerordentlich relativ – heißt vom Blickpunkt des Evangeliums aus: leugnen, daß Jesus Christus ein für allemal für alle Sünden aller Menschen hingerichtet worden ist, – heißt leugnen, daß das Kreuz von Golgatha die einzig gültige Sühne für die Sünde der Menschen ist, die einzige, die der Gerechtigkeit des heiligen Gottes genugtun konnte. Ferner heißt einen Menschen hinrichten, dem Jüngsten Gericht vorgreifen, anstatt sich dem einzigen gerechten Richter zu übergeben, dem Gott das Gericht übertragen hat (Joh. 5,22).
> (Krieg 246/3393)

Darüber hinaus bewahrt die Eschatologie, die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn, davor, tötende Gewalt zu befürworten:

> Einen Menschen töten, heißt, das Urteil des Herrn vorwegzunehmen, seiner Entscheidung zuvorzukommen: das bedeutet also, daß man nicht an seine Wiederkehr glaubt.
> (Lasserre Revolution 62/1407)

Wird ein Mensch, etwa als gegnerischer Soldat oder als „Terrorist", von Staats wegen zum Töten freigegeben, so wird darin das Gericht geleugnet, das nur Gott zusteht. Jesu Weisung lautete: „richtet nicht", Mt 7,1 (LUT); parr Lk 6,37; Jak 4,12. Lasserre bezieht sich auf Röm 14,10, wenn er die Vollmacht zum Gericht in Menschenhand ablehnt:

> Uns Menschen steht es nicht an, das Letzte Gericht, das allein Gottes Werk sein wird, vorwegzunehmen (Röm. 12,19; 1. Petr. 2,23; Röm. 14,10). (Krieg 213/3338)

Tötende Gewalt leugnet demnach alle drei Glaubensartikel des apostolischen Bekenntnisses.

Lasserre vergleicht ein Handeln, das Gewalt befürwortet, mit einem, das auf Gewaltlosigkeit setzt. Wie wirkungsvoll ein Handeln ist, hängt von den zuvor gesetzten Zielen sowie davon ab, ob es auf kurze oder lange Frist gesehen wird:

> Auf kurze Frist gesehen waren Hitlers Armeen sehr wirksam – auf lange Frist waren sie unwirksam. (Goss Revolution 68/1419) …
> Es ist … immer die lange Sicht die zählt. Folglich muss der Christ in seinen ethischen Entscheidungen eine Wirksamkeit anstreben, die auf ein langfristiges Ziel ausgerichtet ist. Sie wird daher folgerichtig auf der gewaltlosen Methode beruhen. Gewalt zu gebrauchen heißt immer abkürzen wollen. Die Gewalt ist immer etwas romantisch, etwas kindisch; der Gewaltlose versucht hingegen in jeder seiner Entscheidungen bereits die Gerechtigkeit zu verwirklichen – zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen. In jeder seiner Handlungen muß das Reich Gottes bereits im Ansatz verwirklicht sein. (Lasserre Revolution 68/1419)

Angesichts der Frage, welche Haltung einem Christen angemessener ist, verweist Lasserre auf ein Jesuswort, Mt 10,16; Lk 10,3. Es geht um

> die Umkehrung des Wolf-Schaf-Bildes. Das Bild ist für den Gläubigen klar. Für den, der nicht glaubt oder kalkuliert, kann das Bild nicht klar sein, es sei denn nachher, wenn er gesehen hat, was ein anderer, der aus anderen Gründen und Motiven handelt, damit zuwege gebracht hat. (Lasserre Revolution 70/1424)

Noch bei Jesus Sirach13,21 heißt es „Wie wenn sich der Wolf zum Schaf gesellt, gerade so ist es, wenn ein Gottloser sich zum Frommen gesellt.“ (LUT)

> Das Evangelium jedoch verlangt nicht, daß wir manchmal Wölfe, manchmal Schafe seien; es fordert uns auf, stets Schafe zu sein; Schafe, die stärker als die Wölfe sind, die das Böse und das Unrecht wie Christus angreifen und bereit sind, dafür ihr Leben hinzugeben. Wir haben nicht das Recht – wenn wir vom Evangelium ausgehen – diese beiden Haltungen als gleichwertig darzustellen.
> (Lasserre Revolution 150/1575)

Lasserre setzt sich mit nahezu allen Textstellen im Neuen Testament auseinander, die für eine Befürwortung tötender Gewalt

herangezogen werden könnten (Krieg 57ff/3074ff). Es sind die Textstellen:

- Mt 26,51-54 parr Lk 22,35-38, Lk 22,49-51, Jh 18,10f,
- Jh 2,15 parr Mk 11,15,
- Apg 5,1-11,
- Apg 13,8-11,
- 1 Kor 5,5,
- Lk 3,14,
- Lk 7,1-10,
- Jh 4,46-53,
- Apg 10,
- Lk 11,21f,
- 1 Kor 9,7,
- Lk 14,31f,
- Mt 22,7 parr Lk 19,27, Lk 20,6,
- Mt 24,6f,
- Lk 21,24,
- Hebr 11,
- Röm 13,
- Mk 9,42 parr Mt 18,6, Lk 17,2.

Keine dieser Stellen, die Lasserre gründlich analysiert, rechtfertigt die Anwendung tötender Gewalt, sei es, weil der Kontext auf etwas anderes hinweist, sei es, weil von ihr als einem Handeln Gottes die Rede ist, das keinem Menschen zusteht, oder sei es, weil ein Text völlig gegen seinen Sinn gelesen werden müsste.

Darüber hinaus setzt er sich mit weiter gefassten Einwänden auseinander. Zu ihnen gehören:

- „Der Moralismus“ – „Jesus ist kein Moralist“ (Krieg 79/3113).
- „Der Legalismus“ – wo etwa Karl Barth über den „ethischen Absolutismus der radikalen Pazifisten“ spricht, denen er vorwirft... „keine freien Menschen“ zu sein“ (Krieg 83/3118).
- „Die Kasuistik“ – wo gefragt wird: „Wie wollt ihr die Grenze ziehen zwischen dem, was erlaubt, und dem, was nicht erlaubt sein soll?“ (Krieg 83/3120)
- „Der Kompromiss“ – wo es heißt, „dass der Christ nicht ohne Kompromiss mit seinem Ideal auskommen kann“ (Krieg 85/3123).
- „Die Verantwortlichkeit“ – „‚Es ist euch aber unmöglich, nicht an der Sünde der Welt teilzuhaben‘“ (Krieg 86/3125), zitiert Lasserre solch einen Einwand.
- „Der Angelismus“ – „Ihr verkennt die konkrete Wirklichkeit der Welt, in der ihr lebt“ (Krieg 89/3130).
- „Der Staat“ – wo man mit der Frage konfrontiert wird: „Seid ihr nicht verpflichtet, wenn der Staat euch zum Militärdienst

einberuft, ihm um Jesu Christi willen zu gehorchen?“ (Krieg 91/3134).[213]

- Das Mühlstein-Wort Jesu, Mk 9,42 parr Mt 18,6; Lk 17,2.

Diese zuletzt genannte neutestamentliche Stelle erlangte weltgeschichtliche Bedeutung durch den dänischen Pfarrer und Dichter KAJ MUNK im Widerstand gegen die deutschen Besatzer im Zweiten Weltkrieg. Er war durch Theaterstücke in Dänemark bekannt geworden und es gelang ihm, die dänische Bevölkerung für das Leid der Juden im Land unter der deutschen Besatzung zu sensibilisieren. Als deren Deportation bevorstand, wurden Tausende von ihnen in einer beispiellosen Rettungsaktion über den Öresund nach Schweden verschifft. Zugleich rief Munk zum Widerstand gegen die deutschen Besatzer auf. Für Munk war diese Stelle aus den Evangelien die Legitimation für den *gewaltsamen* Widerstand:

> Denn Verbrecher können die Macht über ganze Völker an sich reißen und alle bestehenden Werte umstürzen und so viel Schändlichkeiten und Leiden verursachen, dass der Tempelritter in uns aufgerufen wird. Und da geschieht es, dass wir Christi Wort als einen Befehl vernehmen: Hängt Mühlsteine um den Hals derer, die den Kleineren und Schwächeren ans Leben wollen.[214]

Lasserre hält dagegen:

> Jesus erklärt nur die objektive Situation dessen, der in den Augen Gottes schuldig ist, aber er schärft seinen Jüngern doch keineswegs ein, daß sie selber ein ähnliches Urteil zu vollstrecken hätten! Man kann vielmehr sogar Worte Christi anführen, die eine solche Schlußfolgerung unmöglich machen (Luk. 9,55f; Matth. 13,29; Joh. 8,7; 18,11 u. a.). (Krieg 18/3010f)

Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament wird dem Zorn Gottes Raum zugestanden. Genauso eindeutig – so Lassere – wird die Grenze gegenüber dem Menschen gezogen: Es ist nicht Sache des Menschen, diesen Zorn zu vollziehen (Krieg 131/3199). Staatliche Strafen sind für Lasserre Zeichen des künftigen Gerichtes Gottes, aber nicht dieses selbst.

---

[213] Diese Untersuchung wäre mit der ähnlichen von MacGregor zu vergleichen – ein Forschungsthema für die Friedenstheologie.

[214] Aus der Predigt zum 3. Sonntag nach Epiphanias 1942, veröffentlicht in der Predigtsammlung *Med Ordets Sværd,* 1942, KAJ MUNK, Mindeudgave, Band: *Praedikerner*, Kopenhagen 1948, Seite 258; aus: SCHOENBORN, PAUL GERHARD: *Kaj Munk – Wahrheitszeuge im Widerstand. Einführungen in Leben und Werk des Dichters, Pfarrers und Märtyrers.* Vortrag im Rahmen der Dänischen Woche in Heiligenhafen, am Donnerstag, den 19. Mai 2005 im evangelischen Gemeindehaus, Hafenstraße. Manuskript. Vom Autor erhalten im Sommer 2009, Privatarchiv.

> Die Kirche kann und muß daher in der Bestrafung durch den Staat ein Zeichen des zukünftigen Gerichtes Gottes sehen; niemals aber kann der Staat den Anspruch erheben, einen Teil des göttlichen Gerichtes zu vollstrecken. (Krieg 132/3201)

Lasserre sieht dies vor allem im Folgenden begründet:

> Zorn ist im NT immer ein eschatologischer Begriff, der sich auf das Letzte Gericht Gottes bezieht (Röm. 12,19). Die vom Staat auferlegten Bestrafungen sind also im Denken des Apostels nicht eine Art Vorwegnahme des Letzten Gerichts, sondern nur ein Zeichen dafür. Das ist keineswegs dasselbe. Denn eine von Menschen auferlegte Strafe ist dann ein Zeichen für den Zorn Gottes, wenn Gott sich ihrer bedient ohne Vorwissen derer, die sie verhängen. Wenn sie aber beanspruchen, selber die Werkzeuge des göttlichen Zornes zu sein, dann verfallen sie in Hochmut und glaubenslosen Zynismus. (Krieg 131f/3200)

Lasserre kommt bei seiner Prüfung zu dem Ergebnis, dass es keine biblische Begründung für Notwehr gibt.

> Es ist eine bestürzende Feststellung, daß die Auffassung der Verteidigung im Sinne der erlaubten Notwehr – die Grundlage der herkömmlichen militaristischen Auffassung – keine biblische Stütze hat und daß sich auch der so gemeinte Ausdruck selbst im NT überhaupt nicht findet. Es läßt sich kein einziger Text anführen, der ausdrücklich die erlaubte Notwehr rechtfertigt, im Gegenteil, Jesus Christus hat sie ausgeschlossen (Luk. 9,24; 17,33). (Krieg 26f/3024)

Lasserre ergänzt:

> Ebensowenig läßt sich ein Text finden, der positiv den aktiven und gewaltsamen Widerstand gegen die Ungerechtigkeit empfiehlt. Wenn im NT von Widerstehen die Rede ist, dann nur gegenüber dem Teufel oder Gott, niemals aber gegenüber Menschen. (Krieg 27/3024)

In den Anmerkungen nennt er eine Ausnahme: Paulus leistet „Widerstand mit dem Wort, nicht mit der Tat“ (Krieg 286/3457) gegenüber Petrus, Gal 2,11.

An anderer Stelle geht Lasserre detailliert auf die Bedingungen dafür ein, in welchem Rahmen eine Notwehr christlich geboten sei, nämlich in dem Fall, dass keine Waffe zur Hand ist, wenn's nicht anders geht, auch mit Hilfe der Fäuste (Krieg 268/3430). Ist eine Waffe zur Hand, wird jedoch auf keinen Fall zweierlei geschehen:

> Wir werden keineswegs eine Handgranate nach dem Schurken werfen, auf die Gefahr hin, unsere Frau mit ihm zugleich zu töten. Und wir werden auch nicht, während er seine Untat begeht, zu seinem Hause laufen und eine Handgranate ins Fenster werfen, um seine Frau und seine Kinder zu töten. (Krieg 268/3430)

Es gilt hingegen:

> Die Notwehr ist in den Augen Gottes nur dann berechtigt, wenn sie nicht tötet. Das gilt ebenso für die Völker wie für den einzelnen. (Krieg 228/3365)

Hierbei beruft sich Lasserre auf das Schottische Bekenntnis von 1560:

> Gott befiehlt uns, „das Leben der Unschuldigen zu schützen, der Tyrannei zu widerstehen, den Unterdrückten beizustehen", und er verbietet uns, „zu morden oder den Mord zu billigen, zu hassen oder zu dulden, daß unschuldiges Blut vergossen wird, wo wir es verhindern könnten" (Krieg 229/3365)

Noch eindeutiger äußert sich Pascal in seinen Pensées zu dieser Frage, Lasserre zitiert:

> „Darf man töten", fragt Pascal, „um zu verhindern, daß es Böse gibt? Das hieße: anstatt eines einzigen Bösen zwei haben, vince in bono malum".[215] (Krieg 227/3363)

Handelt es sich um einen bereits anhaltenden Konflikt, ist es schwer, zweifelsfrei festzustellen, welche Seite die „unschuldige" ist. Wer hier eingreift – wie will er verhindern zu einer weiteren Konfliktpartei zu werden? (Krieg 228/3364)

Vom Gebot der Feindesliebe aus, ist es möglich, von der Armee als von einem „System der organisierten Gewalt" zu sprechen, denn es „bringt uns in eine Situation, in der wir unsere Feinde nicht mehr lieben können." (Christenheit 93) Die Nähe zu einer totalitären Organisation zeigt eine Armee u. a. darin, dass man in ihr nicht lernt „Nein!" zu sagen:

> Der Widerstand eines Volkes besteht in seiner Fähigkeit, nein zu sagen, und gehe es auch ums Leben; nun lehrt die militärische Disziplin aber nicht, nein zu sagen; sie lehrt

---

[215] Nach LASSERRE Krieg S. 304/3499 „Pensées, Brunschvigg, 743". *Pascal im Kontext* – Komplettausgabe, Karsten Worm, Kap.-Nr. 492/1932, Berlin 2006: [Lafuma-]Nr. 659/[Brunschwicg-Nr.] 911: „Muß man töten, um zu verhindern, daß es Böse gibt? Das heißt, an Stelle des einen zwei Böse zu schaffen: Vince in bono malum. („Überwinde das Böse mit Gutem." Röm. 12,21.) Augustinus."

> nur, ja zu sagen. Damit zerstört sie schon das individuelle Urteil und auch die Persönlichkeit, so wie es eben alle Totalitarismen tun. (Krieg 275/3442)

Der Behauptung, man könne töten und bleibe trotzdem in der Liebe, hält Lasserre entgegen, dies

> ist doch völlig absurd und heuchlerisch. Das 13. Kapitel des Römerbriefs soll uns zu Recht daran erinnern, dass „die Liebe dem Nächsten nichts Böses tut" und Nächstenliebe zunächst einmal darin besteht, den Nächsten nicht zu töten (Vers 10). (Christenheit 93)

Für Lasserre ist Christus der Herr.

> Er beansprucht die Herrschaft über unser gesamtes menschliches Leben, auch über unser Leben als Staatsbürger und über unser politisches Handeln. (Christenheit 13)
> Christus ist, auf Seine Art, ein totalitärer Herrscher, insofern als Er unser ganzes Leben regieren will. (Christenheit 90)

Damit werden totalitäre Ansprüche, wie sie ein Staat im Krieg oder wie eine Armee sie erheben, abgewehrt. Denn es findet sich, – so Lasserre – im Neuen Testament

> nirgendwo eine Trennung zwischen einer Ethik für den Einzelnen und einer Ethik für die Menschheit insgesamt, zwischen einer Ethik mit Gültigkeit für das, was sozusagen privat wäre und einer für den öffentlichen oder staatlichen Raum. (Christenheit 86)

Daraus ergibt sich – so Lasserre –,

> eine einzige Art Gehorsam zu leben, eine einzige Art von Treue, zwar sicherlich in unterschiedlicher Gestalt, aber doch als Ganzes ohne Sprünge und Widersprüche.
> (Christenheit 86)

In Treue zur reformierten Tradition ist der Ausgangspunkt für Lasserres christologischer Begründung des Pazifismus die Dankbarkeit – vgl. Heidelberger Katechismus, Frage 86:

> *Da wir nun aus unserm Elend ganz ohne unser Verdienst aus Gnade durch Christus erlöst sind, warum sollen wir gute Werke tun?*
> Wir sollen gute Werke tun, weil Christus, nachdem er uns mit seinem Blut erkauft hat, uns auch durch seinen Heiligen Geist erneuert zu seinem Ebenbild, damit wir mit unserem

> ganzen Leben uns dankbar gegen Gott für seine Wohltat erweisen und er durch uns gepriesen wird.
> Danach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß werden und mit einem Leben, das Gott gefällt, unsern Nächsten auch für Christus gewinnen. (Heidelberger Katechismus, Frage 86, Hervorhebungen i. O.)

Dies hört sich bei Lasserre in diesem Zusammenhang folgendermaßen an:

> Ausgangspunkt christlichen Glaubens ist die Entdeckung unseres Heils in der Gegenwart des Kreuzes: dort wurden wir angenommen und unsere Schuld gesühnt, dort wurden wir zu Kindern Gottes und gerettet, d. h. unsere Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater wurde wieder hergestellt, während wir auf das verheißene Heil warten. Und der Christ hat dann nur eine grundsätzliche Sorge, nämlich voller Dankbarkeit darauf zu antworten. (Christenheit 86)
> …
> Man kann also sagen, die Dankbarkeit ist Grundlage, Beweggrund und Ziel christlichen Lebens, sie ist sogar das entscheidende Kriterium, ob ein Christ im Glauben lebt: kann ich mit dem, was ich gerade jetzt zu tun gedenke, Gott meine Dankbarkeit ausdrücken? (Christenheit 87)

Lasserre wendet dieses Bekenntnis wie einen Beichtspiegel an und spitzt die zuletzt genannte Frage darum zu, indem er fragt:

> Kann Töten ein Ausdruck von Dankbarkeit sein?
> (Christenheit 87)

Lasserre thematisiert die Umkehrung des Lebenserhaltungsprinzips. Er bezieht sich auf einige Aufsätze von Tullio Venay (Christenheit 38[216]), 1909-1996, einem waldensischen Theologen und Politiker, der in Italien bei Prali an der französisch-italienischen Grenze das ökumenische Begegnungszentrum *Agape* begründete. Lasserre stellt diejenigen einander gegenüber,

> die wie Barabbas, Pilatus und die Jerusalemer Priester sprechen: „Dein Tod wird mir zum Leben“ und andererseits diejenigen, die wie Jesus sprechen: „Mein Tod wird dir zum Leben“. (Christenheit 38)

So gründet sich der Gewaltverzicht auf den freiwilligen Kreuzestod Jesu:

---

[216] Die französische Ausgabe nennt die Aufsätze von TULLIO VENAY.

> Jesus hat den Weg der geduldigen Liebe, des Gehorsams, der absoluten Treue, das Selbstopfer gewählt, um den Bruch und die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen zu überwinden. Er tat das, um das Gewissen der Menschen wachzurütteln, damit sie angesichts solcher Liebe und solchen Leidens ihre eigene Sünde, Torheit und Revolte wahrnähmen, sich entschlössen, diese aufzugeben, um damit Gottes Vergebung zu erlangen und zu Ihm zurückzukehren. Anders ausgedrückt, Jesus war im wahrsten Sinne des Wortes gewaltlos. (Christenheit 89)

Daraus folgert er:

> Wenn Jesus auf Gewalt verzichtet hat, weil sie das Gegenteil von Liebe ist, muß ich dann nicht folglich ebenfalls gewaltlos sein? Dann darf für mich der Zweck niemals die Mittel heiligen und Effektivität niemals die Treue ersetzen! Wir achten unsererseits das Kreuz gering und weigern uns, unser Kreuz auf uns zu nehmen, wenn wir auf Gewalt setzen. (Christenheit 89)

Wer aber Christus, dem Herrn, nicht dient, muss anderen Herren dienen. Umgekehrt kann, mit Verweis auf Mt 6,24 – ‚Niemand kann zwei Herren dienen' – gefragt werden:

> Kann jemand, der zu Jesus Christus ‚Ja' gesagt hat, zu einem anderen Herrscher ‚Ja' sagen, der von ihm verlangt, Befehlen zu gehorchen, die im Widerspruch zu Jesu Worten stehen? (Christenheit 90)

Oft sollen Kriege den allerbesten Zielen dienen. Im Ersten Weltkrieg, so berichtet Stratmann:

> glaubten [manche] gar, Mars werde sich durch dieses selbst für ihn unerhörte Wüten für immer selbst zerfleischen: dieser Krieg werde der letzte von allen sein. (Stratmann Weltkirche 7/6437)

Dagegen wendet Lasserre ernüchternd ein,

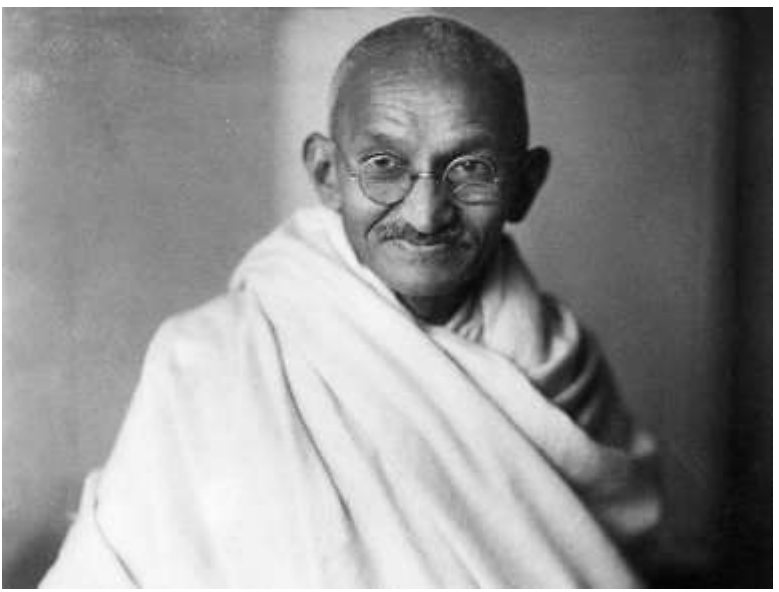
> eine Unternehmung darf nie nach den Zielen beurteilt werden, die mit ihr vorgeblich angestrebt werden (die sind immer bewundernswert, selbst diejenigen Hitlers, Sie erinnern sich doch!), sondern nach den Mitteln, die zur Zielerreichung angewandt werden. (Christenheit 36)

Auf diese Weise, so Lasserre, erweisen sich die Pazifisten als die eigentlichen Realisten (Christenheit 36) und Bellizisten als unverantwortliche Idealisten.

Nicht zuletzt geht es um die Frage, inwieweit eigene Bereitschaft vorhanden ist, Leid zu ertragen. Oder will man doch lieber alles dafür tun, andere leiden zu lassen, im Glauben, nicht in dieselbe Lage zu kommen? Lasserre kommentiert:

> Wir glauben, die Sünde ist eine schlimmere Wirklichkeit als das Leiden. Wir glauben nicht, dass das drohende Leiden für uns und die Unseren ein hinreichender Grund sei, dem Gesetze Gottes ungehorsam zu sein. Denn „diese Welt ist nicht der Ort, wo der Mensch das Leiden umgehen könnte, sondern wo er sich verpflichtet sieht, das Gute zu tun ... Es gibt eine rechte Furcht, eine Furcht, die man mit allen Mitteln, die uns zur Verfügung stehen, unterstützen muß; das ist nicht die Furcht davor, daß das Leiden auf uns kommen möchte, sondern die Furcht vor dem, was wir anrichten könnten".[217] (Krieg 280/3450)

Von GANDHI ist der Ausspruch bekannt „Lieber schwach, waffenlos und als Opfer sterben denn als Gewaltmenschen". (Krieg 280/3450; Gandhi-Zitat: Gandhi, *La jeune Inde*, 65)



Mohandas K. Gandhi, London, 1931 – Wikimedia.org

[217] Lasserre zitiert aus: ALLEN, E.-C.: *Reconciliation*, Juli 1950, S. 6.

4.9.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Gewaltfreiheit zielt auf das Gewissen des Gegners. Eine vorgegebene Bezüglichkeit zwischen mir und dem Gegner wird in Anspruch genommen und als Gewissensthematik zugespitzt:

> Die Gewaltlosigkeit geht davon aus, dass der Gegner ein Gewissen hat, und greift nur das Gewissen des anderen an, nicht seinen Körper und Geist. (Christenheit 100)

Kennzeichen der Gewalt ist es, dass sie

> auf Zustimmung und Teilnahme des anderen verzichtet und nur danach strebt, ganz nach eigenem Belieben über ihn zu verfügen (Christenheit 100).

In der Ich-Du-Beziehung geht im Falle der Gewalt das „Du" verloren. Gewalt – und tötende Gewalt allemal – zerstört diese dem menschlichen Leben mitgegebene Verbundenheit eines Menschen mit seinem Mitmenschen.
Wer sich der Gewaltlosigkeit verschrieben hat, sucht hingegen:

> leidenschaftlich seine Gegner zu überzeugen, damit sie das Unrecht ihrer Unternehmung erkennen und sich aus freien Stücken zum Aufhören entschließen.
> (Christenheit 100)

Lasserre weist auf den Kontext der drei neutestamentlichen Texte, die sich in Briefform mit dem Thema „Obrigkeit" befassen, Röm 13, 1 Petr 2,13 und Tit 3,1, und fragt:

> Darf man unsere drei Texte über die Obrigkeiten mehr im Lichte irgendeiner Staatstheorie als im Lichte der brüderlichen Liebe, zu der die Gläubigen berufen sind, auslegen, wenn doch der Textzusammenhang ganz der Nächstenliebe gewidmet ist?
> (Krieg 122/3184)

Lasserre meint, beobachtet zu haben: kaum dass von „Obrigkeit" bzw. „Staat" die Rede ist:

> Sogleich schneidet man nun diese Worte sorgfältig heraus und entreißt sie ihrem Zusammenhange, als ob es sich nun um eine ganz andere Sache handle! So ist es nicht weiter erstaunlich, daß manche es fertig bringen, diese Verse sagen zu lassen: Man muß zuweilen seinen Nächsten töten ... Und keiner erinnert sich noch daran, was der Zusammenhang eigentlich sagte! (Krieg 122/3184, Auslassung im Text: mE)

Dagegen hält er fest:

> Es ist jedoch Willkür, die Frage der Unterordnung unter die Obrigkeit dauernd in das Kapitel „Staat“ einzufügen, und nie in das Kapitel „Nächstenliebe“. (Krieg 122/3185)

Wie Ude unterwirft Lasserre den Staat der Sabbat-Regel aus Mk 2,27, „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (LUT)

JOHANNES UDE schrieb in „Du sollst nicht töten!“, Hägendorf 1948 – einem Werk, das Lasserre nicht zu kennen scheint:

> Der Staat ist niemals Selbstzweck, sondern stets nur Mittel zum Zweck, nämlich zum Zweck der Schaffung des sogenannten allgemeinen Wohles. Der Staat ist der Menschen wegen da, nicht aber die Menschen des Staates wegen. (Ude, Du sollst nicht töten! 395/8712)

Lasserre schreibt:

> Nach der Schrift ist der Staat im Dienst am Menschen. (Krieg 130/3198)

So ist nach dem Wort des Paulus aus Röm 13,4 „denn sie (die Obrigkeit) ist Gottes Dienerin, dir zugut“ (LUT), daran zu erinnern,

> dass der Staat nach Röm. 13,4 a für den Menschen da ist, und nicht der Mensch für den Staat. (Krieg 222/3355)

Lasserre verweist mehrfach (z. B. Krieg 84/3121; 257/3412) darauf, dass ein Staatsverständnis, das diesen Staat nicht als „Geschöpf“ (1 Petr 2,13; Krieg 303/3498) oder unter Gott stehend (Röm 13) betrachtet, im Begriff ist, den Staat selbst zu vergöttlichen.

> Ob man will oder nicht: Sich der Armee eingliedern lassen, heißt, dem Götzendienst des Mars anhängen und also Jesus Christus verleugnen. Es handelt sich hier tatsächlich um einen heidnischen Götzenkult; denn die Armee fordert ja die völlige Abdankung meines Willens und meines Urteils – und das ist eine andere Abdankung als die vor Christus – weil sie ja „alle moralischen Normen verfälscht“. (Krieg 280/3451)[218]

Es scheint diese Staats-Hermeneutik – oder bei Luther Fürsten-Hermeneutik – zu sein, die Luther (Lasserre zitiert aus Luthers

---

[218] Lasserre zitiert aus: HEERING, G. J.: *Dieu et César*, 1933, S. 273; dt.: *Der Sündenfall des Christentums*. Gotha 1930/Berlin 2004 S. 207/2428. Heering zitiert aus einer Schrift von LIECHTENHAN, RUDOLF: *Ist Abrüstung Christenpflicht?* Bern 1927, S. 27.

Tischreden, Hrsg. von A. FREDERKING, S. 236f; Krieg 27f/3026) dabei die Hand geführt hat, den Menschen in einen Christmenschen und einen Weltmenschen aufzuspalten. Der Christmensch ist „Glied Christi“ (Krieg 28/3026) und ist, dem Evangelium gemäß, bereit zu leiden, und der Weltmensch, „der Obrigkeit Glied“ (Krieg 28/3026), ist, dem rechtmäßigen Fürstenbefehl gemäß, bereit, dem Nächsten Leiden zuzufügen.
Lasserre erinnert hingegen daran:

> Das ganze Evangelium verwirft die Anwendung tötender Gewalt zu unserer Verteidigung gegen das Unrecht, ohne dieses Unrecht näher zu bestimmen. (Krieg 29/3028)

Er argumentiert:

> Es ist nicht so leicht, ... zwischen dem Prediger und dem Bürger zu unterscheiden! … es ist ein Irrtum zu glauben, daß man zwischen diesen beiden Ordnungen eine scharfe und unzweideutige Grenze ziehen könnte. … Auch auf der Kanzel ist er noch ein Bürger, und auf der Straße kann er es nicht umgehen, ein Prediger zu sein.... Eine allgemeine Unterscheidung zwischen Religion und Politik ist nicht gut möglich. (Krieg 29/3028f)

Er zitiert aus einer Schrift von CHARLES WESTPHAL:

> „Der Mensch ist ungeteilt, und hier kann man nun wirklich sagen, daß Christus ungeteilt ist…“[219] (Krieg 30/3029, Auslassung i. O.)

Wenn Bezug genommen wird auf das Wohl der Gemeinschaft, des Staates, in dem man lebt, so kann gefragt werden:

> Wie soll man die wahre Gemeinschaft definieren? Er[220] geht von der Volksgemeinschaft aus. Warum aber nicht von der Familie, der Rasse, der Klasse, der Ökumene, der Menschheit überhaupt? Ist nicht gerade die Menschheit oft genug im NT erwähnt, wenn nämlich von „allen Völkern“ die Rede ist? (Krieg 187/3296)

Lasserre führt als Bibelstellen u. a. an: Mt 28,19; Mk 16,15; Lk 24,47; Off 7,9.

---

[219] Zitat aus: WESTPHAL, CHARLES: *Responsabilité politique de l'État*, Foi et Vie, Juli 1950, S. 329.
[220] gemeint ist : LEENHARDT, F.J.: *Le chrétien peut-il servir l'Ètat?* ohne Jahr, zuvor von Lasserre zitiert.

Der Staat ist – darauf weist Lasserre an anderer Stelle hin[221] – wenn er seine Legitimität aus der eigenen Existenz nimmt, geradezu dazu gezwungen, sich selbst und seine Selbsterhaltung zum Maßstab zu machen:

> Es wird uns dann nicht möglich sein, dem Machiavellismus und dem Totalitarismus zu entgehen. (Krieg 147/3227)

Die Heiligung der Mittel zu einem bestimmten Zweck unterliegt dann keinem äußeren Maßstab und ermöglicht Willkür und Machtmissbrauch. Lasserre fragt: „Diente z.B. die „Staatsräson" nicht schließlich zur dauernden Selbstrechtfertigung der Staaten?" (Krieg137/3210) So kann Staatsräson zur Gottheit werden, zur Legitimationsquelle. Lasserre hält dem entgegen:

> Wir können nicht glauben, daß Gott dem Staate die unbeschränkte Gewalt gegeben habe, damit nun der Staat auf allen Gebieten des menschlichen Lebens souverän bestimme, was gut ist. Wir weigern uns strikt, auf Grund irgendeines Postulats zu glauben, Gott fordere mit Gewißheit von allen diesen Christen, die wir nannten, den ihnen erteilten Befehlen gewissenhaft zu gehorchen. Wer darf es wagen, so etwas zu behaupten! (Krieg 151/3234)

Lasserre stellt die Frage, ob die Verteidigung des Landes gegenüber einem Aggressor nicht geboten sei:

> Ist der systematische gewaltlose Widerstand – unter Einschluß des Generalstreiks, des zivilen Ungehorsams, der unblutigen Sabotage – mit einem Wort: der absoluten Verweigerung der Zusammenarbeit nicht ein moralischeres, menschenwürdigeres und mit dem christlichen Glauben vereinbares Mittel, sich dem Eindringling zu widersetzen? (Krieg 277/3445)

Und weist darauf hin:

> Dieser nicht-tötende Widerstand müßte auch im voraus genau und methodisch organisiert werden. Man müßte die Bevölkerung systematisch erziehen, den Nachschub rechtzeitig organisieren, die Folgen eines Generalstreiks voraussehen, nicht-bewaffnete Schlupfwinkel mit Verpflegung für die Männer versorgen, die nicht für die Besatzung arbeiten dürfen, besonders Techniker, Spezialisten und alle, die in Gefahr sein werden, dienstverpflichtet oder deportiert zu werden. Die Anwendung der beiden Prinzipien – gegensei-

---

[221] vgl. Kapitel 4.9.3 Diskussion und Fazit i) Menschheit, s.u.

> tige Hilfe und wirkliche Solidarität unter den Volksgenossen einerseits, Nicht-Zusammenarbeit mit der Besatzung andererseits – wird sicher Zeit und Geld fordern. Aber es würde doch viel weniger kosten als die gegenwärtige nationale Verteidigung! Und dank der auf diese Weise frei werdenden Milliarden könnte man die Lebensbedingungen der Bevölkerung verbessern. Vergessen wir nicht, daß die „Moral" einer Bevölkerung ein wesentliches Element ihres Widerstandes ist.
> (Krieg 278/ 3446)

THEODOR EBERT hat dieses Element ausgearbeitet[222] und in den Bund für Soziale Verteidigung, BSV, eingebracht.

Im Kriegsfall wird nicht nur der Gegner entmenschlicht, sondern bereits dem Soldaten wird der Gedanke eingeflößt[223], dass er außerhalb der Menschheitsfamilie stehe:

> Das ist der ungeheure Betrug des Militarismus: Indem er den vor seinen blutbefleckten Händen erschreckenden Krieger beruhigt und ihm das wohlige Gefühl vermittelt, ein Übermensch zu sein, der die Geschichte seines Volkes in seiner Hand halte und alle Rechte über die anderen Menschen besitze – einschließlich des Rechtes, sie wie Raupen auszurotten – entmenscht Mars sie in Wirklichkeit.
> (Krieg 257/3412)

Nicht nur die Entmenschlichung des Gegners macht einen Krieg mit möglich, sondern bereits diese Entmenschung des Soldaten: ihm wird der Eindruck vermittelt, als stünde er „über" anderen. Das dokumentiert den Bruch mit der Menschheit, mindestens in der Beziehung zum Feind.

Lasserre widmet sich dem Einwand, privates und öffentliches Leben seien voneinander zu trennen:

> Das NT kennt keinen Gegensatz, sondern nur eine Übereinstimmung zwischen dem Guten im öffentlichen Leben und dem Guten im privaten Leben. Die Schwierigkeit, hierfür adäquate Ausdrücke zu finden, ist an sich schon bezeichnend. Es gibt tatsächlich nur eine einzige christliche Moral; es gibt in den Augen des Vaters Jesu Christi nur ein „Gutes"; und die Norm dieses Guten ist, daß es Gott in Jesus Christus die Ehre gibt. Es gibt kein „Gutes", das den Herrn Jesus Christus verleugnet oder ihm widerspricht oder auch nur von ihm absieht. (Krieg 171f/3270)

---

[222] EBERT Verteidigung.

[223] Lasserre hat vor dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich seinen Wehrdient absolviert und während des Krieges, jedoch vor allem danach, als Pastor der Reformierten Kirche von Frankreich zahllose Soldaten seelsorglich begleitet. Mündliche Auskunft der Tochter Christiane Lassere, Lyon, Juli 2017.

Wo immer diese Aufspaltung dennoch vollzogen wird, ist dies eine Folge der von Lasserre sogenannten „konstantinischen Häresie“[224] (Krieg 172/3271). Es

> lassen fast alle Christen eine solche Spaltung ihrer Persönlichkeit zu. Sie finden es ganz natürlich, zu töten, zu stehlen, zu lügen, wenn der Staat es fordert oder es zu fordern scheint; sie verwahren sich ganz tugendsam dagegen, jemals im Rahmen ihres privaten Lebens solche Taten zu begehen. (172/3270) …
> Diese Auflösung der Persönlichkeit ist letzten Endes die schlimmste Folge der konstantinischen Häresie. (172/3271)

Lasserres Ziel und Absicht ist es zu bewirken, dass sich Kirche und Gemeinde von diesem geschichtlichen Erbe abwenden:

> Es ist unser ehrlicher Wunsch, daß die Kirche das echte Evangelium predigen möge. Auch wenn unsere radikale Infragestellung der traditionellen Position bestritten werden sollte, haben wir doch unsere Zeit nicht vertan. Denn es ist für eine Kirche gefährlich, eine Tradition aufrechtzuerhalten, der sie nicht mehr ganz trauen kann. (Krieg 282/3452)
> …
> Wird man uns sagen, die anti-militaristische These bringe die Kirche an das Kreuz? Ohne Zweifel tut sie das! Aber das eben würde ja der Ruhm der Kirche sein! Heute aber ist sie mit ihrem verfälschten Evangelium des Kreuzes und des Ruhmes beraubt! (Krieg 283/3454)

Die Christenheit hatte in den ersten drei Jahrhunderten mehrere Zeugen, die den Weg des Kreuzes im Widerstand gegen Rüstung und Armee gegangen sind. Lasserre zitiert dazu aus den Werken von JUSTINUS DEM MÄRTYRER (Christenheit 27), IRENÄUS, ORIGINES, CYPRIANUS (Christenheit 28), CLEMENS, TERTULLIAN und LAKTANZ (Christenheit 29). Allerdings nennt Lasserre den Seitenwechsel des Letzteren als KONSTANTINs Prinzenerzieher nicht.

Die Christen haben sich als Jünger Jesu gezeigt, die von ihm „als Friedensstifter berufen“ wurden (Christenheit 29):

> Zeugen, Zeichen und Handwerker des Friedens Christi zu sein. Während der ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte ist ihnen das auch gelungen, sie hätten das auch weiter bis zum Ende bleiben sollen: lebendige Inkarnation des Friedens Christi und nicht Wölfe unter Wölfen.
> (Christenheit 29)

Lasserre hat, da er Christ ist, das „brennende Verlangen, in der Gemeinschaft unseres Heilandes zu bleiben, der uns mit Seiner Liebe und Seinem Opfer erkauft hat.“ (Christenheit 87)

---

[224] Zur Diskussion dieses Begriffes s. o. Kapitel 2.3.1.

Von Jesus heißt es:

> Sicher hatte auch Jesus Feinde. Er hat ihnen aber nie die Gemeinschaft verweigert. (Christenheit 88)

Friedenstheologisch heißt dies:

> Unvermeidlicherweise aber heißt Töten bzw. Militärdienst, jenen meine Gemeinschaft und meine Liebe aufzukündigen, die ich töte oder auf deren Tötung ich mich vorbereite! Dies hießt gleichzeitig, dass ich mich von Jesus Christus trenne. (Christenheit 88)

Die Verweigerung der Feindesliebe ist demnach die Verleugnung der Christusliebe.

4.9.3 Diskussion und Fazit

a) *Eschatologie*: Lasserre erinnert daran, welche unmittelbaren Auswirkungen Eschatologie hat, d. i. die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn Jesus Christus (s. o.). Wer einen Menschen tötet, leugnet den Glauben an die Wiederkehr Jesu (Lasserre Revolution 62/1407).

Leider wird diese Beobachtung nicht weiter vertieft. U. a. stellen sich die Fragen:

- Warum wird im Krieg dieses lebensvernichtende Urteil über den Gegner gesprochen – was sind die beweisbaren Anklagepunkte – und warum soll es vollstreckt werden?
- Welche Macht ist es, die Menschen dazu anhält?
- Warum halten Menschen daran fest, sich noch in der höchsten Eskalationsphase des Konfliktes die Vernichtung des Gegners zu wünschen, indem sie sich selbst mit ihm umbringen?

Vermutlich ist diese wie jede andere Gewaltsteigerung von einem lebensbejahenden Urteil aus erklärbar.

Ein lebensbejahendes Urteil liegt aber nur dann vor, wenn es bedingungslos gefasst ist, sonst enthält es die Krebszelle der Zerstörung, sobald eine Bedingung nicht erfüllt ist.[225]

Zum Beispiel kann das Lob der Person eines Kindes statt seiner Leistung den Grundstein für den Schluss legen: Die Bestätigung für die Person ist von der Leistung abhängig. Bleibt die Leistung aus, wird die Bestätigung für die Person ausbleiben. Diese Erfahrung führt zu einer bedingten Lebensbejahung.

Auf diese wiese entwickelt ein Mensch Angst vor dem, was geschieht, wenn die Bedingung der Lebensbejahung entfällt. Diese Angst wäre gleichbedeutend mit zumindest partieller Lebensverneinung.

---

[225] Vgl. FRANZ KAFKA: *Brief an den Vater*.

Vermutlich dient der Gegner als Projektionsfläche für die eigene Angst und dazu, dass man selbst davon verschont bleibt, etwa nach der Regel ‚du sollst sterben, damit ich lebe'. Die Bereitschaft, Menschen selbst auf die Gefahr der eigenen Lebensvernichtung hin zu töten, kann als Ausdruck der Verzweiflung verstanden werden, ‚wenn mein Leben schon vom Tode bedroht ist, soll es dem Gegner nicht besser gehen'.

Die Fassung der Feindesliebe in Mt 5,44ff ist Ausdruck einer unbedingten Lebensbejahung. Sie wäre nicht unbedingt, gälte sie nicht auch den Bösen.

Die christliche Eschatologie leistet es also, im politischen Detail Verurteilungen umzuwandeln in vorläufige Einschätzungen, die weder unbegründet noch willkürlich sein müssen, die aber auf keinen Fall endgültig sein dürfen.

Christliche Eschatologie ist demnach das Pendant zur christlichen Feindesliebe.

Beide können bei Nichtchristen nicht vorausgesetzt werden. Das ist für Christen jedoch kein Grund, nicht von Eschatologie und Feindesliebe zu sprechen und ihnen gemäß zu handeln, sondern sie können und sollen vielmehr zeugenhaft darauf hinweisen.

Würde aus Angst, nicht ‚anschlussfähig'[226] zu sein, diese christliche Begründung der Feindesliebe mitsamt ihrer unbedingten Lebensbejahung unterbleiben, so ginge dies auf Kosten der Menschen, für die diese unbedingte Lebensbejahung bis dahin gegolten hat. Es wäre ein Akt der Unverantwortlichkeit. Christliche Maximen wirken sich folglich auch auf Nichtchristen aus. Soll ich diese Bezeugungen unterlassen, nur weil Nichtchristen den Begründungszusammenhang nicht unmittelbar einsehen? Soll ich es unterlassen, meinen Nächsten zu lieben, nur weil er/sie kein Christ ist?

Woher kommt diese Angst vor dem christlichen Zeugnis? Und die Sorge um die ‚Anschlussfähigkeit'? Ist es der Verlust an Einfluss, an gesellschaftlichen Gestaltungsmöglichkeiten, wenn man nicht mehr regelmäßig mit den Mächtigen an einem Tisch sitzt? Wenn man alles andere als ein Zeuge für die freiwillige Armut Jesu ist?

---

[226] Zur Theorie der Anschlussfähigkeit vgl. REEMTSMA, JAN PHILIPP: *Der Philosoph der Bundesrepublik Deutschland. Laudatio von Jan Philipp Reemtsma auf den Philosophen und Soziologen Jürgen Habermas,* Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001. In: Frankfurter Rundschau 15.10.2001.
Zur Anschlussfähigkeit Evangelischer Friedensethik vgl.: *Schritte auf dem Weg zum Frieden. Thesen zur evangelischen Friedensethik*. diskussionen aktuell. Newsletter Haus der Kirche – Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe, Bad Herrenalb, Nr. 14, 2004/5, S. 6.
STRACK, HELMUT: *Bedingungen und Voraussetzungen evangelischer Friedensethik. Thesen* aus Anlass einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden vom 7. bis 8. Mai 2004 zum Thema „Pflugscharen zu Schwertern? Perspektiven evangelischer Friedensethik nach dem Irakkrieg"; Dokument im Privatarchiv.

b) *Kennzeichen der Gewaltlosigkeit*: Lasserre stellt folgende Merkmale der Gewaltfreiheit auf – er spricht von Gewaltlosigkeit:

1. Trennung von Tat und Person: So „greift man die Ungerechtigkeit selbst an und nicht die Personen, die ihre Werkzeuge sind". (Lasserre Revolution 64/1412)
2. Im Dialog das Gewissen so ansprechen, „daß sie [die Gegner] von ihrem Gewissen gezwungen werden zu erkennen, daß sie nachgeben müssen" (Lasserre Revolution 64f/1412).

Diese Formulierung ist aufschlussreich, weil hier vom Gewissenszwang die Rede ist. Jedoch nicht vom Zwang, der *auf* ein Gewissen ausgeübt wird, sondern von dem Zwang, den das Gewissen *selbst* ausübt, d. h. ein Mensch kann nicht anders handeln, wenn er auf sein Gewissen hört.

Die Einschränkung nimmt auf, dass es Menschen gibt, die sagen, sie hätten kein eigenes Gewissen: „Hitler ist mein Gewissen", hat Göring gesagt[227]. Selbst wenn das bei jemandem der Fall sein sollte, setze ich dagegen, dass durch das Ansprechen des Gewissens eines Menschen dieses in eben diesem Augenblick in ihm entstehen kann, und zwar dann und mit größtmöglicher Wahrscheinlichkeit nur dann, wenn es gewaltfrei und folglich ohne Zwang geschieht, in völliger Freiheit, sodass dem Gegenüber überlassen wird, wie er urteilt und entscheidet. Das ist im Konfliktfall nur möglich, wenn bei dem Ansprechenden Leidensbereitschaft vorhanden ist. Bei Lasserre ist es der letzte Punkt in seiner Aufzählung.

Was ist der Grund dafür, dass in der direkten persönlichen Ansprache das Gewissen entsteht? Das vermag in der Regel kein Buch und kein Brief.

Hier vermag hilfreich zu sein, das Gewissen als eine Zwischeninstanz zu verstehen. Das Wort „Gewissen" ist eine Verdinglichung, eine zu einem Begriff gewordene Realität einer Beziehung in mindestens folgenden Dimensionen:

a) Die Beziehung eines Menschen zu sich selbst, gespiegelt durch ein Gegenüber: etwa in der Frage, ob ich mich in der anderen Person erkenne – ob ich wahrnehme, dass ich wahrgenommen werde – oder nicht. Das kann missachtet werden, solange man das Gegenüber nicht wahrnehmen will. Es ist unausweichlich, wenn das Gegenüber auf gleicher Augenhöhe mit einem spricht. Der „Angriff auf das Gewissen", von

---

[227] In: Nationalsozialistische_Propaganda – dort ohne Quellenangabe. MARTIN LEINER zitiert in seinem Aufsatz *Der trinitarische Rhythmus der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert. Ein Vorschlag zur Strukturierung der Theologiegeschichte und seine Konsequenzen*, in: ThZ 3/56, 2000, S. 264-280, S. 279: „Die Orientierung an Gott dem Vater fiel in die Zeit der Monarchie, die Orientierung an Christus nahm die schärfsten Formen im Gegenüber zum Führerstaat Adolf Hitlers an, bis hin etwa dazu, dass Dietrich Bonhoeffer den Satz Hermann Görings „Adolf Hitler ist mein Gewissen" aufnehmen und ihn als prägnanteste säkulare Parallele zu seinem Satz, dass Christus unser Gewissen ist, bezeichnen konnte. Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik. München 1992, 278."

dem Jean Goss gesprochen hat (Goss Revolution 122ff/1525ff), beruht vermutlich auf diesem Aspekt!

b) Von sich selbst zu den Menschen, die einem etwas bedeuten – eigene Kinder, Ehepartner, Menschen, denen man vertraut.
c) Von sich selbst zu Menschen, deren Leben und Reden man Gültigkeit für einen selbst eingeräumt hat; das mögen Lehrer, Vorgesetzte, Vorbilder o.ä. sein;
d) Von sich zur Menschheit, die man selbst als Mensch immer mit verkörpert.

Die Bezüge in den Aspekten b) und c) sind zwar benennbar aber in der Regel nicht vollständig bestimmbar. Der Bezug in Aspekt a) erscheint nahezu, aber der in Aspekt d) immer und unter allen Umständen möglich, sofern dem Gegenüber genau diese Repräsentanz der Menschheit nicht abgesprochen wird und man sich selbst diese nicht durch eigenes Verhalten mindert, z. B. durch Unterwürfigkeit (keine gleiche Augenhöhe).

Gewissen reflektiert diese mindestens vierfache Beziehungsfähigkeit des Lebens und ist darum nie in sich selbst vollkommen abgeschlossen, sondern kann immer an Neues und anderes anknüpfen, es ist gestaltbar.

Von daher dürfte gerade bei Neuem und Anderem Angst auftreten, weil das Gewissen – das Beziehungsgeflecht in einem selbst – einen dazu bringt, sich zu ändern. Das kann dazu führen, dass man sich von seinem Gewissen gezwungen sieht, etwas zu tun oder zu unterlassen, das man bislang so nicht gesehen hat. Das kann in der Tat unter Umständen unbequem werden.

Weitere Kennzeichen der Gewaltfreiheit sind:

3. Anruf an das Gewissen (Lasserre Revolution 65/1412); hierbei ist es wichtig, prototypisch zu handeln und zu reden (Lasserre Revolution 65/1413). Der gewaltlose Kampf schließt ein positives, aufbauendes Element ein, das an sich schon der Beginn (oder ein Unterpfand) der Gesellschaftsordnung ist, die man errichten will (Lasserre Revolution 65/1413).
4. Gehorsamsverweigerung „gegenüber bestehendem Unrecht“ (Lasserre Revolution 65/1413).
5. Leidensbereitschaft (Lasserre Revolution 65/1413).

c) *Prototyphaftes Handeln*: Lasserre beschreibt das Handeln des Gewaltlosen folgendermaßen: er

> versucht ... in jeder seiner Entscheidungen bereits die Gerechtigkeit zu verwirklichen – zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen. In jeder seiner Handlungen muß das Reich Gottes bereits im Ansatz verwirklicht sein.“ (Lasserre Revolution 68/1419, Auslassung mE)

Dieses prototyphafte Handeln im Sinne des Reiches Gottes ist einer der Punkte, die Friedenstheologie von Friedensethik unterscheidet.

Oder als Frage formuliert: In welchem Handeln oder Unterlassen, vgl. Jh 13,35, ist Christus eher erkennbar?

Das ist in der Friedensethik keine zulässige Frage, da in ihr – anders als in der christlichen Friedenstheologie – christlicher Glaube nicht vorausgesetzt werden kann. Damit fällt aus der Friedensethik heraus, was zunächst nur mit dem christlichen Glauben begründet wird – auch wenn es sich nicht selten auf die Dauer als universal erweist, wie die Ablehnung der Todesstrafe mit Blick auf Jh 8,2-10.

d) *Die gerechtfertigte Gewalt*: In dem Band *Revolution ohne Gewalt* von 1968 wird eine Diskussion über die „revolutionäre Gewalt" (Goss Revolution 55/1390) und inwieweit sie gerechtfertigt sei, geführt.[228] Sie ähnelt der Diskussion knapp 40 Jahre später darüber, inwieweit – gemäß der Friedensethik der EKD – Gewalt als rechtserhaltende Gewalt legitim sei. Beide argumentieren mit der „ultima ratio" (Goss Revolution 55/1390; EKD Friedensdenkschrift 2007, Ziffern 99; 102; 116; 118; 145).

Die damalige Diskussion könnte für die Gegenwart – sozusagen im fremden Spiegel – einigen Aufschluss bieten. So wird in dem Bericht einer Kommission zusammengefasst:

> Im revolutionären Kampf meinen die einen, die tötende Gewalt absolut ablehnen zu müssen. Sie stützen sich in erster Linie auf das Evangelium und sind entschlossen, diesem treu zu bleiben. Die Anhänger der anderen Haltung gehen von der Analyse der Situation aus, von den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten. Sie analysieren die Dialektik der Gewalt und stellen fest, daß die Gewaltanwendung des Unterdrückers bei den Unterdrückten eine Bewegung der Gegengewalt auslöst, die sich zunächst nicht gegen die Strukturen, sondern gegen die Person des Unterdrückers richtet. Erst nach dieser wissenschaftlichen Analyse versuchen sie, die Situation im Lichte des Evangeliums zu sehen. Sie finden jedoch im Evangelium nicht die absolute Verurteilung der tötenden Gewalt, sondern nur die Forderung nach der Liebe zu den Menschen. Indem sie diese Forderung mit der Befreiungsbewegung der Unterdrückten in Zusammenhang bringen, gelangen sie zu der Überzeugung, den gewaltfreien Mitteln als jenen, die dem Geiste des Evangeliums am meisten entsprechen, den Vorzug geben zu müssen, ohne jedoch die Teilnahme an einer blutigen Revolution auszuschließen: Die Entscheidung über die anzuwendenden Mittel bleibt von den psychologischen und materiellen Gegebenheiten abhängig.
> (Goss Revolution 149/1573f)

---

[228] Das entspricht dem Typ B 1, Ablehnung des Krieges aber nicht jeder tötenden Gewalt, s.o. 2.2.

Lasserre geht in einem Votum teilweise darauf ein:

> Gewiß gibt es Leute, die der Meinung sind, das Evangelium verurteile nicht die mörderische Gewalt. Doch sie können diese Feststellung nicht beweisen und weichen im allgemeinen einer ernsthaften Diskussion darüber aus. Das Evangelium jedoch verlangt nicht, daß wir manchmal Wölfe, manchmal Schafe seien; es fordert uns auf, stets Schafe zu sein; Schafe, die stärker als die Wölfe sind, die das Böse und das Unrecht wie Christus angreifen und bereit sind, dafür ihr Leben hinzugeben. Wir haben nicht das Recht – wenn wir vom Evangelium ausgehen – diese beiden Haltungen als gleichwertig darzustellen.
> (Lasserre Revolution 150/1575)

Wie könnte diese Diskussionslage analysiert werden?
Die Argumentation lautet: ‚Würde im Neuen Testament eine glasklare Weisung Jesu stehen – etwa wie ‚Enthaltet euch aller tötenden Gewalt' -, so wäre das für uns eindeutig und wir würden sofort zu Pazifisten werden.'

Selbst wenn das glaubwürdig wäre, stellt sich die Frage, ob anderen Weisungen Jesu mit der gleichen Konsequenz gefolgt wird, etwa „Gib dem, der dich bittet!" Mt 5,42 (LUT); oder „Liebt eure Feinde!", Mt 5,44 (LUT); oder „Wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar", Mt 5,39 (LUT); oder: „segnet, die euch verfluchen" Lk 6,28 (LUT) etc.

Hier wird wohl kein Buchstabenglauben vorausgesetzt, der an anderer Stelle abgelehnt wird, weil es „um den Geist" des Buchstaben gehe, vgl. Mt 5,29. Vielmehr geht es um die Verwandlung eines Menschen. Er macht die Lebensbejahung Gottes allen Menschen gegenüber zur eigenen unbedingten Lebensbejahung allen Menschen gegenüber und übernimmt damit Gottes Standpunkt, so wie der Vater, während das Fest für den zurückgekehrten Bruder gefeiert wird, dem anderen, dem älteren Sohn, gut zuredet „alles, was mein ist, das ist dein", Lk 15,31 (LUT), und wie er ihn dafür gewinnen will, *seine* Sichtweise, die des Vaters, zu übernehmen.

Lasserre teilt eine Beobachtung mit, die in diesem Zusammenhang beispielhaft ist:

> Es wird immer ein Begriff eingeführt, der dem Evangelium fremd ist. Man kann immer den Augenblick feststellen, an dem der Redner zur Verteidigung der mörderischen Gewalt das Boot des Evangeliums verläßt, einen Fuß in ein anderes Boot setzt und in dieses übersteigt. In jedem beliebigen Text, in jedem beliebigen Buch kann ich den Finger auf die Stelle legen, an der der Autor das Schwergewicht vom Evangelium auf eine heidnische Ideologie verlagert.
> (Lasserre Revolution 71/1426)

e) *Christkönig – Christus der Herr*: Lasserre beruft sich auf die Christ-König-Theologie, indem er einwendet: „Jesus Christus ist doch auch der Herr der Obrigkeit! der Herr aller Herren!“ (Lasserre Krieg 192/3305) Christus ist „seit seiner Auferstehung der König aller Könige, d. h. der oberste Herr aller Autoritäten, die unter den Menschen und darüber hinaus existieren.“ (Lasserre Krieg 126/3191) „Christus ist, auf Seine Art, ein totalitärer Herrscher, insofern als Er unser ganzes Leben regieren will.“ (Lasserre Christenheit 90) (s. o.)

Für einen Glauben nach reformatorischem Verständnis, wie er für Lasserre selbstverständlich war, dürfte dieses evident sein. Nichtchristen und zumindest anders geprägten Christen mag dies jedoch keineswegs unmittelbar einleuchten, ohne dass das Verhältnis dieses Bekenntnisses zum ersten Gebot der Zehn Weisungen ergründet worden ist. Vermutlich steht eine Theologie im Hintergrund, die die Gottesfrage mit Christus beantwortet sieht. Christologie ist demnach immer zum Teil auch Friedenstheologie.

Ähnliche Spannungen bezeugt Lasserre zwischen dem 6. (5.) Gebot und der Liebe zu Christus:

> [A]ngenommen, der Staat gibt mir einen Auftrag, bei dem ich mir nicht sicher bin, ob er durch diesen Auftrag nicht seine eigene Bestimmung im Blick auf die sozialen Notwendigkeiten verrät. Muß ich ihm gehorchen, wenn ich selber fest davon überzeugt bin, daß ich damit Jesus Christus verrate und verleugne?“
> (Lasserre Krieg 207/ 3329f)

Hier wird Christus zum Maßstab und nicht die Zehn Weisungen bzw. das 6. (5.) Gebot.

Lasserres Christusverständnis ist herrschaftlich. Dieses setzt ein Gefälle von „oben“ nach „unten“ voraus. „Oben“ besitzt hierbei ein ungleich größeres Maß an Macht und Einfluss, Wissen und Gestaltungsfähigkeiten und -möglichkeiten als „unten“. Außerdem setzt es voraus, dass der „Herr“ einen unmittelbaren Einfluss auf die ihm Zugehörigen ausübt: dass sie auf ihn hören und sich in ihrem Handeln – Reden, Tun und Unterlassen – nach diesem Herrn richten.

Wie ist solch herrschaftlich verfasste Christologie mit einer Friedenstheologie vereinbar, in der Weg und Ziel einander vollkommen entsprechen?

Dafür wäre zunächst zu prüfen, ob dieses Herrschaftsverhältnis dem Frieden mehr im Wege steht als andere Formen menschlichen Zusammenlebens.

Dann wäre zu prüfen, inwieweit dieses Christusverständnis einer Überprüfung am Neuen Testament standhält.

Hier wären Untersuchungen heranzuziehen, die m. W. aufzeigen: Je größer in der Erziehung ein Gefälle von „oben“ nach und

„unten“ ist, umso größer ist die Gewaltbereitschaft und umso geringer die Fähigkeit und Bereitschaft zu zivilem Ungehorsam oder Zivilcourage.[229] Menschen, die durch zivilcouragiertes Handeln aufgefallen sind, wurden auf das hin befragt, was ihren Werdegang von dem anderer unterscheidet. Übereinstimmend wurde beobachtet, dass sie in ihrer Kindheit und als Jugendliche in einem Umfeld großgeworden sind, in dem Entscheidungen gleichberechtigt beraten und gemeinsam entschieden wurden. Da nie alle Menschen alles im gleichen Maße können und wollen, kommt es

---

[229] OSTERMANN, ÄNNE: *Zivilcourage – eine demokratische Tugend: Test für die Demokratiefähigkeit einer Gesellschaft*. Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, HSFK-StandPunkte, Frankfurt/Main 1/1998; darin Informationen zu Forschungen von DAVID MARK MANTELL: „Die Widerstandskämpfer im Nationalsozialismus und die Menschen, die politische Opfer geschützt haben, gaben drei Gründe für ihr Handeln an: moralische Werte, denen sie sich verpflichtet fühlten; emotionale und persönliche Bindungen an die Opfer oder die Identifikation mit den Opfern. Aus moralischen Gründen unterstützten sie sogar politische und persönliche Gegner. Fast alle Helfer berichteten, in ihrer Kindheit in einem liebevollen, fürsorglichen Familienklima aufgewachsen zu sein. Die Eltern lebten den Kindern eine positive Grundeinstellung zu allen Menschen vor. Sie hielten die Kinder dazu an, es ebenso zu halten. Diese Kindheit kann das Selbstvertrauen und die Sicherheit geben, aus moralischen Gründen Risiken einzugehen, in dem Vertrauen auf einen Erfolg.
Der Psychologe Mantell hat amerikanische Jugendliche befragt, was sie fähig machte, dem Druck standzuhalten und trotz der drohenden Gefängnisstrafe den Kriegsdienst in Vietnam zu verweigern (Mantell 1972). Als besonders kennzeichnend für ihr Familienleben bezeichneten die Jugendlichen Gewaltlosigkeit, Toleranz, gegenseitige Anteilnahme, Wärme und unautoritäres Verhalten. „Viele Eltern waren politisch und sozial engagiert. Politik, soziale Probleme, Krieg und individuelle Verantwortung wurden häufig diskutiert. Die hervorstechendste Eigenschaft des Familienlebens war ein großes Maß gegenseitigen Einverständnisses.“ In den Familien herrschten klare Wertvorstellungen, die die Eltern sich bemühten vorzuleben. Auseinandersetzung mit sittlichen Normen erfolgte in der Familie und wurde an die Kinder herangetragen. Der Erziehungsstil war überwiegend demokratisch. Angst vor den Eltern gab es in der Regel nicht; statt dessen ein Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit. Die Jugendlichen hatten das Gefühl, daß ihre Rechte, Wünsche und Gefühle respektiert wurden. Die Kinder wurden ermutigt und nicht bestraft, die Eltern begleiteten ihre Entwicklung teilnehmend, anteilnehmend, aber nicht einengend. Vor allem wurde über alles geredet. Meinungsverschiedenheiten wurden kommunikativ ausgetragen. So konnten die Jugendlichen in einem geschützten Raum ihre eigene Werthaltung entwickeln. Es gab auch Jugendliche aus ethnischen, religiösen und kulturellen Minderheiten. Hier galt, daß die Jugendlichen lernten, mit Unterstützung und Ermutigung der Eltern die Schwierigkeiten, die sich aus ihrer Situation ergaben, selbst zu überwinden.
In der Schule zeichneten die Schüler sich durch relativ selbständiges Denken und Handeln aus. Sie unterwarfen sich keinen Zwangsmaßnahmen und wurden dabei von ihren Eltern unterstützt. So konnten sie die negativen Rückmeldungen wegen ihres unangepaßten Verhaltens ohne Schädigung ihres Selbstwertgefühls ertragen. Das heißt: Tugenden wie Solidarität, Zivilcourage und Verantwortung im familiären Rahmen können entwickelt und gefördert werden.“
Zur Literatur u. a.: EBERT, THEODOR: *Ziviler Ungehorsam. Von der APO zur Friedensbewegung*, Waldkirch 1987. MANTELL, DAVID MARK: *Familie und Aggression*, Frankfurt/Main 1972. RUNGE, IRENE (Hrsg.): *Onkel Max ist jüdisch. Neun Gespräche mit Deutschen, die Juden halfen*, Berlin 1991. SINGER, KURT: *Zivilcourage wagen. Wie man lernt, sich einzumischen*, München 1992.

immer zu einer unterschiedlichen Ausprägung von wahrgenommenen und/oder zugeschriebenen Aufgaben, d. i. Macht. Sobald diese in eine Über- und Unterordnung übergeht, sodass Macht nicht mehr in Frage gestellt wird, sich im wörtlichen Sinn nicht mehr im Zugleich und Gleich-zu-Gleich der Betroffenen verantworten muss, entsteht Herrschaft. Diese Ungleichheit ist bereits gewaltförmig, weil sie Möglichkeiten der Entwicklung im Miteinander ausschließt.

Es ist zu erwarten, dass herrschaftlich verfasste Formen menschlichen Zusammenlebens gewaltförmiger und gewalthaltiger, violentogener, sind als Gesellschaftsformen, in denen Gleichberechtigung herrscht, in denen der Verschiedenheit Genüge getan wird und in denen zugleich Gemeinsamkeiten gesucht, gefunden und gepflegt werden.

Nun findet sich im Neuen Testament beides. Lasserre bezieht sich auf die vielfachen Zeugnisse, die Jesus „den Herrn", griechisch „*kyrios*", nennen. Dieser Befund ist eindeutig und auf das gesamte Testament verteilt.

Zugleich wird durchgehend festgehalten, dass Jesus der Gekreuzigte ist, also alles andere als ein siegreicher und erfolgreicher Herrscher.

Die Evangelien überliefern die Absage an jegliches Herrschaftsdenken innerhalb der Jesusgemeinschaft:

> Ihr wißt, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele. Mk 10,42ff LUT parr Mt 10,26; vgl. Lk 14,11 bzw. Lk 18,14

Die öffentliche Anerkennung Jesu als „Herrn", seine Kyrios-Akklamation, stimmt nur dann mit dem Zeugnis von Jesus überein, wenn zugleich seine Erniedrigung im gewaltsamen Tod am Kreuz mit bekannt und bedacht wird.

Somit kehrt sich das Verhältnis von „oben" und „unten" um. Der, der an die Stelle gesetzt wird, „oben" zu sein – vgl. die Erzählungen der Himmelfahrt Jesu, Lk 24,50-53; Apg 1,1-11, vgl. 1 Petr 3,22 u. a. – ist als Gekreuzigter der, der – nach dem gleichen herrschaftlichen Verständnis – ganz unten ist.

Da diese Verurteilung Jesu von Christen nicht geleugnet, nicht vertuscht und nicht verharmlost wurde – vor allem zu diesem Zweck wurde wohl vom Autor des Markusevangeliums diese Gattung des Evangeliums geschaffen –, ist jeder Neigung, das Verständnis von Jesus, seines Lebens und seiner Botschaft in ein herrschaftlich bestimmtes Koordinatensystem einzutragen, zu widersprechen.

Stattdessen ist es wichtig, auf den Prozess hinzuweisen, dass die im Herrschaftsglauben vorausgesetzte Ordnung von „oben“ und „unten“ durcheinandergerät.

Gleiches erzählt das Johannesevangelium im Zusammenhang mit der Fußwaschung Jesu, Jh 13,1-11, die bei den Jüngern für gehöriges Durcheinander sorgt. Dieses Durcheinander ist beabsichtigt.

Nun können gerade die Rede vom „Dienst“ und vom „Dienen“ und das Amt eines „Dieners“ extrem herrschaftlich sein, wenn die Strukturen des Zusammenlebens nicht entsprechend verändert worden sind. So ist in der Antike „Diener“ als Titel eines königlichen Ratgebers bezeugt[230], wie im Deutschen der „Minister“ am Kabinettstisch der Bundeskanzlerin wörtlich verstanden ein „Diener“ ist. Der Wortgebrauch ist darum daraufhin zu überprüfen, welche soziale Wirklichkeit damit bezeichnet oder vielmehr verdeckt wird.

Sofern von Jesus Christus als dem „Herrn“ die Rede ist, ohne dass das herrschaftliche Gefüge von Über- und Unterordnung zugleich infrage gestellt wird, muss angenommen werden, dass diese Rede ihr Ziel, d. i. eine christusförmige Form des Zusammenlebens, verfehlt.

Die Form der Auseinandersetzung hat bei Lasserre die Gestalt einer Alternative – es gibt zwei Herrschaftsbereiche – den Staat und sein Militär auf der einen und Christus als Herrn der Welt auf der anderen Seite. Lasserre fordert, dass ein Christ nur einem Herrn dient. Darin stimmt er formal mit Mt 6,24 „Ihr könnt nicht zwei Herren dienen“ (LUT) überein.

Dort aber wird die Alternative zwischen „Gott und dem Mammon“ genannt, Mt 6,24 (LUT), bzw. am Ende des Abschnittes zwischen dem Trachten nach dem, was zum Leben und für die Selbsterhaltung notwendig ist, und der Weisung: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“, Mt 6,33 (LUT).

Gemäß dem Matthäusevangelium fordert Jesus gerade nicht, dass *er* als Herr der Bestimmende ist, also „dominiert“, sondern Gott und Gottes Reich. Demnach ist die Art, wie Lasserre von Jesus als dem Herrn spricht, verglichen mit der neutestamentlichen Überlieferung, mindestens ergänzungs- wenn nicht korrekturbedürftig.

Lasserre richtet wenig damit aus, wenn er fordert, dass Jesus als „der Herr“ bekannt wird. Er erläutert nicht, was es bedeutet, dass Jesus „der Herr“ genannt wird.

So bleibt die Beobachtung: Was mit großer Autorität auftritt, hat am Ende wenig Gewicht. So stellt sich die Frage: Warum sollte

---

[230] „Im Kontext des Königshofes können angesehene Beamte des Königs als עֲבָדִים *ʿăvādîm* des Königs bezeichnet werden; so gibt der Pharao anlässlich seines Geburtstages ein Festmahl für alle seine Diener (Gen 40,20). Eine ehrenhafte Stellung, die mit Gunst verbunden ist, haben die Diener Ziba und Mefi-Boschet (→ Merib-Baal) bei König David (2Sam 9,2-7). Diener sind verschiedentlich als Boten oder Gesandte des Königs tätig (2Sam 20,2; 1Kön 5,15).“ In: ROHDE Dienen.

man dann nicht gleich ohne diesen Autoritätsanspruch auftreten? Denn von Jesus selbst ist schon lange nichts mehr zu hören. Es bleibt nur die Gemeinde, die in ihrer Verkörperung von Jesus für ihn eintritt. Ohne die Gemeinde Jesu ist hier kein Weg.

Lasserre hat ein ganzes Kapitel der religiösen Dimension des Krieges gewidmet, „Der heidnische Charakter des Krieges", (Lasserre Christenheit 61ff). Er nennt eine Armee, „zweifellos eine totalitäre Macht, die absolute, unhinterfragbare Autorität für sich beansprucht." (Lasserre Christenheit 90)

Demgegenüber ist Jesus für Lasserre „auf Seine Art, ein totalitärer Herrscher, insofern als Er unser ganzes Leben regieren will." (Lasserre Christenheit 90) Und das, weil er „in den Himmel aufgefahren" ist „und sitzt zur Rechten des allmächtigen Gottes. Er regiert also." (Lasserre Christenheit 90)

Das sind Sätze, die von sich aus nur sehr wenig erklären, es sei denn, die bildhafte Logik dieser Ausdrücke sei einem ohne Weiteres zugänglich. Selbst dann ist jedoch fraglich, ob der Ausdruck „totalitärer Herrscher", wenn auch „auf Seine Art", was immer das heißen mag, zutrifft.

Den Ausdruck „Totalitarismus" auf altchristliche Zeugnisse anzuwenden ist ein Anachronismus. Absolute, ja totalitäre Herrschaft ist vom Begriff und der Sache her[231], der jüngsten Neuzeit vorbehalten. Eine solche Staatsform hat es bis dahin nicht gegeben. Selbst eine „absolute Monarchie" war nicht „absolut", sondern lag im Streit mit etlichen anderen Herrschafts- und Einflusszentren.[232]

So stellt sich christlicherseits eher die Frage: Ist die strukturelle Verfasstheit einer Armee mit ihrer eigenen Art Herrschaftsform mit der Gesellschaftsform einer christlichen Gemeinde vereinbar? Gerade wenn Christus als „Herrscher" verstanden wird, scheint es eine Überschneidung zu geben. Dies gewann geschichtliche Gestalt in den Kreuzzugspredigten, auf die das Volk mit dem Ruf: „Gott will es!"[233] antwortete. Diese Christologie ist anscheinend vom Konstantinismus geprägt.

---

[231] HWP Art. Totalitarismus, Band 10, 1296ff/43433ff.

[232] KOSCHORKE Staat.

[233] „Deus lo vult!" Motto der Menschenmenge zum Auftakt der Kreuzzüge nach einer Rede von Papst URBAN II. am 27. November 1095. Vgl. FLAHIFF, G. B.: *Deus Non Vult: A Critic of the Third Crusade*, Medieval Studies 9,1947, S. 162-188; dazu: SCHMUGGE, LUDWIG: *Radulfus Niger – De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane* (1787/88), Berlin, New York 1977, 2. Auflage 2012. ARNOLD ANGENENDT fasst zusammen: Es „konnte sogar aus dem Kreuzzugsaufruf ‚Gott will es' (Deus vult) ein ‚Gott will es nicht' (Deus non vult) werden. Radulfus Niger († um 1200), Pariser Student und Parteigänger des Erzbischofs Thomas Becket, schrieb 1187 einen Anti-Kreuzzugstraktat: Gott bedürfe nicht einer von Menschen ausgeführten Rache; wenn er eine solche wirklich wolle, könne er zwölf Legionen Engel schicken; wenn der Papst als Stellvertreter Gottes zur Sündentilgung die Pilgerfahrt nach Jerusalem empfehle – gemeint ist evident der Kreuzfahrer-Ablaß –, müßten gleichwohl Besonnenheit und Billigkeit gewahrt bleiben, daß nämlich Gott solches Bußwerk nur annehme, wenn zuvor die Sünden bereut und gebüßt seien; denn kein irgendwie geartetes Blutvergießen stelle eine Genugtuung dar. Solche

Lasserre bezeichnet eine Armee als ein „System der organisierten Gewalt“ (Lasserre Christenheit 93). Es „bringt uns in eine Situation, in der wir unsere Feinde nicht mehr lieben können.“ (Lasserre Christenheit 93) Die Feindesliebe wird somit zu einem sozialen Kriterium von Gemeinschaftsformen.
Er warnt davor, einer „manichäischen Dialektik“ – die er in dem System organisierter Gewalt findet – zu „verfallen“. „Christen … müssen alle Menschen lieben.“ (Lasserre Christenheit 93)

Vermutlich wird dem Manichäismus mit diesem Vorwurf Unrecht getan, denn Mani und seinen Jüngern kommt es ja gerade darauf an, sich von allem Unrecht und aller Gewalt freizuhalten.

Entscheidend ist jedoch, dass man sich der Zweiteilung der Menschheit in radikal Gute und radikal Böse, die in einem Kriege in der Regel wechselweise stattfindet, entzieht. Das ist – so Lasserre – Aufgabe der Christen.

f) *Legalismus*: Lasserre warnt vor dem „Legalismus (Gesetzlichkeit)“ (Lasserre Krieg 193/3306), beruft sich jedoch seinerseits auf die Schrift in einer Weise, die dem nahekommt:

> Gewiß ist das Gute das, „was Gott ist, tut und will“. Aber nun ist ja der Wille Gottes gerade in der Schrift offenbart worden! Und darum müssen wir das Kriterium für das, was gut ist, in der Bibel suchen. (Lasserre Krieg 193/3307)

Dass es sich mit dem Guten und dem, was Gott will, keineswegs so plan verhält, wie Lasserre es hier beschreibt, zeigen die Abgründe, die sich im Spätmittelalter zwischen den Franziskanern – mit dem Leitwort „Was Gott will, ist gut“ – und den Dominikanern – mit ihrem Leitwort: „Gott will, was gut ist“ – aufgetan und sie voneinander getrennt haben.[234]

Zum anderen hat sich der Willensbegriff seit der Neuzeit grundlegend verändert und hat wenig gemein mit seiner Verwendung zur Zeit des Neuen oder Alten Testamentes.

Dort wird „Wille“ nicht neutral verstanden – fähig zum Guten wie zum Bösen – sondern als Ausdruck des Guten, besser übersetzt mit „Huld“. Der Philosophiehistoriker Kurt Flasch geht noch weiter:

> Der Wille – dieses Wort bedeutete in der alten Welt nicht so sehr ‹Beschlusskraft›, als vielmehr ‹Liebe› – vollzieht über die Begrenztheit unseres Könnens und Wissens hinaus die unendliche Rückkehr zur Einheit.[235]

Kritik mußte die Kreuzfahrer-Mentalität im Kern treffen.“ In: ANGENENDT, ARNOLD: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster 2009/2012, S. 429. Zu Radulfus Niger vgl. ENGELKE Niger.

[234] HWP Art. Naturrecht Band 6,574/22080.

[235] FLASCH, KURT: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen.* München 2011, Kindle-Ausgabe Position 766.

Aussagen, wie sie Lasserre getroffen hat, sind nun Weichenstellungen. Die, die dieselben Voraussetzungen wie Lasserre haben, werden dort wohl keinen Bruch wahrnehmen. Rein argumentativ wird vorausgesetzt, was später nicht mehr eingeholt wird. Dies ist eines der Themen einer Friedenstheologie.

Nach meiner Auffassung ist es keineswegs die Schrift, die das Kriterium für das, was gut ist, zur Verfügung stellt, sondern Christus, wie er in den Evangelien bezeugt und in seiner Gemeinde bekannt wird und zwischen seinen Freundinnen und Freunden lebendig ist. Herauszufinden, inwieweit dies seinerseits begründbar ist, ohne in einen Zirkelschluss zu führen, wäre eine der Aufgaben der Friedenstheologie.

g) *Obrigkeit und Nächstenliebe*: Lasserre bettet die Frage nach der „Unterordnung unter die Obrigkeit" (Lasserre Krieg 122/3185) gemäß dem Kontext der Bibelstellen in der neutestamentlichen Briefliteratur, die sich mit diesem Thema befassen, in das „Kapitel ‚Nächstenliebe'" (Lasserre Krieg 122/3185) und nicht „Staat" ein. Das ist in mehrfacher Beziehung ein dankbarer Ansatz:

- Röm 13,1-7 ist verschiedentlich als nichtpaulinischer Text gewertet worden[236]; wenngleich vieles dafür sprechen mag, beantwortet es nicht die Frage, warum solch ein Einschub als paulinisch anerkannt werden konnte. Es erklärt ebenso wenig, warum gleiche thematische Zusammenhänge in anderen Stellen auftauchen.
- Die Teile, die von theologisch-dogmatischer Seite oft als Ermahnungen an die Gemeinde, Paränese, und im Vergleich mit den vorangehenden Kapiteln dieser Briefe als weniger wichtig eingestuft werden, werden aufgewertet. Nächstenliebe ist kein Thema zweiter Klasse, und wenn es als solches angesehen wird, qualifiziert es eine solche Theologie zu einer zweitklassigen.
- Die Fragen zum Verhältnis zur Obrigkeit werden an die jesuanische Verkündigung gebunden.
- Christliches Staatsdenken – bezogen auf das Neue Testament muss es eher heißen: Die Auseinandersetzung mit der Obrigkeit – geschieht im Rahmen der Nächstenliebe und dessen, was diese gegenüber der Obrigkeit bedeutet.
- Damit weist die Rahmung des Themas „Obrigkeit", wie sie im Römerbrief praktiziert wird, „Obrigkeit" als eine Größe aus, die Gott unterstellt und folglich nicht autonom ist. Durch die

---

[236] HORN Römerbrief. Nicht paulinisch demnach s. vor allem: VOLLMER, JOCHEN: *„Jedermann sei untertan der Obrigkeit!". Römer 13,1-7: Ein nichtchristlicher Einschub in den Römerbrief,* Forum Freies Christentum 36, Stuttgart 1997, 3-12. BERGMEIER, ROLAND: *Die Loyalitätsparänese Röm 13,1-7 im Rahmen von Römer 12 und 13.* In: ders.: *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament.,* Tübingen 2000,144ff. Paulinisch u. a.: KRUIJF, T. C. DE: *The Literary Unit of Rom 12,16-13,8a. A Network of Inclusions.* Bijdragen 48/3,1987, S. 319-326.

> Rahmung „Schöpfung“ (1 Petr 2,13; vgl. 1 Petr 1,20) wird hintergründig vermittelt: In der Menschwerdung Gottes, des Schöpfers, lebt er in Jesus die Liebe zum Nächsten und zum Feind. Was der Obrigkeit ihre Autorität verleiht, ist selbst in den Dienst gegangen (Fußwaschung Jh 13, Abendmahl „gab es ihnen“, Mk 14,22f ZUR). Dieser freiwillige Dienst verleiht Autorität. Dadurch wird Herrschaft im christlichen Sinne umdefiniert als Lebensbereich freiwilligen Dienstes füreinander und für andere, für wechselseitige und einseitige Dienste, um Leben in Fülle zu ermöglichen.

Lasserre verweist hierdurch auf das, was den Rahmen für das Verständnis der jeweiligen neutestamentlichen Texte setzt, besonders der Texte, in denen die Obrigkeit thematisiert wird. Es ist ein Unterschied, ob sie von der Hermeneutik der staatlichen Ordnung her gelesen werden oder von der Verkündigung der Liebe Gottes und der Botschaft Jesu von der neuen Welt Gottes.

Bevor wir auf die Friedensfrage zu sprechen kommen, gilt es zu klären: Geht es um die Friedensfrage im Rahmen des Staates oder im Rahmen des Evangeliums?

So sinnvoll es ist, davon zu sprechen, dass der Staat Gottes Dienerin (Röm 13,4) oder seine Schöpfung sei (1 Petr 2,13), so genügt es m. E. zur Begründung derselben Aussage vollkommen festzuhalten, dass ein Staat eine von Menschen gemachte geschichtlich gewordene Institution ist, die zum Guten wie zum Bösen wirken, entstehen und vergehen kann. Die Geschichtlichkeit des Staates ist in die Geschichtlichkeit menschlichen Wirkens überhaupt eingebettet. Menschen im Namen und Auftrag eines Staates das Leben zu nehmen und damit Endgültiges zu tun und Unwiederbringliches auszulöschen, offenbart Unmenschlichkeit, da man meint, der Staat wäre der Geschichtlichkeit und der ihr entsprechenden Gesetzlichkeiten enthoben. Zugegeben – dieser Verweis auf die Geschichtlichkeit hat die Menschwerdung Gottes, das Eingehen Gottes durch Jesus von Nazareth in die Geschichte der Menschheit, zur Voraussetzung.

h) *Notwehr – Nothilfe*: Lasserre macht nach biblischer Prüfung die „bestürzende Feststellung“ (Krieg 26/3024), dass die Legitimation der Notwehr „keine biblische Stütze hat“ (Krieg 26/3024, s. o.).

In diesem Ergebnis stimmt er mit Johanes Ude, „Du sollst nicht töten!“ überein:

> Denn wenn der Christ gemäß der Lehre und dem Beispiele Christi die Notwehr ablehnt, sie ablehnen muß und demgemäß nicht materiell wehrhaft sein darf, also niemals Gewalt mit Gewalt abwehrt, so fällt mit dieser Überzeugung und Einstellung auch die gesamte von den Vertretern des Christentums fort und fort mit ungeheurem Aufwand von Scharfsinn ausgeklügelte Kriegsideologie (Lehre vom

> Krieg), gemäß welcher im „gerechten Abwehrkrieg“ das Töten erlaubt sein soll; … (Ude *Du sollst nicht töten!*, Hägendorf 1948, Berlin 2004, S. 106/8155)

Ude fordert:

> Wenn also jemand für sich das Recht in Anspruch nimmt, einen Anderen zu töten, so muß er den schlagenden Beweis erbringen, daß Gott, der Herr alles Lebens, ihm dieses Recht gegeben hat. In diesem einzigen Fall allerdings würde das Gebot „Du sollst nicht töten“ eine Einschränkung erleiden. (Ude *Du sollst nicht töten!* 21/7945).

Nach Ude lässt sich ein Nachweis für die Legitimation der Notwehr nicht „aus dem Evangelium“ ableiten (Ude *Du sollst nicht töten!* 62/8071). Im Gegenteil, mit Bezug auf Mt 5,38-47 schreibt Ude:

> Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Christus das Notwehrrecht nicht anerkennt, daß also der wahre Jünger Christi, der Christ also, sich gegen den ungerechten Angreifer nicht wehren soll, nicht wehren darf. Es ist kein bloßer guter Rat, sondern ein Befehl, ein Gebot, das Christus hier gibt. (Ude *Du sollst nicht töten!* 63/8073).

Nach Ude ist das im Folgenden begründet:

> An dem großen Gebot der Liebe müssen sich die christlichen Ethiker und Moraltheologen immer wieder ausrichten, um die Richtigkeit der von ihnen aufgestellten Forderungen der natürlich-vernünftigen Sittenlehre zu erweisen. Denn, was mit dem großen Gebot der von Christus befohlenen Gottes- und Nächstenliebe in Widerspruch steht, kann niemals eine natürlich sittlich richtige Forderung sein. (Ude *Du sollst nicht töten!* 65/8078)

In dem Buch *Die Christenheit vor der Gewaltfrage* setzt sich Lasserre mit der Pflicht zu schützen auseinander, dabei geht es um die eigenen Angehörigen. Dies entspricht – ausgeweitet auf Nichtangehörige – der Diskussion, die um die Schutzverantwortung geführt worden ist[237].

> Muss man aber nicht doch die eigenen Angehörigen verteidigen und sie zuallererst lieben und sie dann eben auch, als Ausdruck dieser Liebe, schützen? Gewiß! Aber nicht mit

---

[237] Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion in: HOPPE, THOMAS; SCHLOTTER, PETER: *Responsibility to Protect: Internationaler Menschenrechtsschutz und die Grenzen der Staatensouveränität*. In: Friedensethik 2017, S. 689-702.

> allen Mitteln. Das ist der kritische Punkt. Zum Schutz seiner Angehörigen sind dem Christen nur Mittel erlaubt, die keine Aufkündigung der Gemeinschaft mit seinem Herrn und keine Lästerung Seines Namens bedeuten. (Lasserre Christenheit 93)
> Es bleibt uns also nur, alle gemeinsam nach Mitteln zu suchen, wie wir unsere Angehörigen verteidigen können, ohne auf Gewalt zurückgreifen zu müssen. (Lasserre Christenheit 94)

Mit dem letzten Satz verweist Lasserre auf Theorie und Praxis der sozialen Verteidigung.

i) *Menschheit*:
Nicht selten ist die Bildung eines eigenen Urteils durch den jeweiligen Rahmen bestimmt, etwa wenn man sich, wie Lasserre beklagt, die „theologisch verdächtige Perspektive angewöhnt" (Lasserre Krieg 31/3032) hat, „es so anzusehen, daß die Volksgemeinschaft vor der des Leibes Christi, dass der Staat vor der Kirche den Vortritt hat." (Lasserre Krieg 31/3032)

> Obgleich wir den positiven Wert der natürlichen Gemeinschaften, z.B. des Vaterlandes, anerkennen, sind wir doch von der Schrift her genötigt, in der ökumenischen Gemeinschaft des Leibes Christi diejenige Gemeinschaft zu sehen, deren Forderungen allen anderen vorangehen. Wir glauben nicht, Jesus Christus die Ehre geben zu können, indem wir dem Staate gehorchen, wenn er uns befiehlt, den Leib Christi zu zerteilen und zu verleugnen.
> (Lasserre Krieg 280/3450)

Die Aufgabe des Staates, Menschen zu schützen, ist nicht auf die Bürger des eigenen Staates beschränkt:

> Der Staat ist im Dienst nicht gewisser Menschen, sondern des Menschen, zu seinem Guten, indem er insbesondere sein Leben schützt. Nun glaubt sich aber die Armee der Verpflichtung entbunden, die Bürger auf der Feindseite zu schützen, und zwar unter dem Vorwand, sie hätten eine kriminelle Handlung begangen: sie seien gewaltsam in das nationale Territorium eingedrungen. Natürlich muß sich der Staat einer illegalen Invasion widersetzen, aber er darf dabei nicht aufhören, die Eindringlinge als das anzusehen, was sie sind, nämlich Menschen! (Lasserre Krieg 256/3410)

Krieg vollzieht den Bruch mit der Menschheit:

> Wir weisen hier darauf hin, daß jede Theorie, die die Armee rechtfertigen will, notwendigerweise den Gedanken einschließt, der Staat sei vom Augenblick der Feindseligkeiten

> an nicht mehr für die Staatsangehörigen der Feindnation verantwortlich. Das ist der schwache Punkt und die unausstehliche Eigenart der militärischen Theorie und macht sie für das christliche Denken unannehmbar. (Lasserre Krieg 256/3409f)

Lasserre zitiert Pascal (Lasserre Krieg 306/3505):

> Warum tötet Ihr mich, da Ihr mir doch überlegen seid? Ich habe keine Waffen. – Was denn, wohnt Ihr nicht jenseits des Wassers? Mein Freund, wenn Ihr auf dieser Seite wohntet, so wäre ich ein Mörder, und es wäre ungerecht, Euch auf diese Art zu töten. Aber da Ihr ja auf der anderen Seite wohnt, bin ich ein tapferer Mann, und es ist gerecht.[238]

Lasserre zieht den Schluss:

> Wenn der Staat sich das Recht anmaßt, die Ausländer zu massakrieren, verrät er seine Berufung. Dann hat sich die Staatsräson über Gott erhoben. (Lasserre Krieg 256/3410)

Menschheits-Bruch ist das Verbrechen, das jeder Krieg begeht. Damit ist der Krieg nicht nur darum zu ächten, weil er den Leib Christi – die Christenheit – zerreißt, wenn er unter Christen geführt wird. Die Menschheit ist insgesamt eins. Wer Krieg führt, bricht mit der Menschheit.

j) *KARL BARTH*[239]: Lasserre stellt sich der Auseinandersetzung mit Karl Barths Friedensethik. Karl Barth, Kirchliche Dorgmatik III,4, S. 536, so Lasserre, wirft dem „‚ethischen Absolutismus der radikalen Pazifisten'", vor, „wegen ihres ‚prinzipiellen Antimilitarismus' keine ‚freien Menschen' zu sein." (Lasserre Krieg 83/3118)

> Wenn man aber, um frei zu sein, sich weigern muß zu sagen: Es gibt dies und jenes, was ich niemals tun werde –, dann sagen wir rund heraus: Wir verzichten gern auf eine solche „Freiheit". Wir haben eine kümmerliche Vorstellung von der „Freiheit" des Christen, der es ablehnen muß zu sagen: Ich werde niemals eine Frau überfallen und vergewaltigen. (Lasserre Krieg 83/3118f)

Hier wird einer der methodischen Schritte Lasserres deutlich: Er prüft die Kohärenz der Argumentation daraufhin, wie sie sich auswirkt, wenn sie in gleicher Weise auf andere Weisungen der

---

[238] *Pascal im Kontext* – Komplettausgabe. Kasten Worm, Berlin 2006, Kap.-Nr. 4/1932 = 51/[Lafuma-Nr.]154/[Brundschwicg-Nr.] 293.

[239] Zur Vertiefung in diese Thematik sei empfohlen: HOFHEINZ, MARCO: *„Er ist unser Friede". Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder*. Göttingen 2014.

Zehn Gebote angewandt wird.

> Und wenn man uns vorwirft, daß wir zu oft die Parallele zwischen Töten und Ehebruch ziehen, so antworten wir, daß wir doch nur den Dekalog ernst nehmen und es durchaus für eine gesunde Methode halten, am 7. (6.) Gebot die Stichhaltigkeit der Auslegungen zu prüfen, die man dem 6. (5.) gibt. (Lasserre Krieg 20/3013f)

Dieses Vorgehen verdeutlicht noch eine andere Stelle:

> Es ist äußerst verwirrend, daß seit Jahrhunderten (seit Konstantin!) die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit in Theologie und Katechetik den Geboten (außer dem 6. [5.] [sic mE]) eine erweiternde, dem 6. (5.) Gebot aber eine einschränkende Auslegung gibt. Die christliche Überlieferung sieht einmütig im 7. Gebot die Verurteilung jedes Geschlechtsverkehrs außerhalb der Ehe, im 8. Gebot die Verurteilung jedes Raubes, auch des indirekten, im 9. Gebot die Verurteilung jeder Täuschung vor Gericht; bei diesen Geboten macht sie niemals Vorbehalte; nur zum 6. (5.) sagt sie ausdrücklich, es gebe gleichwohl Fälle, in denen es Christenpflicht ist, zu töten; es gebe Fälle, in denen der Christ Handlungen begehen müsse, deren seltsame Ähnlichkeit mit einem Meuchelmord nicht zu bestreiten ist … (Lasserre Krieg 217/3345)

In der Auseinandersetzung mit Barths Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Kirche für die Welt, 7. Heft). Stuttgart 1946, fragt Lasserre:

> Wo ist nach K. Barth eigentlich das analoge Modell des Staates? Bei seiner Darlegung der Grundsätze spricht er von „dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes" (S. 29). Aber das Reich Gottes ist eine schwer zu definierende Größe! „Wie sollen wir das Reich Gottes abbilden oder unter welchem Gleichnis sollen wir es darstellen?" (Mark. 4,30) (Lasserre Krieg 189/3300f)

Lasserre deutet auf einen Argumentationsbruch hin:

> Und urplötzlich führt K. Barth im § 26 einen anderen Begriff für den Vergleich mit dem Staat ein: Hier ist nun nicht mehr die Gnade Gottes, das Wort von der Rechtfertigung normgebend, sondern der Zorn Gottes und sein Gericht! … In Ermangelung einer wirklich schriftgemäßen Rechtfertigung des Krieges wendet K. Barth also kühn sein Analogieprinzip auf den Krieg an" (Lasserre Krieg 190/ 3301f, Auslassungen mE)

Lasserre treibt das Analogieprinzip ins Absurde:

> Man muß sich fragen, warum er nicht auch für Verbrennungsöfen, Phosphorstäbchen und Atombomben ist, da ja diese Maßnahmen, bestimmt zum Schutz des Staates, eine geradezu frappierende Analogie zum Feuer der Hölle von Matth. 5,22 und zum Feuersee von Offb. 20,14 besitzen! (Lasserre Krieg 191/3302)

Benennt dann aber als entscheidende Frage:

> Sobald man glaubt, der Staat habe das Recht, das Gericht Gottes nachzuäffen, wird man ihm alles erlaubt sein lassen: Folterungen, Blutbäder u. a.m. – und warum auch nicht? K. Barth stellt weder die Frage nach den Mitteln, die anzuwenden sind, um „die rechtmäßige ›Obrigkeit‹ wiederherzustellen", noch fragt er nach der Grenze für das Recht des Staates über die menschliche Person. (Lasserre Krieg 191/3302f)
> Wir brauchen vielmehr ein Kriterium, nicht aber Rechtfertigungen, so verführerisch sie auch sein mögen.
> (Lasserre Krieg 192/3304)

k) *Jesusbild*: Lasserre zeichnet ein recht einseitiges Jesusbild:

> Jesus war … zutiefst ein Mann, der wirklich ein Mann ist. Er lebte heldenhaften Sanftmut und die Gewaltlosigkeit, wozu er seine Jünger in der Bergpredigt und während seines ganzen Lebens auf der Erde aufgefordert hat. (Lasserre Christenheit 39, Auslassungen mE)

Die Fülle der zur Stützung dieser Ansicht angegebenen neutestamentlicher Textstellen täuscht darüber hinweg, dass es möglich ist, eine völlig andere Charakterskizze Jesu zu entwerfen: Er ist missgünstig („Es ist nicht recht, daß man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hunde", Mt 15,26 LUT), fremdenfeindlich (Jesus „antwortete" einer Frau aus der „Gegend von Tyrus und Sidon" „kein Wort", Mt 15,21.23 LUT), seiner Mutter gegenüber unwirsch („Weib, was habe ich mit dir zuschaffen?" Jh 2,4 L45), lehnt seine gesellschaftliche Verantwortung ihr gegenüber als ältester Sohn ab („Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?" Mt 12,48 LUT), verflucht Einzelne („Wer aber einen dieser Kleinen, die an mich glauben, zum Abfall verführt, für den wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er ersäuft würde im Meer, wo es am tiefsten ist." Mt 18,6 LUT) und ganze Städte (Kapernaum: „Du wirst bis in die Hölle hinuntergestoßen werden", Lk 10,15 LUT; Chorazin und Bethsaida: „Es wird Sodom erträglicher ergehen an jenem Tage als dieser Stadt."

Lk 10,12 LUT) und sät Zwiespalt („Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Mt, 12,30 LUT).

D. h.: Auch ein völlig entgegengesetztes Jesusbild lässt sich zeichnen – vgl. Hermann Schmitz[240]. Der Bezug zu Jesus, seinem Werk und Wirken ist damit völlig beliebig, wenn man nicht begründet, warum man sich auf diese und nicht auf andere Stellen bezieht. Das Ausblenden aller der eigenen Ansicht widersprechenden Stellen erhöht die Glaubwürdigkeit durchaus nicht.

M. E. könnte Lasserre vollständig auf seine idealisierte Sicht Jesu verzichten und es bei folgendem Hinweis belassen:

> Das wenige, was die Leute von Jesus wussten, dass Er nämlich gekreuzigt worden war, ohne jemals irgendetwas Böses getan zu haben, genügte als Erklärung, dass Seine Jünger sich weigerten, Blut zu vergießen.
> (Lasserre Christenheit 49)

Der grausame Kreuzestod eines Unschuldigen wurde zu mehr als zu einem Zeichen für individuelle Frömmigkeit. Indem eine menschliche Gemeinschaft entstanden ist, die sich – jeder und jede für sich und alle gemeinsam – auf eben dieses Ereignis bezieht, findet die Umwandlung des Axioms der Selbsterhaltung auf Kosten anderer in das Christus-Axiom der lebenserhaltenden Hingabe für das Leben anderer statt. Theologie speist Ethik.

l) *Hermeneutik*: Lasserre stellt biblische Geschichten so dar, als erzählten sie von realen Ereignissen. Bei ihm erfahren die Engel, was geschehen ist (Lasserre Christenheit 23), stehe ich mit den Jüngern unterm Kreuz, höre dort die letzten Worte Jesu (Lasserre Christenheit 27) und erfahre, was Pilatus „zweifellos" will, (Lasserre Christenheit 31) etc.

Diese fehlende Distanz zu dem, was im Neuen Testament erzählt wird, mag auf der einen Seite biblische Erzählungen für manche lebendig werden lassen, lässt aber die ratlos zurück, die darin keine Berichte hören und die über die zweite Hand, also die Hand derer, die das geschrieben haben, nicht hinwegsehen können – wenn es denn nicht überhaupt die erste Hand ist.

Das macht die Ausführungen Lasserres äußerst angreifbar, weil ihre biblische Grundlage von einem Schriftverständnis versperrt wird, das dem wortwörtlichen, biblizistischem Verständnis sehr nahe kommt. Vorausgesetzt ist dabei immer ein schon bestehendes Schriftverständnis, das sich in dem jeweiligen Abschnitt

---

[240] „Hinter der zahmen Moral, der Liebe zum Nächsten und zum Widersacher, steht beim synoptischen Jesus ein maßloser Machtanspruch und hasserfüllter Vernichtungswille. Den Kapitalisten, der in dem Gleichnis L 19,11-27 Gott bedeutet, lässt er ausrufen: ‚Die Widersacher, die nicht wollen, dass ich über sie herrsche, führt hierher und schlachtet sie vor meinen Augen.' (L 19,27) So hätte der Assyrerkönig sprechen können." In: SCHMITZ, HERMANN: *Adolf Hitler in der Geschichte*. Bonn, 1999, S. 116.

zu bestätigen hat. Das kann dennoch zu erhellenden Aufschlüssen biblischer Geschichten führen. Diese treten aber in ihrem Eigenrecht und in ihrer Eigenwirklichkeit zurück, sie dienen nur als Mittel zum Zweck. Es ist die Frage, ob eine Hermeneutik, die die Legitimationsfigur „Der Zweck heiligt die Mittel“ billigt oder anwendet, einer christlichen Friedenstheologie nützlich ist.

Mir schwebt eine dialogische, wenn nicht trialogische Hermeneutik vor im Austausch über die jeweils gelesene Bibelstelle mit mindestens zwei Mitchristen, in deren Mitte Jesus gegenwärtig sein kann. Der biblische Text ist ebenso wie jeder andere Text ein Zeugnis geistiger Tätigkeit, in der sich Zeit, Umstände und Persönlichkeiten der jeweiligen Zeit kristallisieren. Jeder der Texte enthält eine Botschaft. Keine Botschaft ist aus sich heraus und von sich aus bereits gültig. Die Berechtigung eines Gültigkeitsanspruchs hängt davon ab, ob sie einer Prüfung standhält, und sie kann gleichzeitig mit dieser Prüfung bezeugt werden.

m) *Christen und Juden*: Christen glauben – nach Lasserre –, dass Jesus als Messias „Seine Sendung zu zwei Zeitpunkten vollenden wird: die Erlösung durch Seine Menschwerdung und die Errichtung des Reichs bei Seiner Wiederkunft“ (Lasserre Christenheit 29). Im zweiten Zeitpunkt sieht er Christen mit Juden vereint, im ersten getrennt.

Beides ist fraglich: Warum soll der von Juden erwartete Messias der wiederkommende Christus sein? Warum soll der wiederkommende Christus von Juden als ihr Messias erkannt werden? Niemand kann es wissen. Es zu hoffen ist niemandem verwehrt. Daraus auf Gemeinsamkeit zu schließen, ohne darüber mit Juden eine diesbezügliche Vereinbarung getroffen zu haben, erscheint mir etwas voreilig. Möglicherweise wird es jede Zeit anders sehen.

Aber auch der erste Zeitpunkt ist fraglich: Denn um welche Messiaserfüllung geht es im Einzelnen? Christliche Theologie hat sich inzwischen von vielen Teilen einer hochkirchlichen Messias-Christus-Theologie verabschiedet, die unweigerlich Christen von Juden trennte – und die vielleicht gerade zu diesem Zweck entwickelt worden ist. Damit sind die Teile gemeint, die mit den Überschriften ‚Vergöttlichung Jesu‘, ‚stellvertretendes Sündenleiden‘ und ‚Sühnesterben‘ bezeichnet werden.

Je mehr hier ein differenziertes historisches und kritisches Verständnis einzieht, umso eher mag es möglich sein, gemeinsam mit Juden in Jesus von Nazareth den Juden zu erkennen, der nicht nur den Anstoß zur Entstehung des Christentums, sondern vermutlich ebenso Anstöße zu Veränderungen innerhalb des Judentums gegeben hat – z. B. zur Trennung von jüdischen Richtungen, mit denen Jesus uneins war, wie die der Sadduzäer, oder der Distanzierung von apokalyptisch-eschatologisch-militanten Haltungen.

Die Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum könnten vermutlich umso weiter über das bekannte Maß hinausgetrieben werden, je intensiver der Austausch miteinander stattfindet. Dass dieses jahrhundertelang unterlassen wurde, und wenn, dann oft von christlicher Seite aus zwangsbewehrt stattfand, ist kein gutes Zeichen für die lebendige Verkörperung des Friedens Christi[241], sondern gehört mit in die Geschichte des Konstantinismus.

n) *Dualismus*: Lasserre meint, festgestellt zu haben:

> Die Christen möchten weiterhin gern gleichzeitig den Sanftmut Jesu bewundern und die Macht der Gewalttätigen. (Lasserre Christenheit 34)

Vorausgesetzt, diese Beobachtung stimmt, wie ist dann friedenstheologisch das Verhältnis beider Positionen zueinander zu bestimmen?

Lasserre sieht es dualistisch und für ihn gibt es nur ein Entweder-oder: „Aber kann man wirklich auf beiden Füßen hinken?" (Lasserre Christenheit 34)

Dualismen bergen in sich die Gefahr, gewaltlatent zu wirken. Zwischenbestimmungen werden entweder fallengelassen und übersehen oder verleugnet oder sie werden mehr oder weniger zwanghaft einer der Seiten zugeordnet.

Somit stellt sich die Frage, ob eine andere Verhältnisbestimmung möglich ist.

Eine a-duale Verhältnisbestimmung könnte die Sanftmutbewunderung als Teil der Machtbewunderung ansehen – so wie es wohl in der Theorie des gerechten Krieges stattfindet. Wenn das eine, die Sanftmut, nicht mehr hilft, dann das andere, die Gewalt. Sanftmut ist auf diese Weise eine besondere Form der Machtausübung. Das ist eine Möglichkeit, die nicht von der Hand zu weisen ist, und wird in der Gütekraftforschung nachgewiesen[242].

Diese Verhältnisbestimmung kann aber nicht erklären, warum es zu Sanftmut kommt und woher sie kommt und woraus sie sich speisen soll, vorausgesetzt, es geht um mehr als die befristete und bedingte Nichtanwendung von Gewalt. Die Sanftmutverehrung ist und bleibt in dieser Verhältnisbestimmung fremd.

Eine *a-duale* Verhältnisbestimmung kann umgekehrt die Machtbewunderung als ein Element der Sanftmutbewunderung verstehen, denn diese vermag die Machtbewunderung zu erklären. Was hier mit „Sanftmut" bezeichnet wird, geht auf die Übersetzung Luthers des Verses Mt 5,5 aus der Bergpredigt zurück: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besit-

---

[241] Vgl. Goss-Mayr Mensch 48f/950,s. o.
[242] Vgl. Gütekraft. ARNOLD Gütekraft.

zen.“ (LUT) Wörtlich aber heißt es „Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden die Erde erben.“[243] Die Machtbewunderung erscheint dann als die Folge des Misstrauens gegen Sanftmut und den Willen, sich auf andere Weise das Erdreich anzueignen, es „kriegen“ zu wollen. Aus dem Abstehen vom Machtglauben folgt noch lange keine Sanftmut oder Gewaltlosigkeit. Aus dem Abstehen von Sanftmut oder Gewaltlosigkeit folgt Machtbewunderung.

o) *Grenzen der Verantwortungsethik*: Wenn verantwortungsethisch das Töten von Menschen ins Kalkül gezogen oder gar befürwortet wird, dann deckt folgendes Argument von Lasserre darin einen inneren Widerspruch auf:

> Im Grunde ist die Tötung eines Menschen immer mehr oder weniger der Ausdruck einer Niederlage, eine Feigheit. Wenn Eltern ihr freches, unsauberes oder zu lautes Kind töten, wenn ein Lehrer einen Schüler tötet, weil er zu faul ist, wenn ein Arzt einen Patienten tötet, weil er keinen Weg zu seiner Heilung mehr findet, dann gibt es einen Aufschrei des Entsetzens – und das zu Recht. Mit der Tötung haben sich diese Personen aus ihrer Verantwortung gestohlen. (Lasserre Christenheit 37)

Jeder Tötungsakt setzt eine Beziehung voraus. D. h., jede Beziehung kann anders gestaltet werden, als es im Tötungsakt geschieht. Da es sich im Krieg nicht um unbewusstes und unwillentliches Töten – Totschlag – handelt, ist die Frage nach der Gestaltung der Beziehung unausweichlich. Eine Verantwortungsethik, die das Töten von Menschen befürwortet, liefert die Rechtfertigung dafür, dass sich Menschen aus der Verantwortung stehlen, dass sie verantwortungslos handeln.

p) *Hingabe*: Das Lebenserhaltungsprinzip, d. i. das Prinzip, das eigene Leben auf Kosten anderer zu erhalten, wird durch die Botschaft und das Leben Jesu von Nazareth verändert (s. o.). Die christliche Lebenserhaltung – „‚Mein Tod wird dir zum Leben‘“ (Lasserre Christenheit 38) ist mit dem kategorischen Imperativ Kants nicht zu fassen und dennoch lebenswichtig. Dieses Christus-Axiom ergibt sich aus Verkündigung und Leben Jesu und zeigt zugleich etwas auf, das sich auch an anderen Orten aufzeigen lässt: Dass ohne Hingabe nur sehr wenig gelingt; mit nur ein wenig Hingabe hingegen bereits sehr vieles entstehen kann (Gleichnis vom Senfkorn).

Das Christus-Axiom beansprucht Gültigkeit für den menschlichen Nahbereich genauso wie für das politische Miteinander: Der eigene Verzicht auf maximalen militärischen Schutz ermöglicht selbst dem Feind eine andere Politik.

---

[243] Eigene Übersetzung.

Damit wird nicht der Selbstmord gefordert – wie gerne an dieser Stelle eingewandt wird –, sondern es wird eine christliche Alternative in einem eskalierten Streit geboten, eine Möglichkeit, wie Menschen wieder zur Vernunft und zur Liebe finden. Besser ist es auf jeden Fall, etwas zu tun, das verhindert, dass ein Konflikt derartig eskaliert.

Aber dieses setzt bereits Hingabe voraus, denn es verlangt, dass man sich um Dinge kümmert, die einen selbst – zunächst – nicht unmittelbar berühren. Das geschieht aus der Einsicht, dass die Wohlfahrt des Einzelnen mit der der Mitmenschen verbunden ist[244].

q) *Staatsidealisierung*: Nach Rousseau ist der Mensch von Natur aus gut, nur die Gesellschaft verdirbt ihn. Bellizisten gemäß, so Lasserre, „sei der einzelne Mensch in seiner Natur von Grund auf schlecht, und der Staat seinerseits von Natur aus gut. Er sei dazu da, ihn vor seinen bösen Trieben und Lastern zu schützen." (Lasserre Christenheit 76f)
Dem hält Lasserre entgegen:

> In beiden Fällen handelt es sich um dieselbe unbiblische Idealisierung, die die grundlegende Verderbtheit der gesamten menschlichen Natur verneint. … Sie vergessen dabei aber, dass derjenige, der den Knüppel [um die Bösen einschüchtern, Erg. mE] schwingt, mindestens genauso böse ist wie sie selbst und wahrscheinlich sogar noch böser, denn er hat sich ja selbst des Knüppels bemächtigt! (Lasserre Christenheit 77)

Die bellizistische Formel lässt sich auf die grundlegende Teilung des Menschengeschlechts in Gute und Böse zurückführen. Die Guten sind dann dazu berufen, – vielmehr nach ihrer eigenen Anschauung, wie sie Achille Mbembe in seiner *Kritik der Schwarzen Vernunft*, Berlin 2014, eindrücklich geschildert hat – leider Gottes zu der zivilisatorischen Pflicht verdammt (vgl. *The White Man's Burden*, Kipling, 1899), die Bösen mit Gewalt in Schach zu halten. Greifen Gute zur Gewalt, ist es gute Gewalt. Greifen Böse zur Gewalt, ist es böse Gewalt. Darum können Gute bedingungslos und hemmungslos zur Gewalt greifen, denn es ist immer gute Gewalt. Es ist ein anthropologischer Primitivismus, der das Freund-Feind-

---

[244] Vgl.FOERSTER Weltpolitik. Er unterscheidet die „egozentrische und eine soziale Methode der Selbstbehauptung": „Selbsterhaltung bedarf eines durchdringenden Blickes für die Realitäten der uns umgebenden Welt – dieses Sichversenken in das, was außer uns ist, kann nur durch Liebe, nicht durch den Geist der Selbstsucht geschehen. Selbsterhaltung bedarf der *Sympathie der anderen für unsere Erhaltung* – diese Sympathie kann nur durch Weitherzigkeit nicht durch Engherzigkeit geweckt werden." … „Das auf Selbstsucht gestellte Leben führt zur Selbstzerstörung." In: FOERSTER, FRIEDRICH WILHELM: *Weltpolitik und Weltgewissen*, München, 1919, S. 37. Hervorhebungen i. O. Foerster bezieht sich hierbei auf BERTRAND RUSSEL, *Principles of Social Reconstruction.* London 1916.

Schema geradezu notwendigerweise fordert – bzw. nötigenfalls herbeibombt –, um die eigene Seite als die gute erscheinen zu lassen. Die Zerteilung der Menschheit ist folglich eines der grundlegenden Verbrechen und geht der Legitimierung von Kriegen voraus.

Lasserre setzt sich – in dem, in der deutschen Ausgabe nicht mit veröffentlichten Teil, aber in der auf der Web-Seite des Versöhnungsbundes zugänglich gemachten Arbeitsübersetzung (Abkürzung „M" für Manuskript)[245] – mit einem Argument von PAUL RICOEUR, *Etat et violence*, 1955, auseinander. Darin behauptet Ricoeur, dass es Situationen gebe, in denen Mord notwendig sei. Ricoeur spricht von einer „Ethik der Verzweiflung":

> Der Soldat verrät um des Überlebens des Staates willen das Liebesgebot, der Kriegsdienstverweigerer seinen Staat, um Zeugnis für Jesus Christus abzulegen."
> (Lasserre Christenheit M 72, Chrétiens 124)

Lasserre verweist darauf, dass Ricoeur einen begrenzten Begriff davon hat, wie ein Staat verteidigt werden kann. Er „hält es für ausgemacht, dass die Existenz eines Staates oder Volkes einzig mit militärischen Mitteln geschützt werden kann. Das muss aber doch … erst einmal bewiesen werden." (Lasserre Christenheit M 77; Chrétiens 130, Auslassungen mE)

Ricoeurs Dilemma hält Lasserre entgegen:

> Wird mit einer solchen Redeweise nicht stillschweigend ausgedrückt, der Staat sei zu einem ebenso bedeutenden Herrn wie Christus geworden? Der konstantinische Christ ist doch deshalb hin und her gerissen, weil er den Staat und Christus auf eine Stufe stellt. (Lasserre Christenheit M 77; Chrétiens 131)

r) *Methode*: Lasserre warnt eindringlich davor, die Menschheit in Gute und Böse zu zerteilen. Auf den Seiten, die dieses besonders hervorheben, Christenheit 92f, zähle ich 15 Ausdrücke des Müssens und Sollens.

Lasserre geht es um eine Ethik, also um eine Lehre des Sollens und Handelns. Einer christlichen Ethik geziemt es m. E. eher, dass dort statt vom Sollen und Müssen vom Können und Dürfen die Rede ist, „dürfen" nicht im Sinne von gewähren – das würde herrschaftliche Grade voraussetzen – sondern im Sinne von Befreiung und Ermöglichung, aus der fremd- wie selbstverschuldeten Unmündigkeit und Abhängigkeit herauszutreten. Dieses Können und Dürfen fußt in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Sie wirkt Fakten, wo sie gelebt wird, und diese müssen – wie alle Fakten – zur

---

[245] https://www.versoehnungsbund.de/jean-lasserre – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

Kenntnis genommen werden, wenn man sich in der Wahrnehmung der Welt nicht täuschen oder in die Irre gehen will.

Einer Ethik geht es um das, was zur Gewohnheit wird, zum Ethos wird, was ‚sich gehört' und was nicht, „denn so tut man nicht in Israel", 2 Sam 13,12 (LUT). Der Inhalt ist veränderbar und darum formbar.[246]

Zur christlichen Ethik als der Wissenschaft, die über Formbarkeit und Veränderbarkeit, Gesetze, Widersprüche und Lösungsansätze dessen, was zum Ethos gehört, nachdenkt, wie es von der Botschaft und dem Leben und Wirken Jesu von Nazareth her geprägt ist, gehört Jesu Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes. Hier geht es um die Befreiung zu einem selbstverantworteten Glauben, der Gott frei seinen „Vater" nennt, um eine Befreiung von Schulden und Schuld, um erneuerte Gemeinschaft trotz Krankheit und Versagen und nicht zuletzt um Liebe zu den Feinden, u. a. zu denen, die sich mitten in Palästina-Israel einrichteten, römischen Soldaten. Theologie geht der Ethik voraus. Oder umgekehrt formuliert: Eine Ethik setzt aus sich heraus keine christliche Theologie frei, aber ohne Theologie steht sie in Gefahr, das, was an ihr christlich ist, zu verlieren.

Fazit: Lasserres Ziel ist zu bewirken, dass die Christenheit zu der Haltung der Gewaltfreiheit zurückfindet, wie er sie in Jesus verwirklicht sieht und wie sie nach seiner Einschätzung die Christenheit vor der konstantinischen Wende gelebt hat. Er setzt sich mit den Argumentationsfiguren auseinander, die die tötende Gewalt als eine für Christen mögliche, wenn nicht gebotene Handlungsweise rechtfertigen, und führt sie in einen Selbstwiderspruch oder widerlegt sie mit gründlicher Untersuchung der diesbezüglichen Texte. Er bettet das Thema „Obrigkeit" in das Thema Nächstenliebe ein, so wie es in Röm 12-13 am deutlichsten zu Tage tritt. Lasserre lehnt nicht jegliche Gewalt ab – u. a. nicht die Polizeigewalt –, sondern die tötende Gewalt und er sieht darin den entscheidenden qualitativen Unterschied. Tötende Gewalt ist praktizierter Dualismus, leugnet die Hoffnung auf den kommenden Herrn und, wer sie ausübt, setzt sich selbst an Gottes Stelle. Die Pflicht zum Schutz bedrohter Menschen hebt die Pflicht zur Nächsten- und Feindesliebe nicht auf. Von daher gilt es, Methoden und Verhaltensweisen zu entwickeln, die diesen so gerecht werden, dass Menschen geschützt, aber Gegner nicht getötet werden. Krieg ist Bruch mit der Menschheit und darum ein Verbrechen.

Lasserre sieht den Christen im Dialog mit Christus, „denn der Gekreuzigte ist gegenwärtig" (Lasserre Christenheit 88). Worin und wie diese Gegenwart gegeben ist, führt Lasserre leider nicht aus. In diesem Abschnitt fehlt jeglicher Bezug zur Gemeinde, ohne

---

[246] Vgl. HELD Phänomenologie.

die Christus nicht gegenwärtig ist. Er scheint von der vertieften Bibellektüre auszugehen, wenn er schreibt:

> Jenes Zwiegespräch, aus dem sich unser Leben im Glauben ableitet, ist in Wirklichkeit ein Dreiergespräch zwischen Christus, Seinem niedergeschriebenen Wort und mir. Sein Wort, erhellt durch den Heiligen Geist, wird mich vor jedem Irrtum bewahren. Kann ein Christ behaupten, Christus habe ihm zu töten befohlen? Auf welche neutestamentlichen Texte könnte er eine solche Behauptung denn stützen? Gibt es da überhaupt einen einzigen?
> (Lasserre Christenheit 89)

Die Irrtumslosigkeit ist m. E. kein notwendiger Teil christlicher Verkündigung und durch Irrtümer in Lasserres Texten leicht widerlegbar, z. B. wenn er als biblische Belegstelle für das, was Jesus getan habe, alttestamentliche Stellen heranzieht, Jes 1,10-15 für Jesu Feindesliebe (Lasserre Christenheit 88).

Lasserre legt es darauf an, aufgrund der von ihm vorangestellten Thesen den Kriegsglauben in einen Widerspruch zu sich selbst zu führen. Dies ist ein konfrontativer Ansatz, der seine Berechtigung hat. Er führt das Gegenüber jedoch mit großer Zuverlässigkeit in eine Verteidigungshaltung und schließt ihn damit vermutlich nicht für Neues, für das Unerwartete und Befreiende auf. M. E. ist diese Vermischung von Thesen und Fragen, die eher an Beichtfragen erinnern, unglücklich, es sei denn, Lasserre würde von Anfang an deutlich machen, dass sie ausschließlich der Erforschung der Glaubenshaltung der Adressaten dienen sollen.[247]

Die Menschheit, der Ich-Du-Bezug des Menschen und die Gemeinde werden von Lasserre als selbstverständlich vorausgesetzt. Die christliche Gemeinde jedoch wird als argumentative Grundlage oder zum Aufschluss von friedenstheologischen Zusammenhängen nicht berücksichtigt.

Für Lasserre ist die Christos-Kyrios-Theologie entscheidend. Sie trägt argumentativ weite Teile seiner Friedenstheologie. Sie wird von ihm selbst aber nicht begründet und nicht von herrschaftlichen Strukturen der Über- und Unterordnung abgegrenzt. Sie ist darum für eine Friedenstheologie, die auf die Übereinstimmung von Mitteln und Inhalten Wert legt, zu unterkomplex.

Für die Christus-Kyrios-Theologie führt jedoch kein Weg an der christlichen Gemeinde vorbei, dem Ort, an dem sich Menschen zum auferstandenen Herrn Jesus Christus bekennen.

---

[247] Vermutlich sind Texte mit diesem Stilmerkmal ursprünglich Vorträge.

4.10 Arbeitsgemeinschaft für Kirchliches Friedenszeugnis

1968 veröffentlichte Heinrich Treblin den Band *Von der Volkskirche zur Friedensgemeinde unter den Völkern. Eine Einladung zum Dialog, Im Namen der Arbeitsgemeinschaft für kirchliches Friedenszeugnis*.

Die Publikation enthält verschiedene Dokumente aus der Arbeit der Arbeitsgemeinschaft für kirchliches Friedenszeugnis und Referate von Heinold Fast, Dietrich Fischinger und Heinrich Treblin. Fast ist mennonitischer, die beiden anderen sind landeskirchliche Pfarrer. Die Arbeitsgemeinschaft hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den Impuls u. a. der Puidoux-Konferenzen wachzuhalten und für einen Dialog zwischen Landeskirchen und Friedenskirchen bzw. friedenskirchlichen Vereinigungen zu sorgen.

Die Puidoux-Konferenzen sind eine Folge von Beratungen deutscher evangelischer Landeskirchen mit Vertretern der Friedenskirchen und des Internationalen Versöhnungsbundes über Friedensfragen nach dem Zweiten Weltkrieg, die nach dem ersten Ort der Zusammenkünfte in der Schweiz benannt worden sind. Sie führten zur Gründung des Netzwerkes *Church and Peace*. Nach der Gründung von *Church and Peace* löste sich die Arbeitsgemeinschaft auf.

Dem Vorwort von Heinrich Treblin folgen zwölf „Leitsätze. Von der Volkskirche zur Friedensgemeinde unter den Völkern". Den Anschluss bilden zwei Beiträge von Heinrich Treblin: „Die Großkirchen und der christliche Pazifismus. Eine Antwort an Hellmut Gollwitzer" und „Wie lange noch christliche Kriegsrechtfertigung?" Dem folgen der Beitrag von Heinold Fast: „Wie lange noch Kriegsdienstverweigerung als Privileg und Privatsache?" und ein Vortrag von Dietrich Fischinger: „Ohnmacht und Vollmacht zur Friedensnachfolge". Im Anhang werden Dokumente der laufenden Arbeit der Arbeitsgemeinschaft veröffentlicht: Ein „Friedensbekenntnis", das auf der Tagung des Arbeitskreises im Januar 1965 entstand, ein Aufruf der Quäker „Wir rufen die Mächtigen", die Eingabe „Was wir von einer evangelischen Friedensdenkschrift erwarten" sowie die abschließende Thesenreihe „Gottes Friedenswille und die Rechtsgestalt des Staates".

Im Folgenden betrachte ich diese Publikation als eine einheitliche Veröffentlichung und nenne die jeweiligen Autoren bzw. Verantwortlichkeiten.

4.10.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Fischinger interpretiert den Christus-Titel Jesu von Nazareth als gleichbedeutend mit „der Friede“ oder „Friedebringer“.

> Das Prädikat „Christus“ ist nach biblischem Verständnis gleichbedeutend mit Friedebringer oder Frieden (vgl. Jes. 9,5; Eph. 2,14; Joh. 14,27 u.v.a.). (Fischinger Ohnmacht 45/803)

Wo von Christus die Rede ist, geht es um Frieden. Und wo um Frieden gerungen wird, gilt es, Christus ins Spiel zu bringen. Ein kirchliches Nachdenken über den Frieden ohne Christus verfehlt den Inhalt. Und ein christliches Nachdenken über Christus ohne den Frieden verliert ihn selbst, Jesus von Nazareth, seine Botschaft und sein Wirken.

Mit dieser Interpretation des Christustitels rückt die Friedensthematik wie selbstverständlich in den Mittelpunkt christlichen Lebens.

Dass Christus der Friede oder Friedebringer ist, zeigt sich für Fischinger in erster Linie darin, dass Jesus die „Begnadigung aller Gottlosen“ (Fischinger Ohnmacht 46/804f) verkündet. Diese Begnadigung

> verpflichtet kraft ihrer Wahrheit als Gottes Recht jeden Menschen zum Glaubensgehorsam. Sie gilt immer nur als Zuspruch und Anspruch zugleich und kennzeichnet die Mitte und Grenze aller Gottesgemeinschaft. (Fischinger Ohnmacht 46/805)

(Der hier zum Vorschein tretende gesetzliche Ton wird weiter unten diskutiert.)

Fischinger erläutert die Begnadung anhand des Gleichnisses von dem zweifachen Schuldenerlass, Mt 18,21-35:

> Gott ist allen gnädig, so gewinnen beide Teile ihre sachliche Notwendigkeit. Dem schuldigen Knecht wird wie allen Schuldigen vergeben. Weil er aber darin eine persönliche Bevorzugung sieht, gibt er die Gnade nicht weiter, verleugnet also die Gnade zu allen, von der er lebt, und verliert dadurch die eigene Begnadung. Gottes Gnade gilt allen. Wer andere durch sein Verhalten davon ausschließt, verliert sie selbst. (Fischinger Ohnmacht 46/806)

Hier werden ausdrücklich die Folgen des Ausschlusses anderer thematisiert. Die Begnadung ist frei davon.

Fischinger fragt:

> Worin besteht die dem Gnadenwort Jesu Christi innewohnende Wahrheit? Es zeigt erstens, warum Menschen aus sich selbst nicht in Frieden beieinander bleiben und keine echte Versöhnung finden können: Angst und Sorge um die eigene irdische Zukunft läßt Menschen und Menschengruppen aneinander schuldig werden. Dadurch steht auch noch die schulderfüllte Vergangenheit zwischen ihnen. Lebensangst und Schuld, Zukunft und Vergangenheit bestimmen die Gegenwart und rauben ihr die Gnade und Freiheit zu neuer Begegnung. Das Gnadenwort erweist zugleich zweitens gerade an dieser Verkettung in die Gnadelosigkeit seine durchgreifende Hilfe und Wahrheit: Indem die Gnade jetzt allen gilt, ist einerseits die Schuld der Vergangenheit aller Unversöhnten als endgültig vergeben erklärt, andererseits zugleich das Bezeugen dieser Vergebung für alle bisher Unversöhnten zur erstrangigen Aufgabe gemacht, womit auch die Lebensangst und Zukunftssorge außer Geltung gesetzt sind. Wo dem Gnadenwort geglaubt und gehorcht wird, ist der Friede dabei, den Unfrieden und die Unversöhnlichkeit in Wort und Tat zu überwinden. Die Wirklichkeit dieses Gnadenwortes zeigt, daß Heil da ist mitten im Unheil, daß Gott lebt mitten im Morden.
> (Fischinger Ohnmacht 48/809)

Dass Frieden inmitten einer gnadenlosen Welt existiert, es Heil „mitten im Morden" (Fischinger Ohnmacht 48/809) gibt, entspricht der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und nimmt die Auseinandersetzung mit Adornos Diktum auf, es gebe „kein richtiges Leben im falschen"[248]. Ein Wort, das er i. U. einschränkte bei der Würdigung seines verstorbenen Freundes, des Pianisten Eduard Steuermann[249].

Warum Fischinger von „Gnadenrecht" spricht, wird deutlich, wenn er dieses teilweise in Opposition zum „Recht unter Menschen" stellt:

> Es kann nicht anders sein, als daß dieses Gnadenrecht in Spannung zu allem vorfindlichen geltenden Recht unter Menschen tritt. Es scheidet das vorfindliche Menschenrecht – sei es Recht der Heiden, Recht des alten Gottesvolkes oder von Christen geschaffenes Recht – in seine der Gnade entsprechenden und in seine ihr widersprechenden Bestandteile. Bestätigt wird vom Gnadenrecht alles menschliche Recht, sofern es das jeweilige billige Verhalten gegen die

---

[248] ADORNO, THEODOR W.: *Asyl für Obdachlose.* In: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt/Main 1951, Gesammelte Schriften Frankfurt / Main 2003/Berlin 2003, Band 4, S. 43/1700.

[249] ADORNO, THEODOR W.: *Nach Steuermanns Tod (1964)*, in: *Musikalische Schriften IV*, Gesammelte Schriften. Frankfurt/Main 1982, 2003/Berlin 2003, Band 17, S. 317/ 14.235.

> Mitmenschen konkret bezeugt und den Schuldiggewordenen Raum und Hilfe zum Neuanfang gewährt. Als unverbindlich erklärt und „gekündigt“ ist das menschliche Recht vom Gnadenrecht aber, sofern es diesem entgegensteht. Davon ist alle zu geltendem Recht erhobene Ungnade und eigensüchtige Rechtsetzung zu Schaden anderer betroffen. Denn die Gnadenverkündigung bringt ans Licht, wo immer Menschen – unter Berufung auf angebliche Notwendigkeiten der Lebensangst oder der Schuldverfolgung – sich selbst rechtlich ermächtigen zu Taten der Ungnade, des Zwanges oder der Aburteilung schuldiger Mitmenschen.
> (Fischinger Ohnmacht 48/810)

Im Unterschied zu den Rechten eines Staates wird festgehalten, dass dieses Gnadenrecht Gottes allein durch das Wort, durch seine Bezeugung, real wird. Es steht in fortwährender Spannung zum geltenden staatlichen Recht.

> Weil das Gnadenrecht nur mit den Mitteln des Wortzeugnisses und des Leidens vorgehen kann, darum werden von ihm wie schon bisher in der abendländischen Rechtsgeschichte fortlaufend entscheidende Impulse auf das geltende Menschenrecht ausgehen und es menschlich hilfreicher machen. Es wird freilich selten geschehen, daß von Menschen gesetztes Recht in voller Übereinstimmung mit dem jeweils konkret zu bezeugenden Gnadenrecht Gottes steht. Denn Menschenrecht setzt die Übereinkunft voraus, das Gnadenrecht Gottes greift dort ein, wo noch keine oder keine gerechte Übereinkunft besteht.
> (Fischinger Ohnmacht 48f/811)

Das setzt uneingeschränkte Freiwilligkeit bei denen voraus, die sich dem Gnadenrecht anschließen. Das Gnadenrecht wird dabei sozusagen als Vorhut des geltenden Rechts gesehen: im Gnadenrecht wird bereits das realisiert, was im geltenden Recht der Menschen noch nicht festgeschrieben ist.

Das Verhältnis der beiden Rechtsbereiche – Gnadenrecht und von Menschen gesetztes Recht – ist alles andere als spannungsfrei:

> Die üblichen Maßstäbe sind umgekehrt: Verbrecher sind freigesprochen vom lebendigen Gott, während alle, die ihnen nicht in diesem Sinne weiterhelfen, sondern sie mit Gewalt vom Bösen abhalten und zum Guten nötigen wollen, als außerhalb der Gottesgemeinschaft Handelnde sichtbar werden. In der Nähe des Gnadenwortes erscheinen nicht die Verbrecher als die gefährlichsten Menschen, sondern die gnadenlosen Selbstgerechten, die sich gegen andere sichern und diese infolgedessen in Verbrechen, Haft

> und Straftod oder Aufstand und Krieg treiben.
> (Fischinger Ohnmacht 49f/813)

Das größte Verbrechen ist demnach nicht der Kapitalmord, sondern die Selbstgerechtigkeit. In ihr sieht der Autor offenbar den Ursprung alles Bösen, zumindest aber für den Krieg.

Der Widerspruch gegen Selbstgerechtigkeit wird seinerseits nicht widerspruchslos bleiben:

> Gerade deshalb muß zu allen Zeiten der härteste Widerspruch gegen die Verkündigung Jesu Christi von Seiten derer erfolgen, die ihre irdischen Machtpositionen gegen Schwächere oder Fremde mit dem Schein des Gottesrechtes bemänteln und aus dem wahren und lebendigen Gott einen Götzen machen, der den Gewalttätigen Recht gibt und ihre Gegner für gottlos erklärt. Sie erklären das Gnadenrecht für anarchistische Schwärmerei, für irre Menschenmeinung, und sprechen ihm jede Verbindlichkeit ab. (Fischinger Ohnmacht 50/813f)

Gnadenrecht bringt ein dementsprechendes Handeln mit hervor. Fischinger sieht den Zusammenhang zwischen Gnadenrecht und Tun allerdings noch sehr gesetzlich.

> Eines ist unbestreitbar, auf das Julius Schniewind immer wieder hingewiesen hat: Jesus Christus hat – wie die apostolische Predigt nach ihm – keinen Zweifel darüber gelassen, daß Gottes Gnadenwillen getan werden muß und von Jesus, dem Christus, her erfüllbar sein will. Die gegenwärtige und zukünftige Gottesherrschaft steht nur denen offen, die der Gnade glauben und den Willen Gottes tun (Matth. 7,21; Luk. 10,28; Röm. 2,13; 1. Joh. 2,17). (Fischinger Ohnmacht 50/814)

Fischinger deutet Tod und Auferstehung Jesu von der bedingungslosen Gnadenzusage Gottes her:

> Der Todesprozeß Jesu offenbart die Ohnmacht aller Menschen, dem Gnadenwort Gottes zu glauben und zu gehorchen. Die Ursache dieser Ohnmacht ist bei Gegnern und Nachfolgern gleichermaßen die Bindung an die irdische Geschöpflichkeit, die Angst um das irdische Leben. … Kaiphas spricht die Gründe für die Ablehnung Jesu aus: Wenn man Jesus weitergewähren läßt, liefert man das Land der Verheißung (samt Tempel und Opferkult) und das Volk Gottes schutzlos den heidnisch-gottlosen Römern aus. Kaiphas kann so argumentieren und Johannes kommentarlos so berichten, weil damals unter Juden, Christen und interessierten Heiden jeder wußte, daß Jesus die Feindesliebe

> auch gegenüber den Römern vertreten hat, daß er dem Täufer folgend die Ablösung des Tempelkultes durch sein Gnadenrecht und das damit erforderte Opfer des Irdischen lehrte. (Fischinger Ohnmacht 51/815f, Auslassung mE)

Fischinger sieht die Feindesliebe im Zusammenhang mit der Hinrichtung Jesu. Die Hinrichtung Jesu sollte verhindern, dass die Feindesliebe Schule macht, sich ausbreitet und die römische Besatzung ebenso wie den Opferdienst im Tempel von Jerusalem überflüssig macht.

Fischinger deutet von seinem Ansatz her die Kriegsreligion der Großkirchen:

> Die Christenheit wird so lange ihre Beteiligung an Kriegen und gewaltsamen Revolutionen theologisch, politisch und menschlich rechtfertigen, als sie nicht beides miteinander ernst nimmt, die Gnadenverkündigung und die Auferstehung Jesu Christi.
> Wo immer christliche Kriegsrechtfertigung begegnet, da ist weder die „Vergebung der Sünden“ noch das „ewige Leben“ in dem von Jesus Christus geschichtlich offenbarten Sinn ernst genommen, sondern eigenmächtig mißdeutet.
> Für den Ernstfall gewaltsamer Konflikte zwischen Völkern oder Bevölkerungsgruppen wird hier die Rechtfertigung aller Ungerechten ersetzt durch eine Rechtfertigung der eigenen Ungerechtigkeit.
> Und die Predigt der Auferstehung Jesu Christi schafft dann die bevollmächtigende Hoffnung nicht mehr für Nachfolger des Gnadenwortes Jesu, sondern für dessen Verleugner und Bestreiter. (Fischinger Ohnmacht 58/831)

Auferstehung Christi wird verstanden als die Bevollmächtigung der bislang Ohnmächtigen, das Gnadenwort zu verkünden und zu leben.

Dass an die Stelle der „Rechtfertigung aller Ungerechten“ die „Rechtfertigung der eigenen Ungerechtigkeit“ steht ist, ein bemerkenswert scharfer Satz Fischingers.

Friedenstheologie und Friedensethik stehen sich spiegelbildlich gekreuzt einander gegenüber. Die Ethik beklagt die Unfähigkeit des Menschen zum Guten. Die Friedenstheologie beklagt die Unbußfertigkeit der Menschen.

> Viele behaupten, daß der Mensch Gottes Willen in diesen Ernstfällen überhaupt nicht tun kann, während das Evangelium sagt, daß der Mensch ihn nicht mit eigener, natürlicher Kraft recht tun kann. Die Ohnmacht derer, die zwischenmenschliche Gewalttat rechtfertigen, unterscheidet sich von der vom Evangelium bezeugten Ohnmacht aller

> Menschen wie die Unbußfertigkeit von der Bußfertigkeit. (Fischinger Ohnmacht 58/832)

Dass der Mensch aus eigener Kraft zum Guten nicht fähig sei, wird von der Friedenstheologie nicht geleugnet. Der Kriegsreligion wird jedoch vorgeworfen, dass sie die durch Jesus Christus ermöglichte Befreiung zum Tun des Guten – jetzt in meinen Worten – in der Gemeinschaft als Gemeinde – leugne.

Es gibt eine Anthropologie der Ohnmacht, die angeblich den Menschen sehr nahekommt, aber sich von der Gemeinde Jesu sehr weit entfernt. Die Befreiung von der Ohnmacht will nicht den Menschen besonders nahekommen, sondern ihnen die Nähe Gottes in Christus aufzeigen: Sie will dazu einladen, ein verändertes Leben in Gemeinschaft zu führen.

Fischinger sieht Christen zu einem vorbehaltlosen Dienst selbst für den Feind befreit:

> Jesus Christus bietet und gebietet allen Menschen Frieden. Die Gewißheit seiner den Tod überwindenden, neu-schaffenden Liebe gibt uns die Kraft, auch unsere Feinde zu lieben, ihnen zu dienen und letztlich sogar für sie zu sterben. Jesus von Nazareth hat der Feindschaft und Todesfurcht bis in den Tod widerstanden und seinen Mördern vergeben. Als der Auferstandene hilft er auch uns, daß wir Angst und Haß überwinden, auf jede Sicherung menschlichen Lebens auf Kosten des Lebens anderer verzichten und unseren Mitmenschen vorbehaltlos in Wort und Tat dienen können. (Fischinger Ohnmacht 50/835f)

Die Praxis der Feindesliebe ist demnach mit dem Glaubensbekenntnis zum auferstandenen Jesus Christus verknüpft. Wo aber wird der Auferstandene bezeugt, wenn nicht in der christlichen Gemeinde?

4.10.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

In dem Beitrag „Ohnmacht und Vollmacht zur Friedensnachfolge. Die ethische Relevanz von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi“ von Dietrich Fischinger (42-59/796-834) wird die unterschiedliche Gewichtung der Friedensfrage innerhalb von Friedensethik und Friedenstheologie behandelt:

Die Friedensethik – wenn sie theologisch argumentiert – fragt nach der ethischen Relevanz christlicher Verkündigung. Friedenstheologie fragt nach der theologischen Relevanz ethischer Haltungen. Das sind zwei durchaus verschiedene Ansätze.

> Man erkennt nicht, daß die Frage nach dem Frieden für Christen am falschen Ende angepackt ist, nämlich bei dem

> Bestreben, selber mit möglichst allen anderen Menschen zu überleben, und nicht bei dem Auftrag Jesu Christi, den Frieden Gottes allen Menschen zu bezeugen und an ihrem Widerspruch bis in den Tod zu bewähren. (Fischinger Ohnmacht 43/798)

Für Fischinger hat die Differenz eine erkenntnistheoretische Konsequenz:

> Bleibt aber die Friedensfrage innerhalb des Horizontes der menschlichen Angst um die Erhaltung des irdischen Lebens, dann bleibt sie in der Gottlosigkeit und Heillosigkeit gefangen. Was Gott allen Menschen gegenüber tut und gebietet und wie er diesem Willen alle irdischen Gaben bis zum Tode zuordnet, kommt dann nicht mehr in Sicht.
> (Fischinger Ohnmacht 43/799)

Das Problem ist folglich, dass, wenn der Ausgangspunkt die gegenwärtige Angst mitsamt ihrer Bedrohungsproblematik ist, wenig Raum für das Frohmachende des Evangeliums bleibt. Die Angst bleibt Maßstab und setzt den Rahmen. Aber die Botschaft des Evangeliums, der es um die Befreiung von Angst überhaupt geht, wird nur wenig entfaltet. So

> wäre es der Christenheit angemessener – statt, wie der irdische Frieden zu erhalten sei –, zu fragen: „Wie bezeugen wir den Frieden Gottes auf Erden?“ Es geht dann nicht mehr zuerst darum, das irdische Leben vor dem (durch Krieg oder kriegerische Revolution) verursachten Tod zu bewahren, sondern darum, das eigene Leben bis zum Tod zum Weitergeben des Friedens Gottes einzusetzen.
> (Fischinger Ohnmacht 43/799)

Hier sieht Fischinger eine Eigenmächtigkeit, die sich u. a. in der „Ohnmachtsformel“ der EKD 1958 niederschlägt:

> Eigenmächtig ist die sogenannte „Ohnmachtformel“ der Evangelischen Kirche in Deutschland vom April 1958: „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze ...“, wo diese Kirchen seither das bußfertige Suchen und Fragen nach Gottes Willen und Vollmacht unterlassen ...
> (Fischinger Ohnmacht 44/800)

Das hat Folgen. Es „zerbricht“ (Fischinger Ohnmacht 44/801) – gemäß den damals herrschenden Richtungen –

> das eine Evangelium vom Heil Gottes, das nicht mehr in seiner Eigentlichkeit gehört und geglaubt wird, in eine

> rechtgläubig-religiöse, eine fortschrittlich-ethische und eine existentielle Auslegung, die beides zugleich sein will. Zweitens wird die Gegenwart Gottes in Jesus Christus und im Zeugnis von ihm zu einer leeren Behauptung verflüchtigt, nach deren Wirklichkeit niemand mehr ernstlich fragen darf. Infolgedessen zerbricht auch drittens die Christenheit als der Leib Christi, weil sie sich den einander entgegengesetzten irdischen Bestrebungen anpaßt und diese wichtiger nimmt als den die Kirche einigenden Willen Gottes für alle. (Fischinger Ohnmacht 44/801f)

Finschinger fragt nach der theologischen Bedeutung ethischer kirchlicher Verlautbarungen. Kirche stellt sich mit ihren Bemühungen ebenso in den Mittelpunkt, wie es jeder normale Politiker tun würde. Darüber versäumt sie, Jesu Botschaft in die gegenwärtige Zeit hinein zu bezeugen, die Botschaft, dass Umkehr möglich und die Gegenwart des Heils erfahrbar wird. Das ist ein Versagen, das nicht zuletzt dadurch sichtbar wird, wie hier nach der Wirklichkeit des Leibes Christi, der Kirche als Jesu lebendige Verkörperung, gefragt wird.

Die Zwölf Leitsätze markieren den Stand der Diskussion in der Arbeitsgemeinschaft für kirchliches Friedenszeugnis. Die zweite These formuliert die zentrale Rolle der christlichen Gemeinde:

> 2. Die Friedensgemeinde Gottes weiß sich durch die Macht der am Kreuz bewährten, in seiner Auferstehung unter Juden und Heiden kräftig erwiesenen Liebe Jesu Christi zu allen Menschen befreit von dem Wahn, das eigene Leben gegenüber Gott und den Menschen behaupten und sichern zu müssen; die Friedensgemeinde Gottes weiß sich dazu berufen und verpflichtet, in der Nachfolge Jesu Christi, in der Teilhabe an seinem Leib, als Botschafterin seiner Liebe alle Menschen zu lieben und das eigene Leben für den Frieden der Welt hinzugeben.
> (Leitsätze 9/722)

Die angeblich anthropologisch begründete Friedlosigkeit des Menschen, die den Einsatz von militärischer Gewalt in Notfällen erfordere, wird theologisch kritisiert:

> Die Vollmacht zum Bezeugen des Gottesrechtes der Versöhnung und Feindesliebe empfängt die Kirche durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus Jesus allein. Aus eigener Ermächtigung und Kraft wäre sie weder selber fähig, auf das vermeintliche Recht der Selbstbehauptung zu verzichten, noch befugt, andere unter das Friedensrecht Gottes zu rufen. Das übersieht jeder „Pazifismus“, der sich auf bloße Nachahmung Jesu oder auf ein Prinzip der Gewaltlosigkeit gründet.

> Am Kreuz hat Jesus Christus das Versagen und die Ohnmacht aller Menschen, seiner Jünger wie seiner Gegner, zum Halten des Gottesrechts der Versöhnung und Feindesliebe ans Licht gebracht, indem er selber Unrecht und Böses erduldete.
> Als der auferstandene und lebendige Herr gibt er seiner Gemeinde jedoch die Vollmacht und Kraft, Angst und Selbstbehauptung zu überwinden und den Völkern die friedenstiftende Macht der Liebe Gottes zu bezeugen.
> Einer Kirche ist es darum ebenso verwehrt, in die Illusion eines christlichen Idealismus zu verfallen, der glaubt, die Welt durch eigenes Bemühen in ein Friedensparadies verwandeln zu können, als es ihr verboten ist, aus Resignation gegenüber der Macht der Sünde dem Friedensrecht Gottes zu mißtrauen und in eigenmächtiger Weise zum Pseudo-Recht militärischer Selbstbehauptung Zuflucht zu nehmen. (Fast u. a. Friedensgemeinde 66f/850f)

Die Autoren reden einem Gewaltverzichts-Pazifismus ins Gewissen, der sich allein auf menschliche Kraft gründet. Vor allem bleibt – wie zu Recht markiert wird – die Frage offen, mit welchem Recht eingefordert wird, Gewaltverzicht zu üben oder Jesus nachzufolgen. Diese Frage wird mit einem Hinweis auf die Auferstehung Jesu beantwortet – also mit der Bezeugung der Gegenwart Jesu in der Gemeinde.

Die aus Barmen V bekannte Formel von der noch „nicht erlösten Welt“ wird auf eine Weise aufgenommen, dass daraus keine Kriegsrechtfertigung werden kann:

> Die Kirche hat vielmehr im Vertrauen auf Gottes Vergebung und auf den Beistand seines Geistes mitten in der „noch nicht erlösten“ Welt durch gehorsame Friedensnachfolge wie durch ihre Verkündigung konkret deutlich werden zu lassen, daß Jesus Christus vom Aberglauben an militärische Friedenssicherung und von der vermeintlichen Notwendigkeit militärischer Selbstverteidigung erlöst. (Fast u. a. Friedensgemeinde 67/852)

Somit wird die Gemeinde selbst zur Friedenszeugin und zum Ort, wo das Gottesrecht, das „Liebesrecht“ (Fast u. a. Friedensgemeinde 68/854), gelebt werden kann.

> Indem die Kirche inmitten der Welt dem Liebesrecht Gottes gehorcht, ist sie das Zeichen und Zeugnis von der in der Liebe Jesu Christi zu den Völkern kommenden Königsherrschaft Gottes. (Fast u. a. Friedensgemeinde 68/854)

Kirche bringt sich noch nicht genug in die Welt ein, wenn sie sich nicht damit auseinandersetzt, wie das Scheinrecht der Selbstverteidigung durch das Gnadenrecht Gottes außer Kraft gesetzt wird.

> Es ist an der Zeit einzusehen, daß die „Staatshörigkeit“ der Kirchen noch nicht damit überwunden wird, daß die Kirche Eingriffe des Staates in ihren eigenen „religiösen“ Bereich abwehrt und der Verabsolutierung, Dämonisierung und Dehumanisierung staatlicher Macht widersteht, sondern daß die Kirche auch im Raume des staatlich-politischen Handelns, auf dem Gebiete des „Rechtes“ der Völker selber, das Friedensrecht Gottes zu bezeugen hat.
> (Fast u. a. Friedensgemeinde 70/858)

Das sogenannte Recht auf Selbstverteidigung wird als Teil einer Kriegsreligion aufgezeigt:

> Die Völker und Staaten meinen, Leben und Freiheit der Menschen dadurch am besten sichern zu können, daß sie sich gegen eine Bedrohung der eigenen Existenz und Lebensform durch andere Völker und Staaten mit Waffengewalt zur Wehr setzen. Sie reden von einem „Recht“ und von einer „Pflicht“ der militärischen Selbstbehauptung gegen andere und glauben, der Friede auf Erden sei dann am wirksamsten gewährleistet, wenn der Widersacher durch die eigene militärische Übermacht in Schach gehalten oder wenigstens ein allgemeines Gleichgewicht der Kräfte erreicht werde.
> Der Angst, einem Stärkeren zu erliegen oder in einer allgemeinen Katastrophe mit unterzugehen, entspringt aber zugleich auch das Bemühen der Völker und Staaten um ein gegensätzliches, nämlich die militärische Selbstbehauptung einschränkendes „Recht“. Die Wirksamkeit und Geltung dieser Völkerrechts- und Menschenrechts-Abmachungen, die sich an der „politischen Vernunft“ oder an allgemein sittlich-humanen Normen orientieren, ist freilich ständig dadurch bedroht und in Frage gestellt, daß man grundsätzlich an jenem Pseudo-Recht der militärischen Selbstbehauptung und Stärke festhält und letztlich immer nur am eigenen Nutzen mißt, was vernünftig und moralisch richtig ist.
> Solange diese Zweideutigkeit und Zweigleisigkeit im „Recht“ der Völker und Staaten nicht durchschaut und überwunden wird, solange man meint, „Böses durch Böses überwinden“ und das „Recht durch Waffengewalt wahren“ zu können, ist der Geist des Unrechts selbst nicht besiegt und dem Frieden auf Erden nicht wirklich der Weg bereitet.
> (Fast u. a. Friedensgemeinde 65f/847f)

Die aufgezeigte Zweideutigkeit ist eine geschichtliche Folge der gescheiterten Friedenskonferenzen am Ende des 19. Jahrhunderts.

JOHANN VON BLOCH, 1836-1902, polnischer Bankier und Industrieller im russischen Staatsdienst, veröffentlichte 1898 auf Russisch und Französisch, bereits im Folgejahr auf Deutsch und Englisch, seine umfangreiche Studie über *Die Zukunft des Krieges*[250]. Darin schilderte er im Detail die grauenhaften Auswirkungen moderner industrieller Kriegsgeräte, ob zu Wasser, auf dem Land oder in der Luft. Sein Fazit: Kriege seien ein „Wagnis ohnegleichen"[251]. Dies beeindruckte den russischen Zaren Nikolaus II. derartig, dass er von Bloch beauftragte, eine Friedenskonferenz zur Abschaffung des Krieges zu organisieren. Das war durchaus kein weltfremdes Ziel, da es zwischen allen damals regierenden bzw. einflussreichen europäischen Königshöfen vielfältige verwandtschaftliche Beziehungen gab.

Der Aufruf des Zaren, das sogenannte Zarenmanifest[252], wurde ausschließlich von der Friedensbewegung begrüßt. Sonst traf es auf ein skeptisches bis ablehnendes Echo. Damit die Konferenz überhaupt beginnen konnte, wurden die Ziele bereits bei der Einberufung verwässert.[253] Nun galt es vorrangig, den Krieg zu reglementieren.[254] Weitere Programmpunkte zielten auf die Schaffung eines Internationalen Schiedsgerichtshofes. 1899 fand die erste Friedenskonferenz in Den Haag statt.
Vor allem deutsche Diplomaten verhinderten die Gründung eines ständigen verpflichtenden Internationalen Schiedsgerichts.[255] Am Ende der Konferenz wurde u. a. die Haager Landkriegsordnung verabschiedet.[256]

Artikel 25 der Haager Landkriegsordnung bestimmt: „Unverteidigte Städte, Dörfer, Wohnungen oder Gebäude dürfen nicht angegriffen werden." (Art. Haager Landkriegsordnung, Wikipedia, Version vom 09.12.2016). Im Grundgesetz wurde im Zuge dieser Entwicklung das schon seit dem Briand-Kellog-Pakt von 1928 völkerrechtlich gültige Verbot von Angriffskriegen aufgenommen (Art. 26 Abs. 1 Grundgesetz).

---

[250] BLOCH, JOHANN VON: *Die Zukunft des Krieges in technischer, wirtschaftlicher und politischer Relation.* 6 Bände, Berlin 1899.
[251] FRIED, ALFRED HERMANN: *Handbuch der Friedensbewegung*, Wien, Leipzig 1905, S. 297f.
[252] Kundgebung vom 28.08.1898; darin ist u. a. davon die Rede, dass die Rüstungsausgaben einen bedrohlichen Umfang angenommen haben. „[S]o werden die geistigen und physischen Kräfte der Völker, die Arbeit und das Kapital, zum großen Teile von ihrer natürlichen Bestimmung abgelenkt und in unproduktiver Weise aufgezehrt." In: FRIED Handbuch S. 161.
[253] FRIED Handbuch S. 165.
[254] FRIED Handbuch S. 165.
[255] FRIED Handbuch S. 179, 181.
[256] SCHEER, FRIEDRICH KARL: *Die Deutsche Friedensgesellschaft (1892-1933). Organisation – Ideologie – Politische Ziele.* 2. Auflage, Frankfurt/Main 1983; FRIED Handbuch S. 161ff.

Die Arbeitsgemeinschaft betrachtet das Recht auf „militärische Selbstbehauptung“ (Fast u.a. Friedensgemeinde 66/849) als Pseudo-Recht, es dient einer sich selbst und andere zerstörenden Selbstbehauptung:

> Aufgabe der Kirche wäre es, als das Volk Gottes unter den Völkern und Staaten der Erde im Gehorsam gegenüber Jesus Christus diesen das Friedensrecht Gottes zu bezeugen, das heißt: an Stelle des Pseudo-Rechts der militärischen Selbstbehauptung das Recht und die Pflicht der Versöhnung und Feindesliebe (als konkrete Bezeugung der Rechtfertigung der Gottlosen) auszurufen und danach zu handeln.
> Eine Kirche verleugnet ihren Herrn und seinen Auftrag, wenn sie dieses Gottesrecht der Versöhnung und Feindesliebe preisgibt, indem sie die Liebe einerseits spiritualisiert (Herzensfriede), als „Recht“ andererseits das Pseudo-Recht der militärischen Selbstbehauptung ausgibt, statt das alle verpflichtende „Liebesrecht“ Gottes in Wort und Tat zu bezeugen. (Fast u. a. Friedensgemeinde 66/849)

Hier wird deutlich, warum so sehr auf die rechtliche Bedeutung des Evangeliums hingewiesen wird: Es geht um das Ersetzen des Scheinrechts der „militärischen Selbstbehauptung“ durch das „für alle verpflichtende ‚Liebesrecht‘ Gottes“ (Fast u. a. Friedensgemeinde 66/849).

Die Weisung, Jesus nachzufolgen, wird als eine die Gemeinde betreffende Möglichkeit aufgefasst:

> Die Nachfolge Christi ist eine Möglichkeit nicht des Einzelnen, sondern der Gemeinde als des Leibes Christi. Denn sie ist nicht Nachahmung (imitatio), sondern Teilhabe (participatio). Im Leibe Christi wird das „Gesetz Christi“ nicht als Gesetz, sondern als Evangelium verstanden. Darin unterscheidet sich die Gemeinde von der Welt. (Fast Kriegsdienstverweigerung 31/773)

Die Nachfolgethematik wird aus der individuellen Gläubigkeit herausgeführt und an die christliche Gemeinde als eine Frage und Aufgabe zurückgegeben.

Fast stellt dar, welche Konsequenzen die Betonung des Einzelnen für das Verständnis des Evangeliums hat:

> Solange Nachfolge Christi eine Sache nur des Einzelnen ist, erscheint sie als ein hohes persönliches Ideal, vor dem der Einzelne steht und sich fragen muß, ob er die moralische Kraft hat, es zu erreichen. Das Evangelium begegnet ihm als ethische Forderung. (Fast Kriegsdienstverweigerung 31f/774)

Ohne dass sie so benannt wird, wird hier die Differenz zwischen Friedensethik und Friedenstheologie aufgezeigt.

> Zu Lebzeiten Jesu wurde diese Teilhabe dadurch ermöglicht, daß Jesus die Jünger in seine Gefolgschaft berief. Dazu war von seiten der Jünger keine moralische Vorleistung nötig, sondern das Vertrauen auf Jesus, das Sich-einlassen auf diesen Weg. Auch nach Jesu Tod wurde man nicht Christ, indem man ein ideales Sittengesetz akzeptierte und versuchte, ihm nahezukommen, sondern indem man „Glied am Leibe Christi" wurde. (Fast Kriegsdienstverweigerung 32/774) ...
> Nachfolge, so verstanden, ist kein individueller Kraftakt, sondern das Ergreifen der Möglichkeiten, die sich dem Einzelnen als Glied des Leibes Christi bieten. Sie ist nicht Gesetz, sondern Evangelium. (Fast Kriegsdienstverweigerung 32/775)

4.10.3 Diskussion und Fazit

a) *Friedensrecht Gottes*: Verschiedentlich ist bei den Autoren vom „Friedensrecht Gottes" (Fast u. a. Friedensgemeinde 70/858), von „Gottes Recht" (Fischinger Ohnmacht 46/805) oder vom „Liebesrecht" (Treblin Großkirchen 17/740) die Rede. Was ist gewonnen, wenn statt vom Frieden Gottes, von Gott und von der Liebe vom Friedensrecht Gottes, von Gottes Recht und vom Liebesrecht gesprochen wird?

Die Wirklichkeit von Recht ist davon abhängig, dass es eine Gemeinschaft von Menschen gibt, die sich dem Recht verpflichtet fühlt. Zugleich wird dem Recht Allgemeingültigkeit für alle Mitglieder der Gemeinschaft, die sich in diesem Recht verbunden wissen, zugeschrieben. Das vom Liebesrecht aufzuzeigen, dürfte schwierig sein, da es Umkehr und Buße und darin gerade nicht Allgemeingültigkeit voraussetzt. In den Leitsätzen wird behauptet, dass das „Friedensrecht Gottes" (Leitsätze 9/723) die Gültigkeit staatlicher Gesetze einschränke.

> 5. Die Glieder der Friedensgemeinde Gottes lehnen darum jede Beteiligung an einer Politik der gewaltsamen Selbstbehauptung, an Rüstung und Krieg ab und sehen staatliche Gesetze nur insoweit als verbindlich an, als sie dem Friedensrecht Gottes nicht widersprechen. Die befreiende und verpflichtende Liebe Jesu Christi zu allen Menschen hat für sie den Vorrang vor allen nationalen, sozialen und sonstigen Gruppenverpflichtungen. (Leitsätze 9/723)

Das mag als eine Anwendung der *regula Petri* verstanden sein, (dass man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen, Apg

5,29), wirft aber in dieser Form mehr Fragen auf, als es m. E. klärt: Wo ist das Friedensrecht Gottes kodifiziert? Wer legt es aus? Wer bestimmt, was dazu gehört und was nicht?

Das Gnadenrecht wird als ein Recht gesehen, das dem geltenden Recht vorausläuft (s. o., vgl. Fischinger 48f/811). Dadurch findet eine Zuordnung statt, die m. E. beinhaltet, dass das Recht der Menschen Teilmenge des Gnadenrechts sein kann, aber nicht umgekehrt; das Gnadenrecht passt sich nicht ans Recht der Menschen an. Das macht es allerdings missbrauchbar für alle Formen religiös motivierter Rechtsansprüche, wenngleich klar gesagt ist, dass diese christlichen Ansprüche nur mit der Kraft des Wortes und des Zeugnisses vertreten werden. Eine andere Form würde der christlichen Botschaft widersprechen. Weniger wäre wohl mehr, ein Verzicht auf das Rechtsvokabular wäre ein Gewinn fürs Evangelium.

Die der Verwendung des Begriffs Recht mitgegebene Bedeutung von Anspruch und Realisierung ist offenbar beabsichtigt, etwa wenn es heißt, die Begnadung

> verpflichtet kraft ihrer Wahrheit als Gottes Recht jeden Menschen zum Glaubensgehorsam. Sie gilt immer nur als Zuspruch und Anspruch zugleich und kennzeichnet die Mitte und Grenze aller Gottesgemeinschaft. (Fischinger Ohnmacht 46/805)

Es bleibt aber fraglich, ob mit dieser autoritativen Bedeutung viel gewonnen wurde. Alle Fragen, die mit der Realisierung und Umsetzung von Recht verbunden sind, tauchen an dieser Stelle genauso auf und erinnern daran, dass eine der stärksten Bindung an ein Recht die ist, die freiwillig eingegangen worden ist. Dann aber bedarf es keiner besonderen Autorität.

Wenn von der „Begnadigung aller Gottlosen“ (Fischinger Ohnmacht 804f/46) als „Gottes Recht“ (Fischinger Ohnmacht 805/46) gesprochen wird, wird damit die Begnadigung nur als eine der Möglichkeiten Gottes gedacht und folglich nur als Akt der Willkür?

Wenn Fischinger von „Glaubensgehorsam“ (46/805; 54/823) spricht, frage ich mich, ob das aus Angst davor geschieht, dass die Begnadigungsbotschaft zu seicht daherkommt? Die Formulierung, dass mit der „Begnadung aller Gottlosen … die Mitte und Grenze aller Gottesgemeinschaft“ (Fischinger Ohnmacht 46/804f, Auslassungen mE) beschrieben wird, lässt einem die Freiheit, dieses Feld zu betreten oder nicht. Hier wird die ausschlusslose Liebe Jesu benannt, wobei durch Fischingers Formulierung vielleicht noch deutlicher wird, dass es um Umkehr geht und dass Umkehr möglich ist.

Die mehrfache Verwendung von „Recht“ scheint mir nicht sehr hilfreich zu sein, im Gegenteil. Es kann m. E. an fast allen Stellen gestrichen werden, ohne dass der Text dadurch Einbußen erlitte.

Es sprechen weitere Gründe dagegen, Liebe und Begnadung/ Begnadigung mit Recht zu verbinden. Zum einen setzten Begnadigung, Begnadung und Liebe immer Freiwilligkeit voraus. Zum anderen steht dem „Begnadungsrecht“ und dem „Liebesrecht“ keine Pflicht gegenüber, die Begnadigung etc. erst zu einem Recht machen würde.

b) *Verbindlichkeit*: Die Verbindlichkeit des Gnadenwortes ist für Fischinger von erheblicher Bedeutung. Sie ist zugleich eine Frage nach dem ewigen Leben:

> Denn erst wenn die Vollmacht zum Tun der gebotenen Gnade erschlossen ist, ist diese allgemein und für alle verbindlich. (Fischinger Ohnmacht 57/830)
> Nur in der Gewißheit des ewigen Lebens kann ein Mensch auch im Ernstfall seine Feinde lieben und allen aus sich selbst Gottlosen ohne Ansehen der Schuld die Gnade bezeugen. (Fischinger Ohnmacht 57/830)

Warum etwas für alle verbindlich sein soll, wenn die Vollmacht zum Tun erschlossen worden ist, leuchtet mir nicht ein. Das setzt einen allen Menschen überlegenen Gesetzgeber voraus, der über diese Erschlossenheit verfügt. Vermutlich wird die Auferstehung Jesu so verstanden. Dies kann m. E. gut gesagt und gehört werden, es dient aber nicht zum Beweis dafür, dass es wahr ist. Das müsste es allerdings tun, wenn es für alle verbindlich sein sollte.

Unklar bleibt, was Fischinger mit der Wendung „ewiges Leben“ meint. Hier besteht m. E. die Gefahr, dass genau die Spiritualisierung stattfindet, die er sonst ablehnt. Auch Menschen, die nicht an ein ewiges Leben glauben, haben sich bis zum Tod für andere eingesetzt, wie zahlreiche Biografien der Märtyrer des Dritten Reiches belegen.

Ich halte den Versuch einer Begründung nach dem Muster ‚nur wenn A, dann gilt A für alle’ für sehr gewagt, da dies nicht beweisbar ist. Denn etwas, das sich auf ‚alle’ bezieht, wird immer mit Vorbehalt gesagt und kann nie bewiesen werden. Das gilt ebenso für diesen Satz selbst, sodass hier eine Skepsis – die Erkenntnis nicht ablehnt aber Zweifel erhebt – m. E. widerspruchsfrei ist. Nach meinem Dafürhalten ist das nicht notwendig. Wenn es um das Zeugnis der Botschaft Jesu geht, geht es um ein personales Geschehen und nicht um eine Wahrheit für alle, sondern um die Wahrheit Jesu in diesem einen Ereignis. Es wird nicht weniger wahr, wenn sich das, was Menschen an einem Ort geschieht, nicht von allen Menschen erzählen lässt. Und es wird etwas dadurch wahr, dass alle Welt nachvollziehen kann, was dort geschehen ist. Personales Geschehen folgt nicht der Logik von ‚wenn-dann’ und ‚für alle gültig, jetzt gültig’, sondern es folgt im jeweiligen Kontext vielmehr dem Gefüge von ‚jetzt und hier’, ‚du und ich’, es macht

wahr und frei, ein Gefüge, in dem die Gegenwart des Auferstandenen unter den Anwesenden als Lebensmöglichkeit aufscheinen kann, oder es ist herrschaftlich und gewalthaltig, Die Universalisierung eines ethischen Anspruches klärt m. E. in keiner Weise die Frage, wie Feindesliebe in einer gegebenen Situation gelebt werden kann. Hier geht es vielmehr um Zeugnis, Beispiel und gemeinschaftliches Handeln.

c) *Selbstgerechtigkeit*: Fischinger sieht in der Selbstgerechtigkeit offenbar den Ursprung allen Übels, zumindest aber des Krieges, s. o., vgl. Fischinger Ohnmacht 49f/813.

Da dürfte Skepsis angebracht sein, und zwar nicht zuletzt biblisch fundierte. Die Erzählung vom Beginn der Menschheit, die in Gen 2 und 3 sprachliche Bildgestalt angenommen hat, vermittelt m. E. die Botschaft, dass es keinen Ursprung des Bösen gibt. Es ist ein nutzloses Unterfangen, solch einen Ursprung ausmachen und dadurch den Glauben wecken zu wollen, dass man mit der Beseitigung seines Ursprungs das Böse für alle Zeit ausgerottet hätte.

Die Verunglimpfung des Fremden kann als ein solches Unternehmen betrachtet werden[257] genau wie Behauptungen moderner Staaten, dass für das Böse Terroristen verantwortlich wären.[258] Solche Verzerrungen eignen selbst theologischen Theorien, vgl. Apk.

Selbstgerechtigkeit ist wohl ein wichtiger Baustein für Gewaltbereitschaft, aber sie führt durchaus nicht unmittelbar zu Gewalt. Sie mag eine notwendige Bedingung für Gewaltanwendung sein, ist aber keine hinreichende. Jedoch, dass sie die eine notwendige sei, bestreite ich: in beiden Weltkriegen hat es Soldaten gegeben, die weder davon überzeugt waren, für eine gute Sache zu kämpfen, noch fühlten sie sich dem Feind überlegen und haben sie mitgemacht, dann zumeist aus Solidarität mit ihren Kameraden, vor allem mit den bereits getöteten.

---

[257] AISCHYLOS nennt die Perser im gleichnamigen Stück „Barbaren". In: AISCHYLOS Werke S. 15ff/495ff, S. 29/514; Platon lässt Sokrates im Menéxenos die Athener über alle anderen Völker stellen. Menéxenos 245c-d: „So edel und frei ist der Sinn dieser Stadt und so kräftig und gesund und von Natur die Barbaren hassend, weil wir ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren. Denn kein Pelops und Kadmos oder Aigyptos und Danaos oder sonst andere, die von Natur Barbaren und nur durch das Gesetz Hellenen sind, wohnen mit uns, sondern als reine Hellenen, nicht als Mietlinge wohnen wir hier. Daher ist der Stadt ein ganz reiner Haß eingegossen gegen fremde Natur." ARISTOTELES' Politik begründet die Sklaverei mit dem geringeren Wert Fremder, pol. 1285a: „Weil nämlich die Barbaren von Natur sklavischeren Sinnes sind als die Griechen, und von ihnen wieder die Asiaten mehr als die Europäer, so ertragen sie die despotische Herrschaft gar nicht widerwillig."

[258] DRÖSSER, CHRISTOPH; KREMPL, STEFAN: Krieg im Computer. Das Schlachtfeld der Zukunft ist der Cyberspace, ZEIT 02/2000, 05.01.2000, sprechen vom „Bösewicht Osama"; nach der Ermordung Osama bin Ladens durch Soldaten der Vereinigten Staaten von Amerika. Dazu VOLKER KAUDER, Mitglied des Bundestages, „‚Als Christ gibt es für mich das Böse in der Welt. Osama war böse. Und man darf sich als Christ freuen, wenn es weniger Böses auf der Welt gibt'" In: UTLER Freude.

Dass Selbstgerechtigkeit in sich gewalthaltig ist, soll damit nicht bestritten werden. Es wird ein Ausschlussverfahren praktiziert, das diejenigen, die es praktizieren, von anderen abhebt und der Beurteilung entzieht. Selbstgerechtigkeit braucht keine externen Richter und will sie nicht.

Darin liegt zugleich ihr Selbstwiderspruch: Man maßt sich an, über andere zu urteilen, gesteht ihnen jedoch nicht dasselbe Recht zu.

Dass diese Ungleichheit zum Scheitern verurteilt ist, stellt sich womöglich im Laufe der Zeit heraus. Rechtlich verankert war es in der Immunität von Inhabern von Staatsgewalt. Dieses wird heute noch anerkannt, solange sie ihr Amt innehaben. Danach kann es durchaus geschehen, dass sie sich vor dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag für Verbrechen verantworten müssen, deren sie dort angeklagt werden. Diese Form der Selbstgerechtigkeit hat also in der westlichen Welt eine kulturelle und rechtliche Wurzel und war tief im Glauben verankert, dass der Souverän – wie Gott – der Gesetze enthoben sei. Wer die Gesetze setzt – so der Glaube –, ist selbst nicht daran gebunden. Diese Auffassung vertrat insbesondere Carl Schmitt und bereitete dadurch den Rechtsbrüchen des Nationalsozialismus juristisch den Weg[259]. Sofern diese Rechtsfigur theologisch verankert ist, hat sie die Wendung in der Geschichte der Gottesvorstellungen nicht mit gemacht, die von der Fleischwerdung, der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth spricht. Damit hat sich Gott sehr wohl unter das Gesetz begeben, das von ihm selbst stammt, und akzeptiert, dass es für ihn selbst gilt (Gal 4,4).

d) *Nachfolge*: Fast versteht Nachfolge Jesu als Teilhabe an Jesus (s. o., Fast Kriegsdienstverweigerung 31/773). Ich habe Zweifel daran, ob Fast mit Teilhabe das richtige Wort für das gefunden hat, was er meint: die Nachfolge als eine Aufgabe der Gemeinde. Im Neuen Testament ist zwar von „Teilhabe" die Rede – im Griechischen von *koinonía* (Paulus 1 Kor 10,16) oder von einer Form von *metécho* (Paulus 1 Kor 10,17) bzw. *métochoi*, Teilhaber (Hebr 3,1; Hebr 3,14), aber nicht im Zusammenhang mit „nachfolgen".

Dass Nachfolge Jesu mehr eine Gemeinschaftsaufgabe als eine Einzelleistung sei, wird hingegen durch den neutestamentlichen Befund dadurch deutlich, dass davon zumeist im Plural die Rede ist. Dies sind die Vorkommen im Singular: In Mt 19,21 parr wird ein Einzelner, der reiche junge Mann, angesprochen; in Mk 2,14 parr wird Levi berufen; Mk 10,45 erzählt dies vom geheilten Bartimäus; Lk 9,59 berichtet von den ausweichenden Antworten Einzelner auf Jesu Nachfolgeruf; Jh 1,43 erzählt die Berufung von Philippus; Jh 21,19ff ist der Dialog des Auferstandenen mit Petrus. In allen anderen Fällen wird der Plural benutzt (Mt 13 mal; Mk 6

---

[259] GROSS, RAPHAEL: *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt/Main 2000.

mal); oder es ist von einer Menge, Mk 5,24, oder von der Gemeinschaft der Jünger die Rede, Mt 8,23. Die Ermahnung Jesu, Mk 8,34, „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (LUT), ist an eine Menge und seine Jünger gerichtet.

Darüber hinaus wird hierdurch die Frage bedeutsam, wie das Verhältnis zwischen Gemeinde und dem Einzelnen hinsichtlich seiner Entscheidung gestaltet wird.

- Dient die Gemeinde zur Entlastung für den Einzelnen, sodass dieser sich nicht mehr selbst mit schwerwiegenden Fragen auseinandersetzen muss?
- Ist es für eine Gemeinde belanglos, wenn ihrer Verkündigung und Gemeindepraxis widersprechend andere Wege – innerhalb wie außerhalb einer Gemeinde – eingeschlagen werden?
- Wie kann das Evangelium als Raum verstanden werden, innerhalb dessen – im Unterschied zu einem davon nicht geprägten Raum – gemeindliches wie individuelles Leben christlich gestaltet wird, ohne dass direkter oder indirekter Zwang oder Gewalt ausgeübt wird?

e) *Leben und Lebenshingabe*: In den Leitsätzen wird auf Kreuz und Auferstehung Jesu verwiesen und dabei das Wort „Leben“ in zweifacher Weise verwendet:

1. Als Objekt der eigenen Sicherung. Das wird ausdrücklich abgelehnt: „befreit von dem Wahn, das eigene Leben gegenüber Gott und den Menschen behaupten und sichern zu müssen.“ (Leitsätze 9/722)
2. Als freiwillige Gabe: „und das eigene Leben für den Frieden der Welt hinzugeben.“ (Leitsätze 9/722) Diese Gabe aber wird zugleich als verpflichtend aufgefasst, sofern die „Nachfolge Jesu Christi“ im Sinne der „Teilhabe an seinem Leib“(ebd) angetreten worden ist.

zu 1.: Leben als Objekt. Leben ist in der Tat kein Objekt und kann kein Objekt sein, da es die Grundlage, eine der Grundvoraussetzungen dafür ist, dass es jemand unternimmt, über das Leben .nachzudenken und es zu erforschen. Da das Leben in allen Lebewesen in allen seinen Gestalten eines ist, kann es zwar beschrieben, aber weder definiert noch zum Objekt gemacht werden. Wer es trotzdem versucht, wie in der Haltung der Selbsterhaltung, unternimmt einen fehlerhaften Versuch, der scheitern muss. D. h. eine Selbsterhaltung des Lebens kann nicht gelingen, da das Leben nicht erfolgreich zum Objekt des eigenen Bemühens gemacht werden kann. Das ist die Logik, die im Hiobbuch (Hiob 42,2-6) zur Geltung kommt und die von Paulus angewandt wird, wenn davon die Rede ist: „Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?” (Röm 9,20 LUT)

zu 2: Wenn das Leben kein Objekt ist, dann kann es nicht hingegeben werden, da dies eine ähnliche Verobjektivierung des Lebens, des Lebens als Gabe, voraussetzen würde. Das Leben kann weder angenommen noch gegeben werden, zumal Hingeben entweder eine Pflicht oder freiwillig ist. Beides zugleich aber hebt sich gegenseitig auf. Denn ist die Lebenshingabe eine Verpflichtung, ist sie nicht freiwillig, sondern ein Opfer oder Ausdruck von Zwang. Der von Hegel formulierte Freiheitsbegriff als Einsicht in die Notwendigkeit[260], setzt voraus, dass es eine Sphäre der Vernunft gibt, die Freiheit und Notwendigkeit gleichermaßen umgreift. Das ist nicht möglich, da sich die Vernunft nie vollständig selber erkennen kann. Immer ist sie gezwungen, zu ihrer eigenen Thematisierung eine höhere Ebene einzunehmen, die aber entzieht sich dem Nachdenken.[261]
In den Evangelien wird stattdessen von Selbstverleugnung gesprochen:

> Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden. (Mt 16,24-25)

Die freiwillige Leidensbereitschaft für den Frieden wird angesprochen, die selbst den eigenen Tod nicht von vornherein ausschließt.

Wenn das Leben weder Objekt im Sinne eines Besitzes ist noch eine Gabe sein kann, die man jemand anderem gibt, dann kann das Leben Jesu nicht in dem Sinne verstanden werden, dass es verobjektiviert – als Gabe – angesehen wird.

Als weiteres Problem taucht auf: Im zweiten Leitsatz wird davon gesprochen,

> in der Nachfolge Jesu Christi, in der Teilhabe an seinem Leib, als Botschafterin seiner Liebe alle Menschen zu lieben (Leitsätze 9/722).

---

[260] Formulierung nicht bei HEGEL selbst, s. jedoch seine Schrift *Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems der Philosophie*, von 1801, HEGEL-Werke 2,93/ Hegels Werk im Kontext, Kap Nr. 109/1803.
„Diese Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff", in: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 158, in: Hegels Werk im Kontext, Kap. Nr. 694/1803. Formulierung bei FRIEDRICH ENGELS Dühring Band 20, S. 106/7838: „Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit."
[261] Zum Unvollständigkeitssatz von KURT GÖDEL vgl. STEGMÜLLER, WOLFGANG: *Metaphysik – Skepsis – Wissenschaft*, Frankfurt/Main 1954; ders.: *Glauben, Wissen und Erkennen,* Darmstadt 1965.

Es ist unmöglich, alle Menschen zu lieben, da die Menge aller Menschen unabzählbar ist, Liebe sich aber in einem Bereich zwischen gleichzeitig gegenwärtigen Menschen auftut. Das Neue Testament spricht nur an einer einzigen Stelle davon, dass die Liebe nicht auf eine absehbar endliche Gruppe von Menschen bezogen ist, und zwar dort, wo von Feindesliebe die Rede ist. Hier wird von Liebe in dem Sinne gesprochen, dass sie einen Ausschluss ablehnt. Wo Grenzen gezogen werden – etwa in dem Sinne, dass der oder die nicht geliebt werden kann – widerspricht dies der Feindesliebe. In dem Zusammenhang erscheint es m. E. sinnvoll, davon zu sprechen, dass die Liebe allen gilt. Von der Liebe zu allen Menschen zu sprechen, ohne zugleich von der Feindesliebe zu sprechen, lässt diese Rede idealistisch, wenn nicht gar unrealistisch erscheinen. Kann von ihr ohne Bezug auf Christus, – es ist seine Weisung!, – überhaupt gesprochen werden?

Fazit: Indem der Christus-Titel als „Friede" bzw. „Friedebringer" interpretiert wird, gelingt es den Autoren dieser Schrift, dreierlei mit einem einzigen Ausdruck zusammenzuhalten:

1) Den Bezug zu Jesus von Nazareth aufrechterhalten. In der friedensethischen Diskussion kann verschiedentlich beobachtet werden, dass er verloren geht.[262]
2) Die alles andere überragende Bedeutung des Friedens für den christlichen Glauben tritt zu Tage. Selbst wenn diese Rolle im Verlauf der Kirchengeschichte in den Hintergrund geraten ist durch andere Schwerpunkte christlichen Glaubens ersetzt wurde, – etwa durch den Glauben, die Hoffnung, das Thema der Werk- bzw. Glaubensgerechtigkeit u. a.m. -, bleibt allein mit dem Christustitel die Friedensthematik lebendig. Es gilt, sie aus dem Hintergrund wieder hervortreten zu lassen.
3) Wo anders als in der Gemeinde Jesu wird er als der auferstandene Christus bekannt? Der Gemeinschaftsbezug ist von vorneherein unverzichtbarer Bestandteil des Friedens.

Der letzte Punkt führt zu einem veränderten Verständnis der Nachfolge Jesu. Sie wird nicht als eine Aufgabe des Einzelnen gesehen, sondern als eine Möglichkeit der Gemeinde (s. o.; vgl. Fast Kriegsdienstverweigerung 31/773).

---

[262] In der Friedensdenkschrift der EKD von 2007 gibt es so gut wie keinen Bezug des friedenstheologischen zum friedensethischen Teil; vgl. Kirchenamt der EKD 30. April 1999: Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zum Kosovo-Jugoslawienkrieg vom 30.04.1999: *Was bei friedensethischen Überlegungen und Äußerungen zum Kosovo-Krieg zur Beachtung empfohlen wird.* Vgl. KÄßMANN, MARGOT, SCHNEIDER, NIKOLAUS; DUTZMANN, MARTIN; BRAHMS, RENKE: *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Ein evangelisches Wort zu Krieg und Frieden in Afghanistan*, EKD, Hannover 25.01.2010. In: http://ekd.de/ausland_oekumene/pm22_2010_afghanistan.html – zuletzt eingesehen am 27.10.2010.

Diese Gemeinde Jesu lehnt ein Recht auf Selbsterhaltung auf Kosten anderer ab und lebt stattdessen die „befreiende und verpflichtende Liebe Jesu Christi zu allen Menschen“ (Leitsätze 9/723). Es wird nicht ausgeschlossen, dass Christen Soldaten werden. Dies ist hingegen mit einer zweifachen Aufgabe verbunden:

> Wenn Christen Soldat werden, müssen sie ihnen sagen, daß sie – in diesem Punkt – ihren Glauben und die Zugehörigkeit zur Friedensgemeinde Gottes preisgegeben haben, und werden sie zur Umkehr rufen, ohne ihnen das Zeugnis der vergebenden Liebe vorzuenthalten. (Leitsätze 11/727)

Durch Christus wird die Gemeinde zum Friedensdienst für die Welt befreit:

> Die Gewißheit seiner den Tod überwindenden, neuschaffenden Liebe gibt uns die Kraft, auch unsere Feinde zu lieben, ihnen zu dienen und letztlich sogar für sie zu sterben. Jesus von Nazareth hat der Feindschaft und Todesfurcht bis in den Tod widerstanden und seinen Mördern vergeben. Als der Auferstandene hilft er auch uns, daß wir Angst und Haß überwinden, auf jede Sicherung menschlichen Lebens auf Kosten des Lebens anderer verzichten und unseren Mitmenschen vorbehaltlos in Wort und Tat dienen können. (Fischinger Ohnmacht 60/835f)

Damit kommt der Gemeinde in erster Linie die Kompetenz zu, über Friedensfragen zu entscheiden, und das heißt, darüber zu entscheiden, inwieweit die Gemeindemitglieder als Christen „Zeugen seines Friedens, seiner Liebe“ (Treblin Großkirchen 16/739) sind.

4.11 EUGEN BISER 1918-2014

Der Sinn des Friedens.
Ein theologischer Entwurf.
Kösel-Verlag, München 1960
Das Buch gliedert sich in die Teile „Das Wort", „Das Bild" und „Der Weg"; jeder der Teile umfasst drei Kapitel.

Der erste Teil führt zum Friedenszeugnis der Engel von Bethlehem, Lk 2,14 (48[263]). Der zweite Teil leitet dazu an, den Frieden als ein dialogisches und personales Geschehen zu begreifen. Die Weichenstellung dazu ist die Reflexion über eine Gideon-Passage in Ri 6,24 (93): „daß der Friede, wie Gott ihn gewährt, nicht wie eine Sache – und sei es die Sache der ganzen Welt – entgegengenommen sein will, sondern wie eine lebendige Gestalt" (96). Biser fragt:

> Wo klärt sich denn … ein Sinnverhalt je antlitzhaft? Gewiss nicht dort, wo Wahrheit als ein Kosmos von Ideen, neuzeitlich gesprochen, als ein System von Geltungen angesehen wird. (96, Auslassungen mE)

Der dritte Teil beschreibt den Ort, an dem der Friede wirklich wird. Biser zieht dazu Teile der vorkonstantinischen Liturgie heran. Er stellt die Verwandlung des Friedensbegriffs durch den Konstantinismus dar und vermerkt schließlich den Verlust der Kraft dieser Sprache (204). Zuletzt geht es darum, die Seligpreisungen der Bergpredigt in ihr Recht zu setzen, vor allem Mt 5,9: „Selig sind die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden." (EIN)

Im Nachwort erläutert Biser die christologische Bedeutung von Hölderlins Hymne „Friedensfeier". Er erinnert daran, dass es eine Christologie der zwei Christusse gab, sichtbar in Ravenna. Es ist „die arianische Unterscheidung eines himmlischen und menschlichen Christus" (237). Hölderlin knüpft daran an. Die Aufgabe ist „ein organisches Zusammen-denken [sic, mE] des heilsgeschichtlich-existentiellen Aspekts der Christuswirklichkeit mit ihrer kosmisch-universalen Bedeutung" (240). Biser beklagt, dass stattdessen „gnostische Dialektik" als „atavistische Wiederaufnahme" (240) Einzug gehalten habe.

4.11.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Friede ist anfänglich und personal. Wenn der Frieden nicht am Anfang steht, kann er nicht erreicht werden. Frieden als Ziel oder

---

[263] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseiten von BISER Sinn.

als finalen Zweck zu betrachten verfehlt ihn. Sich vom Frieden nicht als von einem personalen Geschehen an sich erfassen zu lassen, widerspricht dem Frieden. Das sind die beiden großen Themen, die Biser in den Vordergrund stellt. Im zweiten Teil wird die (katholische) Kirche als der Ort vorgestellt, in dem Christi Gegenwart gefeiert wird.

Die Anfänglichkeit des Friedens: Das „Menschsein", die „*humanitas*" (18, Hervorhebung i. O.) ist als Grundlage für Friedensbemühungen ungeeignet:

> Was aber entgleitet dem bestimmenden Zugriff und der personalen Gestaltung so leicht wie gerade das Menschsein? … Niemand kann sich auf die sich selbst überantwortete *humanitas* als Basis und Medium des Friedensgesprächs verlassen. Er läuft Gefahr, unversehens im luftleeren Raum zu reden, unfähig, sich verständlich zu machen, weil das Verbindende, das er als selbstverständlich gegeben voraussetzt, auf einmal nicht mehr da ist. (18f) …
> Nein, der Friede liegt nicht „auf der Hand", wenigstens nicht in unserer schwachen Menschenhand.... Nicht wir sind es, die den Frieden bestimmen und gestalten; er umhegt und gestaltet vielmehr, wenn er sich einstellt, uns. (21)

Entscheidend ist das Hören auf „das Wort Gottes. Erst mit ihm öffnet sich die wirklichkeitserfüllte Wahrheit des Friedens, die das juristische, dichterische oder philosophische Ersinnen des Friedens vergeblich zu erreichen sucht." (21).

Hier vollzieht Biser methodisch nach, dass der Friede primär ist, wir können ihn nicht erst definieren und dann fragen, wie wir mit ihm umgehen sollen, sondern es gilt wahrzunehmen, dass der Friede zunächst und zuerst ist!
Beides prägt die Botschaft Jesu: 2 Kor 1,19 (23): Das Große Ja Gottes: „Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, der unter euch durch uns gepredigt worden ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, der war nicht Ja und Nein, sondern es war Ja in ihm." (LUT)

So Jesu Ruf: „*Metanoeite!* Nur durch die Tür unseres Umdenkens gelangen wir zum Gastmahl des offenbarenden Wortes." (23, Hervorhebung i. O.)

Biser kennzeichnet den Friedensgedanken außerhalb christlicher Prägung:

> Die Struktur des menschlichen Friedensgedankens ist grundlegend von unserem Zielstreben, von der eingewurzelten Zweckrichtung unseres Denkens und Verhaltens geprägt. Hinter der „Selbstverständlichkeit", die wir dem Frieden zuerkennen, verbirgt sich die uneingestandene Ab-

> sicht, unbehelligt von Fragen der Grundlegung zur „Tagesordnung“ der Ziele und Ergebnisse übergehen zu können. (24f)

Biser rekonstruiert die Veränderung des christlichen Friedensgedankens Augustins und greift zunächst auf antike Bezeugungen der Gottheit Eirene bzw. Pax zurück. (25)

Augustus ließ „die römische *Pax* … ausgerechnet auf dem Marsfeld“ errichten, „zum Dank für seine glückhafte Heimkehr aus Gallien“ (25, Hervorhebung i. O., Auslassungen mE). Biser verweist auf Vergil und die 4. Ekloge. An Augustus knüpft Kaiser Commodus (161-192, Kaiser von 180-192) an:

> Die politische Berechnung, die der Aufstellung des Friedensaltars auf dem Marsfeld zugrunde liegt, transzendiert sich schließlich selbst in die auf Münzen aus der Regierungszeit des Commodus erscheinende Gestalt des *Mars pacifer*, des friedebringenden Kriegsgottes, der, seine Lanze senkend, den Ölzweig der Versöhnung bringt. Wie ein Vorgriff auf dieses Motiv nimmt sich die (vermutlich von den Reliefs der *Ara pacis* inspirierte) Figur der *Securitas Augusti* aus der neronischen Ära aus, die den bewehrten Friedenszustand des Reiches versinnbildlicht. Ebenso wirkt die Vorstellung noch in der Gestalt der *Pax Augusti* auf Münzbildern aus der Zeit des Kaisers Gordianus nach, der vorwärtsstürmenden Friedensgöttin, die den Ölzweig in der ausgestreckten Rechten trägt. (26 Anmerkung 2, Hervorhebungen i. O.)

Gemeint ist GORDIAN I., genannt AFRICANUS (159-238, im Jahr 238 zwanzig Tage Mitkaiser mit seinem Sohn Gordian II.).[264]

Grafik 1: Sestertius des Gordian, genannt AFR, Africanus[265]

[264] Biser führt als Quellen Arbeiten von KEISER, Hannover 1957; M. SCHÄFER, 1959, und W. STATDLER, Freiburg 1948 an. (BISER Sinn S. 26f Anmerkung 2).
[265] Bildquelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Gordian_I. – zuletzt eingesehen am 08.06.2017.

Sein Fazit:

> Diese frühen Sinnentwürfe sind für alle späteren Auslegungen des Friedensgedankens maßgeblich geblieben. Unwillkürlich denken wir den Frieden als Zweck, wenn auch als Endzweck unseres gesamten innerweltlichen Verhaltens. Fungiert er dabei auch als beherrschender Blickpunkt, so bestimmt er die Pläne und Entscheidungen auf dem Wege zu ihm doch immer nur von oben, vom Ziel her, nicht aber von innen her, nicht wesensprägend. ... Wir nennen Geduld, Versöhnlichkeit und Treue als innere, Gerechtigkeit und Ordnung als äußere Voraussetzungen des Friedens. Im Vergleich zu ihnen kommt für unser Denken der Friede erst nachträglich, als Zweckbestimmung hinzu. Er erscheint als Frucht, nicht als Boden, als Ergebnis, nicht als Gabe, als Ende, nicht als Anfang. (26f, Auslassungen mE)

Biser kritisiert an dieser Stelle zugleich den Pazifismus, sofern er eine „Denkweise" ist, die „ständig auf den Frieden *zu*, statt, wie es ihm einzig angemessen ist, von ihm *her*" denkt. (27).

Biser verweist darauf, dass die „Friedensbotschaft der Offenbarung" (28) sich anders verhält:

> Wie sie [die Offenbarungsbotschaft, erg. mE] das Wesen der mit der göttlichen Eirene sinnverwandten Agape … aus ihrer gnadenhaften Herabkunft herleitet, so versteht sie auch den Frieden primär als die Gewährung der göttlichen Huld, als das Ungeschuldet-Vorgegebene vor jeder menschlichen Entscheidung und Tat. (28, Auslassungen mE)

Belege sind Jak 3,18 und Hebr 12,11.
Agape und Eirene werden gemeinsam dargestellt in einer

> Mahlszene der römischen Katakombe San Pietro e Marcellino. … Die … Inschriften lauten: Irene da calda – Agape misce mi(hi); und: Agape misce nobis – Irene por(ri)ge calda.[266] (28, Auslassungen mE)

Schalom – mit Bezug auf Jes 32,16f und christliche Eirene sind zu unterscheiden:

> Schalom kann noch auf Grund seiner Sättigung mit Weltgehalten final gedacht werden; Eirene in seiner vom Christusglauben bestimmten Bedeutung nicht mehr. Der Friede, den die neutestamentliche Verkündigung meint, ist als die

[266] Beleg: Vgl. J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903, Tafel 133 und 157. (BISER Sinn S. 28 Anmerkung 3).

> Stiftung und Gabe Christi stets das vor allen übrigen Gegebenheiten Erstgegebene, das als solches auch noch den Ordnungsprinzipien des Daseins, wie etwa der Gerechtigkeit, vorangeht. (29 Anmerkung 4)

Weil der Friede nicht Ziel und Ende ist, lässt er sich so nicht finden oder antreffen: Wir stehen vor der

> Tatsache, dass der Friede gar nicht dort zu finden ist, wo wir ihn unwillkürlich suchen, und dass er sich vor allem nicht so finden lässt, wie wir ihn suchen. Wir warten auf die Frucht; er aber ist der Boden. Wir vermuten ihn im Fluchtpunkt unserer sittlichen und sozialen Anstrengungen; er aber erweist sich als deren Vorbedingungen und Prinzip. Wir sehen in ihm das Ziel; er aber ist der Anfang. (30)

Die „Offenbarung" (30)

> erweist das vermeintlich Letzte und Fernste als das tatsächlich Erste und Nächste – das Nächste wie für unser Entscheiden und Handeln, so auch für unser Denken. (30)

Die Folge dieser Verkennung ist katastrophal:

> Die *formal*logischen Folgen dieses Irrtums liegen auf der Hand. In den Zielraum der gesamten Denkbewegung hinausgerückt, ist der Friede daran gehindert, sich von vornherein jeder entstehenden Denkgestalt als Prinzip einzuformen und die menschliche Vernunft dahin zu führen, dass sie, wie es von Gott und seiner Weisheit heißt, „Gedanken des Friedens denkt und nicht des Verderbens" (Jer 29,11). (30f, Hervorhebung i. O.)
> Was da an lenkendem Einfluss versäumt wird, holt kein nachträgliches Arrangement, und stünde es wie die wegweisenden Friedenspläne unter einem noch so hohen Ziel, jemals wieder ein. Statt dessen drängen sich fremde Prinzipien und Normen ein, um die entstandene Lücke auszufüllen und die offengebliebene Fundamentalprägung der geistigen Akte zu übernehmen. Das führt zu Vor-Entwürfen und Vor-Entscheidungen, die sich vielleicht nachträglich noch in den Dienst des Friedens stellen lassen, ihn aber niemals bewirken, weil sie nicht aus ihm stammen. (31)

Ist der Anfang einer Begründungskette falsch gesetzt, ist ohne Bruch oder Umkehr kein zutreffendes Ergebnis zu erwarten. Oder wenn das Ergebnis trotzdem richtig ist, dann nicht auf Grund der Voraussetzungen!

Phänomenologisch hat diese Verkehrung von Anfang und Ziel zur Folge, dass an die Stelle des anfänglichen Friedens alles Mögliche andere treten muss – ohne damit den angestrebten Zweck zu erfüllen, es entsteht ein „Hunger nach Wissen, Macht und Glück", der „zur Gier entartet" (32).

> Das ist … keinesfalls mehr die ursprüngliche Erkenntnishaltung, in der sich der Menschengeist aus innerer Freiheit dem Seienden öffnet, um es als die Gewährung einer letzten Huld, als „Gegebenheit" in des Wortes elementarem Sinn, entgegenzunehmen. (32, Auslassung mE)

Dies führt zu

> einer zwiefachen Friedlosigkeit … Wie an ihrem Anfang das rastlose Verlangen nach mehr und mehr Erkenntnis steht, so ist ihr Ende von der Sorge umschattet, wie der errungene Besitz gegen Zweifel von innen und Einreden von außen abzuschirmen sei. Das Merkmal der Unstillbarkeit liegt in der Natur dieser Unruhe. Es bestätigt einmal mehr, dass der Friede, wurde ihm sein Platz im Ursprung der geistigen Akte versagt, nachträglich nicht mehr in sie einzubringen ist. Nur als Anfang ist er wahr und fähig, alles, was je Inhalt menschlicher Erkenntnis und Aufgabe des praktischen Verhaltens wird, in seinem Lichtkreis zu wahren. (32, Auslassung mE)

Ein Handeln, das den Frieden den Anfang setzen lässt, erweist sich

> als die sichtbare Besitzergreifung der immer schon mitgegebenen Weltwirklichkeit. Diesem Handeln fehlt von vornherein der Stachel, der jeden andern, nicht vom Frieden gelenkten Einsatz der menschlichen Tatkraft zu maßloser Heftigkeit und Schärfe antreibt. Selbst wenn er sich ausdrücklich in den Dienst des Friedens stellt und seine Energie wirklich auf dieses Ziel sammelt: als Einsatz für den Frieden kommt er doch unvermeidlich zu spät, weil die nachträgliche Zielsetzung das Versäumnis im Prinzip [im Anfang, mE] niemals einholt. Was nicht aus dem Frieden geschieht, kann den Frieden nicht stiften. (33)

Wenn der Frieden nicht der Anfang war, werden zum Ersatz Zwischenziele gebildet:

> Statt des einen Ur-Sprungs entlassen sie [die Ersatzdirektiven, mE] aus sich immer neue Zwischenglieder, halb grundlegender, halb aufbauender Art, Stufen einer unabsehbaren Treppe, die, soweit sie emporführt, doch nie am

> erstrebten Ziel anlangt. Das aber ist nur die unausweichliche Folge der Vorentscheidung, die mit dem Überspringen der Anfänglichkeit des Friedens fiel. Was der Friede nicht als Anfang bildet und bewegt, kann er auch nicht als Vollendung krönen. (34) …
> Denn die eindeutigen Offenbarungszeugnisse lassen über die Schlüsselstellung, die dem Frieden zukommt, keinen Zweifel. (34)

In einer Anmerkung heißt es dazu:

> Um so befremdlicher muss der Ausfall einer ausdrücklichen Theologie des Friedens in den klassischen Systemen wirken ... Zu echter Bestürzung steigert sich dieses Befremden aber noch, wenn man die Folgen eines derartigen Schweigens für die gegenwärtige Situation bedenkt.
> (34 Anmerkung 5, Auslassung mE)

Biblische Bezüge sind Mt 5,9; Gal 5,22, Eph 5,15.
Frieden als Ursächlichkeit bedingt, was gut sein kann:

> Und wer sein Handeln dem Beweggrund des Friedens unterstellt, ist gleichfalls der Sorge um das Gelingen enthoben.... Seinen eigentlichen Lohn bringt der Friede ohnehin niemals hervor; er trägt ihn in sich. Wie er sich nicht als Zweck einsetzen lässt, weil er reiner Selbstzweck ist, so verweigert er sich auch jeder Dienstbarkeit. ... Wo er Einkehr hält, und sei es nur in einem flüchtigen Gedanken oder in einem kleinen Liebesdienst, da ist das Begonnene auch schon vollendet. Denn der Friede ist das Kind des siebten Tages, des Tages der Vollendung der erfüllten Ruhe, die unter dem Urteil des Schöpfers steht: Es war sehr gut.
> (39, Auslassungen mE)

Biser beleuchtet die Unnachgiebigkeit der Milde gegenüber allem anderen, „gegen alle unerleuchteten Einreden, Bedenken oder Erweichungsversuche. So wird das Mildeste, der Friede, unerbittlich hart.“[267] (39) So deutet er das Schwert-Wort, Mt 10,34:

> Als Friede ist er zugleich das Schwert der Abwehr gegen alles, was ihn verneint und beeinträchtigt. (40)

Biser wendet sich gegen den „Heraklitismus, der … den Krieg zum Vater und König aller Dinge erklärt“ (40, Auslassungen mE). Er wendet sich aber auch gegen „die pazifistische Erweichung der

---

[267] Vgl.: „Wollen wir Gott loben, leben aus dem Licht. Streng ist seine Güte, gnädig sein Gericht.“ Aus: Holz auf Jesu Schulter, von JÜRGEN HENKYS. In: *Evangelisches Gesangbuch*, Nr. 97.

Friedensidee, die mit ihrem Grundsatz – Frieden um jeden Preis – dem Frieden die innere Eindeutigkeit und damit auch die Wirkfähigkeit nach außen hin nimmt." (40f) Vermutlich ist ein Pazifismus der Untätigkeit gemeint, besser Passivismus genannt, der „Frieden um jeden Preis" (40) will, aber den eigenen Einsatz scheut.

Als Beispiel für den Heraklitismus zitiert Biser Hegel, *Philosophie des Rechts* III, Zusatz zu § 324: „‚Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern.'" (40 Anmerkung 8).

Die Personalität des Friedens: Biser wendet sich der Personalität des Friedens zu. Er leitet dazu über, indem er zwar markante Bibelstellen anführt, aber noch nicht sein eigentliches Thema benennt. Er verweist dabei auf Eph 2,14 (46) und spricht vom Antlitz des Friedens:

> Der Friede ist, wie das Wort des Epheserbriefes mit letzter Prägnanz sagt, kein „Es", sondern ein „Er"; kein Gut, sondern ein lebendiges Antlitz. (46f)

In einer Anmerkung weist er darauf hin, dass „Heil" und „Friede" nicht miteinander vertauscht werden dürften, dass sie nicht als Synonyme zu verstehen seien. Dagegen spreche die Beobachtung, dass in der Septuaginta fast durchgehend der hebräische Begriff *Schalom* mit *Eirene* übersetzt worden ist. (47 Anmerkung 1)

Es folgt eine Auslegung der lukanischen Weihnachtsgeschichte, Lk 2,14 (48). Lk 2,11 und Gal 4,4 (49) stellen das „Heute", bzw. die „Fülle der Zeiten" in den Vordergrund.

> Mit dem schwachen Kind in der Krippe ist das, was stärker ist als alle Gewalt, in diese Welt eingetreten: Der Friede. (49)

Darum, so verbindet Biser diese beiden Aspekte, heißt es:

> Von nun an muss der Friedensgedanke, soll er sich nicht, halt- und grundlos, ins Utopische verflüchtigen, von der gegenwärtigen Wirklichkeit dieses Heute seinen Ausgang nehmen. (49)

Die Anfänglichkeit des Friedens ist dadurch gegeben, dass sie – weil sie mit dem Menschen Jesus gegeben wurde – in jede Gegenwart eintreten kann.

Hier widerspricht Biser – unausgesprochen – der sogenannten Existenzanalyse Heideggers, indem er darauf hinweist, es

> ordnet der vorgegebene Friede in der Kraft seiner Gegenwärtigkeit unser Verhältnis zu Raum und Zeit von Grund auf neu. (50)

Das bedeutet für die Zeit: Kein Stürmen in die Zukunft, „als stünde das Eigentliche seines Daseins noch aus, als stünde es noch bevor.“ (50)

> Im Frieden weiß er sich vielmehr vergewissert, dass das Entscheidende bereits geschah. (50)

Nicht in einer romantischen Vergangenheit, „sondern in dem alle Zeitschritte einholenden Heute.“ (50) So wird deutlich, „dass sich alle Wirklichkeit, besiegelt vom Urereignis der Inkarnation, ereignet und als sich ereignende von uns ‚eräugt‘, gesehen und angenommen sein will.“ (50)

So verändert sich ebenso das Verhältnis zur Zukunft, „[w]eil ihm [dem Menschen] keine Zukunft versprechen kann, was ihm die umfassende Gegenwart des Heute nicht schon gewährt.“ (50f)

Das Verständnis der Gegenwart ändert sich: Biser beschreibt, wie die Angst vor dem Verschwinden in der Vergangenheit einen „rücksichtslosen Willen, sich wenigstens des jeweils verfügbaren Augenblicks vollauf zu bemächtigen“ „entlässt“ (51) – und zwar in Konkurrenz zum „fremden Interesse“ (51).
Davon heilt keine Kritik; Heilung ist möglich allenfalls

> dadurch, dass es das gehetzte Menschenherz in das Heute des inkarnierten Friedens hineinholt und es aus diesem Abstand die Fragwürdigkeit seiner früheren Haltung ermessen lässt. Denn an der Gegenwart des Heute reißt kein Vergehen; es wächst nur, je weiter es der Gang der Geschichte in die Vergangenheit hineinzutragen scheint. Und hier, im Besitz seiner Gewährungen, stört keiner der Mitbesitzenden. (51)

Das ist die logische Folge der Unteilbarkeit des Friedens – bezogen auf die Zeit. Der biblische Bezug ist Lk 2,10 (51).

Dieser andere Zeitbezug unterscheidet sich wesentlich von dem, den Heidegger herausstellt. Heidegger sprach von der „Sorge“[268]. Biser nennt es anders:

> Drängte jenes [„das unerlöste Verhältnis zur Zeit“ (52), Erg. mE] in die unwirkliche Zukunft hinaus, so lädt dieses zum zufriedenen Verweilen in sich selber ein. Lebt jenes aus der Sorge, so dieses aus der Zuversicht. Die bange Frage, ob denn schon wirklich genug getan und erreicht sei, verstummt in dem inneren Genügen, das der Friede vermittelt. (52)

---

[268] „Das Sich-vorweg-sein … charakterisiert das In-der-Welt-sein.“ In: HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*, 11. Auflage Tübingen 1967, *§41. Das Sein des Daseins als Sorge*, S. 191ff, hier S. 192, Auslassungen mE; „Die Bestimmung der Sorge als Sichvorweg-sein“, ebd., S. 196. Kann Bisers Entwurf insgesamt als Gegenentwurf zu Heideggers *Sein und Zeit* verstanden werden?

Bisers Ideal:

> Inmitten der Unrast und Hetze des Alltags öffnet sich eine Tür zum schönsten Glück: zur Ruhe des Herzens. (52)

Selbst die Beziehung zum Raum wird eine andere:

> Der friedlose Mensch hat kein elementares Verhältnis zum Ort, an dem er sich befindet, weil er sich immer nur „an ihm befindet", ohne an ihm zu verweilen. Kein Ort bietet ihm mehr als einen Aufenthalt. Nirgends findet er das ersehnte Zuhause, nirgends ist er daheim. Der Prototyp dieses unbeheimateten Menschen ist Kain. (52)

Biser erwähnt Bubers Auslegung des Brudermordes und der Straffolge:

> Nach der Auslegung Bubers ratifizierte diese Strafe indes nur den Zustand der inneren Ort- und Haltlosigkeit, der zur Bluttat führte. Kain empfängt das Schicksal, was er selbstverschuldet zuvor schon in sich trug. (53)[269]

Da der Friede sich der Verzweckung entzieht,

> geht der Friede, den die Offenbarung verkündet, niemals einen Pakt mit den bestehenden Machtverhältnissen ein. Wenn er schon vom Zweckdenken verfehlt wird, dann noch viel mehr von dem kläglichen Versuch, ihm die Rolle einer nachträglichen Sanktionierung der faktischen Verhältnisse zuzuspielen. (77)

Biser widerspricht dem Dualismus:

> dass der Friede Gottes niemals einem beziehungslosen Einbruch aus der göttlichen Transzendenz gleichkommt. (77)

Denn es geht immer darum, „die Urgestalt des Kreatürlichen wiederherzustellen." (77)

4.11.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Biser stellt sich der Frage, wo der Friede gegenwärtig sei. Er skizziert den Verlust des Weltbezugs der christlichen Friedensbotschaft. Es ist ein Verlust, weil Botschaft, Leben und Werk Jesu einen kosmischen Aspekt bergen. In der gottesdienstlichen Feier, besonders im Friedensgruß, wird dieses leibhaftig erfahrbar.

---

[269] Quelle: MARTIN BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, Köln und Olten 1958, S. 42.

Zunächst bedenkt er Ps 34, Röm 14,19; 1 Petr 3,11; 2 Tim 2,22 und Hebr 12,14:

> Gemeinsam ist diesen Forderungen, dass die Gnadengabe der künftigen Weltzeit, die sich im Frieden hier und heute vergegenwärtigt, durch das Friedenswerk unsrer Hände in die herrschende Weltwirklichkeit eingearbeitet, ihr gleichsam als die Lösung ihrer Verwirrung und Fragen eingeschrieben werden müsse. Damit aber beginnt recht eigentlich jene fortwährende Diskussion des neutestamentlichen Friedensgedankens mit dem sich wandelndem Wirklichkeitsbewusstsein, die in ihrer Gänze seine Sinngeschichte bildet. (168)

Im Folgenden wird diese „Sinngeschichte" in der Kirchengeschichte skizziert.

Er beschreibt die Umgestaltung der christlichen Friedensbotschaft in einen politisch praktikablen Leitbegriff. So

> verschob sich in der Folge … der Aspekt des Friedensgedankens immer mehr zur Peripherie hin, wo das kirchliche Leben mit dem Weltbereich in Fühlung stand. Bezeichnend für den strukturellen Wandel im Friedensbegriff, den diese Blickverschiebung mit sich brachte, aber auch für die bedrohliche Möglichkeit einer Überfremdung durch politische Kategorien sind die durchweg kirchenpolitisch gedachten Friedensproklamationen *Konstantins*, die E*usebius von Caesarea* in seiner Vita Constantini überliefert. (171f, Hervorhebungen i. O., Auslassungen mE)

Biser erkennt darin eine „Kaiser-Apotheose" (172). Er nennt diese „Politisierung ihrer Friedensidee" eine „Entgleisung" (173) und zitiert GREGOR VON NAZZIANZ, in dessen Rede „die Fragwürdigkeit eines zweckhaft gerichteten Sprechens vom Frieden zum Vorschein" komme (173). Darin „bekundet sich ...eine Absicht, die sich des Wortes Friede bedient, um ihre Zwecke um so sicherer zu erreichen." (173, Auslassungen mE) Das verrate allein seine Wendung vom „guten Frieden" (173).

AUGUSTIN weiß den Frieden zu würdigen. Es ist „seine Universalität und sein werthafter Rang", die sich darin zeigen, dass „die Kreatur … niemals … ohne den Frieden sein [kann], der sich damit als konstitutives Seinsprinzip erweist." (177, Auslassungen mE) Biser zitiert *De civitate Dei* 19,12.

Augustin definiert sodann den Frieden als „‚Ordnungsruhe (tranquillitas ordinis)'".[270]

So kann er „dem Imperium Romanum zugestehen..., es habe mit seiner von Gewalt und Raubgier bestimmten Machtpolitik effektiv vielen Völkern den Frieden gebracht", Biser bezieht sich auf

---

[270] AUGUSTIN: *De civitate Dei* 19,13 (BISER Sinn S. 178).

Augustin, *De civitate Dei* 4,4; 5,17, „während seine Schrift über den katechetischen Unterricht Befriedungsaktionen dieser Art sogar noch ausdrücklich von der Schrift her rechtfertigt.“ (180, Auslassung mE) Hier wird Augustin, *De catechizandis rudibus* 21,37 herangezogen.

Biser zeichnet den ideologischen Gedankengang der Verkehrung nach: Augustin sah

> in der Idee des Friedens... den Inbegriff einer Vermittlung im Gegensatz von weltlicher Macht und göttlichem Heil. Für die Anwendung auf die vielschichtigen Verhältnisse im Zwischenbereich von Weltreich und Gottesreich mochte ihm aber der rein biblisch und kirchlich interpretierte Friedensgedanke zu eng erscheinen. Um diesem vermeintlichen Mangel abzuhelfen und dem Friedensbegriff die erforderliche Weltwendigkeit zu geben, greift Augustin spontan auf die Friedensvorstellungen des profanen Bewusstseins zurück. (181, Auslassung mE)

Biser selbst preist Augustins Umwandlungsmacht, kritisiert aber die Wirkungsgeschichte (182). Wie sehr das bereits bei Augustin selbst angelegt ist, zeigen seine Briefe an den „Militärbefehlshaber der Kaiserin Galla Placidia..., an … Comes Bonifatius“ (182, Auslassung mE): *Epistula* 189,6 und 220,3.12 (182 Anmerkung 42).

Die Veränderung zeigt sich in Folgendem:

> „Friede“ bekommt immer entschiedener den Sinn von Herzensfrieden und Ewigem Frieden. (183)

Die monastische Bewegung widerspricht. Für MAXIMUS CONFESSOR ist „der Name Friede die eschatologische Koinzidenz aller Gegensätze“ (183)[271].

PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus* 11,5 hält nach Biser fest:

> Denn die Einigungsmacht des Friedens ist keine unpersönlich wirkende und darum die Integrität des Personalen gefährdende Energie; sie ist in ihrem innersten Wesen gesehen – Liebe, die „immer und überallhin Frieden ausstrahlende Menschenliebe Christi“. (185)

Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus* 11,2, benennt die Unteilbarkeit des Friedens:

> „Es ist immer der eine göttliche Friede, der jedem Frieden

---

[271] Biser verweist auf VON BALTHASAR, HANS URS: *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes,* Freiburg 1941, S. 364.

> an sich und dem Frieden in seiner Gesamtheit und auch jedem besonderem Frieden Bestand und Wirklichkeit verleiht.“ (186)

Im Weiteren skizziert er die *Treuga-Dei*-Bewegung (190) und ihre Verbundenheit „mit der Kreuzzugsidee“ (190).

In seinem Durchgang durch die Geschichte der Friedensidee sieht er ERASMUS, FRANCK, KANT und GENTZ in einem Zusammenhang:

> Tatsächlich stehen diese ersten Friedensdeklarationen der Neuzeit bereits in einer Reihe mit den vom Geist der Aufklärung eingegebenen Entwürfen zu einem ewigen Frieden (Kant und Gentz), die den Frieden, abgelöst von seiner religiösen Herkunft, streng rationalistisch als „Ideal der Vernunft“ bestimmen, dem sich die Menschheit immer nur annähern könne, ohne ihn doch je als umfassenden Dauerzustand, als ewigen Frieden, wirklich zu erreichen. (201)

Für Biser ist kennzeichnend, wenn er schreibt, dass der so losgelöste Friedensgedanke sogleich – 1800 bei F. GENTZ, *Über den ewigen Frieden* – „ins Utopische hinausrückt und damit zugleich [den Frieden, erg. mE] an die Macht ausliefert“ (201). Er zitiert: „‚Das Ideal des ewigen Friedens fällt mit dem Ideal des vollkommenen Staates zusammen‘“. (201)[272]

An dieser Stelle kommt PASCAL zu Gehör, Fragment 949, in dem er sich für das „Recht der Abwehr“ entscheidet (203). Dem schließt sich Biser offenbar an, denn er ergänzt: „Hineingegeben in eine von Lüge und Bosheit bedrohte Welt, zeigt der Friede Christi viele Gesichter, auch das der Bereitschaft zum wehrhaften Einsatz für das Wahre.“ (203)

Biser widmet sich der Situation der Gegenwart. Ohne Namen, Staaten, Institutionen, Strukturen oder Abhängigkeiten zu nennen, bedenkt er Fragen wie Ohnmacht (208), die Folgewirksamkeit moderner Technik in ihrer bedrohlichen Gestalt für Mensch und Natur (209) und die „Entmächtigung der Friedensidee“ (210):

> Denn offensichtlich besteht ein fataler Wechselbezug zwischen ihrer Ohnmacht und der Verdrängung des Menschen aus der Regie der Geschichte. (210) …
> Und zwar ist es, genauer bestimmt, nicht ein Versagen des Denkens, sondern das Sich-Versagen des Denkenden, das den Niedergang des Friedensgedankens nach sich zog. Wenn das Sein, nach einer der tiefsten Einsichten der mittelalterlichen Ontologie, nur in Form eines Erleidens – Duns Scotus spricht ausdrücklich von dem Einen, Guten und

---

[272] Quelle: RAUMER, K.: *Ewiger Friede, Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg, München 1953, S. 490.

> Wahren als den passiones entis – dem Menschengeist zugänglich wird, dann kann sich dieser der Ergebnisse der ontologischen Passion, des Wahren wie des Guten, auch nur in Akten leidenschaftlicher Anteilnahme echt versichern. (210)[273] …
> Und nur dem Menschen des reinen und das heißt, des grenzenlos erschlossenen und vorbehaltlos hingegebenen Herzens verheißt die Bergpredigt, dass er Gott schaue. Wie könnte vom Frieden etwas anderes gelten? Sosehr er seiner Herkunft nach die Sache Gottes und nicht die des Menschen ist, so wenig kann er von dem erkannt oder gar verwirklicht werden, der ihn nicht voll und ganz zu seiner eigenen Sache macht. (211)

Biser stellt dar, wie der Weltbegriff Friede nach und nach zerfiel und nun zur bloßen Floskel verkommen ist. (212)

Biser belässt es nicht dabei, sondern nimmt erneut die Bergpredigt zum Ausgangspunkt, Mt 5,9:

> Wer Frieden stiftet, so versichert die Seligpreisung, handelt letztlich nicht aus den Eingebungen seines menschlichen Wohlwollens, sondern aus der Gesinnung und Machtvollkommenheit des Gottessohnes. Desgleichen betritt, wer sich je in die Nachfolge Christi begibt, schon mit dem ersten Schritt seiner Jüngerschaft den Weg des Friedens. (214f)

Es ist die „Gotteskindschaft", die „die geforderte Tat überhaupt erst ermöglicht und ihre Seligkeit begründet." (215) Dazu im Widerspruch steht der verzweckende Versuch, Frieden zu schaffen:

> Darum vermag der welthaft Existierende dem Frieden nur aus einem einschneidenden Missverhältnis heraus zu begegnen: sei es, dass er seine Gegenwart verkennt und sich auf einen zukünftigen Frieden einrichtet, sei es, dass er seine Anfänglichkeit überspringt, indem er sich den Frieden zum Ziel setzt. (217)

Wer aus der Gottessohnschaft lebt, für den gilt:

> Weil er nicht mehr zum Frieden hin unterwegs ist, sondern aus dem Quellgrund seiner Wirklichkeit lebt und denkt, vermag er auch wirklich Frieden zu spenden und zu erhalten. (217)

---

[273] Quelle für DUNS SCOTUS: *Expositio in Meteaph*. IV, Summ. II,2,9 (BISER Sinn S. 210).

Für Biser ist eindeutig:

> Aller Hass und Neid, die Triebkräfte des Unfriedens, entstammen der Unfreiheit. ... Friede heißt darum der elementare Anruf der Freiheit, die sich als Einweihung ins Sohnesbewußtsein Christi und als Teilhabe an seiner Herrschaft versteht. (219, Auslassungen mE)

Freiheit wird nicht als eine Freiheit „von", sondern als Freiheit „in" Christus verstanden. Dies umfasst gleichfalls die Grundvoraussetzungen für Freiheit und Freiwilligkeit: Leidensbereitschaft und Leidenschaftlichkeit.

> Meint Freiheit soviel wie Zueignung, so besagt Friede in seiner spezifischen Funktion gesehen Versöhnung. (220) … Nie kommt der Friede erst nachträglich, etwa als Zweck oder Absicht, zum Sein und Wirken Christi hinzu. Vielmehr leuchtet er absichtslos und unwiderstehlich wie eine Elementarkraft immer schon daraus hervor. … Der Friede ... gewinnt Gestalt, Antlitz und Namen in ihm. (222, Auslassungen mE)

Dieselbe Wirksamkeit des Christen in Christus und Gottes Frieden findet Biser in Gregor von Nyssas „siebten Rede über die Seligpreisungen." (228)

> Weil der Friede bei Gott steht und der Friedensstifter ein „Werk von wahrhaft göttlicher Kraft" vollbringt, ist nur der zu Gott hin erhobene, „mit der Gnadenkrone der Gotteskindschaft gekrönte" Mensch wahrhaft zur Friedenstat befähigt. Die Herabkunft der Segnungen des Friedens ist und bleibt an die Selbstüberschreitung des Menschen, an seine Wiedergeburt zur Sohneswürde gebunden. (228)[274]

So würde, nach Nyssa, „‚aus einem Menschen – Gott'" (229) werden. Zitat: ebd. 7,1.

> Gott versetzt ihn, da er ihn zum Dienst des Friedens bestimmt, buchstäblich in den Ursprung des Friedens, damit er nun seinerseits zum Urheber „liebevoller Übereinstimmung unter den Menschen" – Gregors Definition des Friedens – werde. (229)[275]

---

[274] Zitate: „...Kraft": GREGOR VON NYSSA, *De beatitudinibus, sermo oratio.* 7,5 „...gekrönte": ebd. 7,2 (BISER Sinn S. 228).
[275] Zitat: ebd. 7,3 (BISER Sinn S. 229).

Dazu wird der „naturgegebene Zwiespalt in sich selbst“ (219) überbrückt: „Denn dadurch, dass er [der Mensch] die ‚Scheidewand des Bösen in seinem eigenen Herzen‘ niederreißt, wächst er zu jener inneren Einheit zusammen, die ihn als Gleichbild des über alle Zusammensetzung erhabenen Gottes für den Dienst am Frieden zugleich beglaubigt und befähigt.“ (229) Zitat: ebd. 7,6

> Befähigt: weil nur der im Frieden Geborgene imstande ist, den Friedlosen von dem Inbesitz seines Herzens mitzuteilen. (230) Beleg: ebd. 7,3

Was dies bedeutet, wird vielleicht im Folgenden etwas anschaulicher:

> Wer den Frieden nach Art eines innerweltlichen Ziels erstrebt, wird seine mystische Gegenwart nie entdecken; er sucht, wo nichts zu finden ist, statt sich von dem allzeit gegenwärtigen Frieden selbst heimsuchen und mit seinen Gaben beschenken zu lassen. Und wer sich des Friedens wie einer Gegebenheit der Gegenstands-Welt zu versichern sucht, muss erfahren, dass er sich dabei ebenso in der Sache wie in der Wahl der Mittel vergreift. Unwillkürlich gerät er mit jedem seiner Schritte tiefer ins Zwielicht des ebenso bestechenden wie gefährlichen Paradoxes: si vis pacem, para bellum. (233) …
> Die vordergründigen Gewalten werden weiterhin ihr Unwesen treiben. Doch inmitten dieser gewalttätigen, von Hass und Misstrauen zerrissenen Welt fühlen sich die Diener des Friedens bewogen, die Dinge, Mächte und Menschen bei ihrem Brudernamen anzureden. Und damit setzen sie, so gering ihr Liebesdienst erscheinen mag, den neuen Anfang. Soweit es an ihnen liegt, entlassen sie die Gegebenheiten des Daseins aus der Gefangenschaft der nutzenden Versachlichung, in der sie der herzlose Machtwille gehalten hatte. (233f) …
> So schafft der brüderliche Zuspruch mitten im Kräftefeld der welthaften Gewalten, einen heiligen Raum, zu dem die Gestaltungsmächte des Weltbereichs keinen Zutritt haben. Es ist der Raum, in welchem ... die Völker ihre Vernichtungswaffen zu Werkzeugen des Aufbaus umschmieden; der Raum, in dem sich selbst schärfste Widersprüche zu fruchtbaren Gegensätzen entspannen. Vor allen übrigen aber steigt zu ihm, ihn umgrenzend und erfüllend, der Friede Gottes herab – der Friede, der die Kämpfenden trennt, die Getrennten eint und die Geeinten bewahrt. (234, Auslassungen mE)

Biser legt Wert darauf zu betonen, dass sich die Welthaltigkeit, der „kosmische Aspekt“ (83) der Christuswirklichkeit und damit des

christlichen Glaubens, nicht so sehr aus der Schöpfungslehre ergibt, sondern „mit der Entdeckung der Weltgestalt des von Christus gewirkten Friedens“ (82 Anmerkung 10). Belege: Kol 1,15-20; Apk 1,10-20.

Wenn das Neue Testament von „‚Reich'“ (84) spricht, unterscheidet es dieses von „‚Welt'“ (85).

Es „erfüllt sich die Herrschaft des Friedens, indem sie befreit und verwandelt.“ (85) Das wird mit Verweis auf Jes 60,17f; Jes 2,4 gesagt (85).

Biser bereitet das zentrale Kapitel – die Personhaftigkeit des Friedens – vor, indem er sich auf folgende Bibelstellen bezieht: Ez 13,16; Jer 6,14; Jer 14,19; Jer 28; 1 Kg 22,5-38 (91); Micha 4,4; 1 Kg 5,5; Micha 4,8; Micha 5,3 (92). Schließlich zitiert er Ri 6,24 „‚Jahwe ist Friede'“. (93)
Wesentlich ist für Biser:

> Wo klärt sich denn ... ein Sinnverhalt je antlitzhaft? Gewiss nicht dort, wo die Wahrheit als ein Kosmos von Ideen, neuzeitlich gesprochen, als ein System von Geltungen angesehen wird. (96, Auslassungen mE)

Damit ist das Stichwort gegeben. Der einzige Bezug zur Ich-Du-Philosophie ist der Hinweis auf Buber, vgl. 94 Anmerkung 3.

Der Friede ist folglich keine bloße Idee mehr. Biser beschreibt die Auswirkungen:

> je ohnmächtiger er sich fühlt, den Gang der Ereignisse zu ändern, desto zuversichtlicher vertraut er auf die Wesensmacht des Friedens; (98) …
> Wer den wesenhaften Frieden sucht, der ist als Suchender immer schon von ihm heimgesucht, wer ihn erkennt, als der Erkennende immer schon in ihm erkannt. (99)

Das schließt er an Eph 2,14 an (102):

> Denn der Friede, den Christus nicht erst mit seinem Wort und Opfer, sondern zuvor schon mit seinem ganzen Dasein stiftet, ist von seiner lebendigen Anwesenheit so wesenhaft erfüllt, dass er davon nicht mehr adäquat zu unterscheiden ist. (103)

Biser bezieht dabei Lk 19,38 auf die Weihnachtsgeschichte:

> In Jesus, so gibt dieses Wort zu verstehen, ist das himmlische Heil, der Friede Gottes, unmittelbar herangekommen. (108)[276]

---

[276] Biser bezieht sich hier und im Folgenden auf (BISER Sinn S.109 Anm. 9): STAMM, J.; BIETENHARD, H.: *Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament*, Zürich 1959.

Mit Bezug auf Jh 14,27 heißt es:

> Auch der Kosmos ist … imstande... auch Frieden zu geben, freilich nur auf jene knechtende und nivellierende Art, die seiner inneren Verfassung entspricht. (112 Auslassungen mE) …
> Im Frieden Christi ist kein sachliches „Was“ gegeben. Da Christus den Frieden gibt, gibt er nichts anderes, aber auch nichts Geringeres als – sich selbst. (113)

Das sollte davor bewahren, vom Frieden in Strukturen, Gesetzen und Bezüglichkeiten zu sprechen, stattdessen sollte vielmehr jesushaft, christusgleich davon gesprochen werden. Und weil Jesus ein Mensch war, eben weltförmig und zwar verändernd, befreiend.

> Im Frieden Christi ergreift das Leben der künftigen Welt bereits im Hier und Heute von uns Besitz. So rein und vollkommen gibt sich Christus in der Gabe seines Friedens aus, dass Friede fortan getrennt von ihm noch nicht einmal gedacht werden kann. Friede ist der Name seines Liebeswillens, der uns nicht mehr loslässt und sich unsrer vom Stand des Verherrlichten her nur um so inniger annimmt. (114)

Biser beruft sich auf u. a. Phil 4,9 (120f). Vom Philipperbrief heißt es:

> Im Lichte der zweifachen Hervorhebung des rationalen Moments gesehen, spricht er dem Frieden geradezu die Funktion der Wahrheit zu. ... Darum hat die bewahrende Tätigkeit des Friedens tatsächlich den Sinn: er verankert Denken und Erkenntnis in der Wahrheit. (121, Auslassungen mE)

Friede ist demnach die Existenzbedingung für Wahrheit.
Biser schreibt mit Bezug auf Petr 1,5:

> Es ist der eine, unteilbare Friede, der bewahrt, indem er erfüllt, und der erfüllt, indem er bewahrt. (122)

Es geht Biser dabei nicht nur um die Gleichzeitigkeit des Friedens mit Christus sondern auch um die Gleichräumlichkeit mit Christus:

> Mit der nach Kierkegaard im Glauben erlangten Gleichzeitigkeit mit Christus ist es so lange nicht getan, als sich diese nicht auch in eine „Gleichräumlichkeit“ mit ihm fortsetzt,

> wie sie schon das Christusbild der Gefangenenschaftsbriefe und der johanneischen Schriften und, in deren Gefolge, vor allem die von Irenäus entwickelte Rekapitulationslehre prägt. (83)

Er konstatiert eine „Ratlosigkeit, mit der das religiöse Bewusstsein ins interstellare Zeitalter und seine Problematik hineingeht.“ (83f Anmerkung 10) Dazu heißt es:

> Ungleich schwerer fällt jedoch ins Gewicht, dass das seines Weltbezugs beraubte Christusbild außerstande ist, die weltweite Bedeutung des von Christus gestifteten Friedens glaubhaft zu machen. Denn durch eben dieses Versagen läuft es selbst Gefahr, in seinem Kern, als Bild des in Christus erschienen Heils, unglaubwürdig zu werden. (84)

Die Logik der Unteilbarkeit wendet Biser im Folgenden an:

> Doch selbst das Geringste, das er [der Friede Christi, erg. mE] zeitigt, trägt das Siegel des Vollkommenen auf seiner Stirn und das Versprechen der Vollendung in seinem Herzen. (125)

Biser nennt die Liebe ein als „Band der Vollkommenheit“ (Kol 3,14) „integrierendes Prinzip“ (126).

> Für Paulus ist der ethische Vollzug von Anfang an Nachvollzug einer gnadenhaften Gewährung: Ein Wandel in der Spur der von Gott selbst vorangelegten Werke (Eph 2,10). (126) ...
> [Es] leitet der Friede die sittlichen Akte nicht etwa im Stil einer ethischen Maxime, und schon gar nicht nach der Art eines kategorischen Imperativs; seine sittliche Führung hat vielmehr durchaus indikativischen Charakter. (128) ...
> In Werken tätiger Liebe erstattet der zur Würde seiner Gotteskindschaft erwachte Christ Gott sichtbaren Dank für die Gnade seiner Berufung. Und beginnt mit diesem Dankesdienst dort, wo ihm Gott am nächsten ist: beim Nächsten. (128f)

Daraus ergibt sich Gemeinde.

> Die Einheit des Geistes ist das mystische Fortleben des Gottessohnes in der Menschengeschichte, seine die ganze Weltzeit währende Präsenz inmitten der Seinen, der Anbruch des neuen Äon im Hier und Heute. (131)

Mit Phil 4,9 wird die Friedensfrage zur Gottesfrage!

> In ihrer ganzen Kühnheit beginnt man diese Wendung zu begreifen, sobald man bedenkt, dass der Friede durch eben dieses Attribut des umgreifenden Bewahrens in den Rang der Gottesidee einrückt und stellvertretend ihre Funktion übernimmt. (133)
> Ergriffen von ihm [Christus, erg. mE], denkt der Mensch, da er Gedanken des Friedens zu fassen sucht, im Grunde nicht seine eigenen, sondern Christi Gedanken, so wie er am Werk Christi mitwirkt, wenn er Werke des Friedens vollbringt. (133)

Das ist die Mystik, die in der Lage ist, diese vier verschiedenen Bezüge zu einem Band zusammenzuweben: Meine Bezogenheit auf andere, mein Selbst, die Gegenwart Jesu und den vervollkommnenden, umwandelnden Frieden vor Ort.

Vom Frieden aus verändert sich der Weltbezug; er ist nun nicht mehr von Nutzen und Nötigung geprägt (134), sondern in diesem Weltbezug wird wahrgenommen, wie im Gegenüber mit jedem Geschöpf die „verborgene Alleinheit" (134) gegenwärtig ist. So

> erstirbt … die quälende Unruhe des forschenden Fragens ebenso wie der unstillbare Drang nach tätiger Selbstbestätigung. (134, Auslassungen mE)

Biser nennt Beispiele für die Umwandlung:

> Auf die intellektuelle Sehnsucht geht der Friede als der Umgreifende und Bewahrende ein, der nicht zulässt, dass unsere Gedanken sich verwirren und, richtungslos geworden, ins Sinnlose abstürzen, und der den Absturz dadurch verhindert, dass er die Denkbewegung mit seiner bergenden Wahrheit auffängt. (135) …
> Jeweilig dadurch, dass er [der Friede, erg. mE], was uns begrenzt und besondert, in Organe der Gemeinsamkeit verwandelt. Wo wir Rivalität und Beeinträchtigung fürchteten, lässt er uns den Nächsten finden. Wo wir uns zu verlieren glaubten, stößt er das Tor zur Hingabe und Bruderliebe auf. (136)

Solche Umwandlungsprozesse sind, es, durch die sich der Friede im Alltag vollzieht. Es ist eine Kunst, sie zu entdecken, zu fördern und dazu zu ermutigen.

Der Antwort auf die Frage, an welchem Ort und auf welche Weise der Friede gefeiert werden kann, widmet Biser ein eigenes Kapitel – „Der Weg" (137ff). Hierin heißt es:

> Denken ist aktiviertes, zur Entgegennahme bereites und zur Stellungnahme aufgerufenes Gedächtnis, Gedächtnis hingegen ist ruhendes Denken. (140)

Er spricht von der „Sinngestalt des Friedens“ (140), die

> auf die Eingliederung des denkenden und handelnden Menschen in das Ganze der von Glaube und Liebe getragenen Gemeinschaft abzielt. (140)

Dabei setzt er das o.g. „Gedächtnis“ dann mit der „Kirche“ in eins (140) und bezieht sich insbesondere auf

> die Gabe, in welcher Christus sich selber gibt und im Akt seiner Hingabe an die Seinen vergegenwärtigt. Und das ist der Friede als das Erstgegebene seiner Liebe. (141)

Biser bezieht die verschiedenen Teile der Liturgie auf den Frieden. Das sind neben der schon genannten Eucharistie der Friedensgruß, das Vaterunser, Fürbitte etc. und besonders der Friedenskuss:

> Und hier nun, im sakramentalen Liebeserweis ihrer Glieder, erlangt die Kirche als das eigentliche Subjekt des Friedens spontane Selbstinnigkeit. Sie selbst gibt sich – unter der Hülle des liturgischen Geschehens – den Friedenskuss... (147)

Nun fordert Biser ein, dass jegliches Friedensdenken eingebettet sei in „Aussagen von der religiösen Urgegebenheit des Friedens“ (150), „und zwar auf Grund der Einheit und Unteilbarkeit des Wahren“. (150)

4.11.3 Diskussion und Fazit

a) *Die Friedenswirklichkeit*: Bisers Werk kann als Antwort auf die Frage verstanden werden: Wodurch kann eine Tat oder Entscheidung, ein Wort oder ein Schweigen und Abwarten so beschaffen sein, dass sie dem Frieden dienen?

Woran soll das sichtbar sein? Was ist das Kriterium dafür, dass es nicht vom Gegenteil bestimmt ist? Den Ausarbeitungen der Forschungsstätte Evangelischer Studiengemeinschaft, FEST, folgend, verstanden Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter Frieden als die Befreiung von Not, Unrecht und Gewalt[277]. Was aber davon, selbst wenn es geschieht, dient dem Frieden und wa-

---

[277] „das Wort ‚Frieden’ bezeichnet eine bestimmte Qualität menschlichen Lebens. Diese Qualität beschreiben wir durch die drei Indikatoren: Abbau von Not, Vermeidung von Gewalt, Verminderung von Unfreiheit.“ In: HUBER / REUTER Friedensethik S. 22.

rum? Wenn der Friede als Ziel oder Endpunkt, Zweck oder Ideal einer zukünftigen Wirklichkeit verstanden wird, ist nicht einzusehen, ob und wieweit eine Handlung in der Gegenwart tatsächlich dem Frieden dient. Andererseits kann sich nahezu jede Handlung oder Unterlassung als ein Schritt zum Frieden hin ausgeben, womit der Willkür Tor und Tür geöffnet wird.[278]

Indem Biser aufdeckt, dass der Friede anfänglich und personal ist, entzieht sich der Friede der Instrumentalisierung innerhalb der Zweck-Mittel-Relation. Als personenhaftes Geschehen, durch das Jesus Christus und durch ihn Gott räumlich und leiblich gegenwärtig wird, ereignet sich Frieden jeweils neu und ursprünglich wie eine neue Schöpfung zwischen mindestens zwei Menschen. Menschliche Gemeinschaft ohne Frieden und Frieden ohne menschliche Gemeinschaft ist damit nicht möglich.

Das ermöglicht die Entideologisierung und Entmythisierung des Friedensgedankens, wie Biser in der Geschichte des Friedensbegriffs aufgezeigt hat.

Wie ist es aber dann möglich, von Jesus Christus zu sprechen, Zeugnis für ihn abzulegen,

- ohne dass es kirchlich-klerikal-institutionell verstanden wird und
- ohne dass es exklusiv aufgefasst werden kann?

Was besagt es für das Denken, wenn es in einer Sprache daherkommt, die diese beiden Voraussetzungen nicht erfüllt? Ist es dann nötig, dass sich Kirche mitsamt ihren ehren- und hauptamtlichen Amtsträgern und Amtsträgerinnen selber in die Ohnmacht Jesu hineinbegeben muss, um die Vollmacht des Evangeliums wiederzufinden?

b) *Weltweite Dimension*: Biser sieht eine Aufgabe darin herauszufinden, wie es möglich ist, dass es „ein organisches Zusammendenken des heilsgeschichtlich-existentiellen Aspekts der Christuswirklichkeit mit ihrer kosmisch-universalen Bedeutung“ gibt. (240) D. h., wie kann aufgezeigt werden, dass der gegenwärtige Christus für jeden Einzelnen und jede Einzelne in seinem bzw. ihrem Alltag und zugleich für die gesamte Welt friedenswichtig ist?

Wie wird ein Friedenshandeln möglich, das in einem einzelnen Geschehen aufzeigt, dass es um die ganze Welt geht?

Der von ihm geschilderte Verlust der Weltwirklichkeit Christi führt zur Belanglosigkeit des christlichen Glaubens. Er kann mit politischen Aktionen, Aktionismus oder Werbekampagnen nicht überwunden werden.

> Ungleich schwerer fällt jedoch ins Gewicht, dass das seines Weltbezugs beraubte Christusbild außerstande ist, die weltweite Bedeutung des von Christus gestifteten Friedens

---

[278] Vgl. AMERY, CARL: *Hitler als Vorläufer. Ausschwitz – der Beginn des 21. Jahrhunderts?* München 1998.

> glaubhaft zu machen. Denn durch eben dieses Versagen läuft es selbst Gefahr, in seinem Kern, als Bild des in Christus erschienen Heils, unglaubwürdig zu werden. (84 Anmerkung 10)

Das Verstummen der unverkennbar christlichen Stimme in Sachen Frieden macht Christen mitverantwortlich für grassierende Friedlosigkeit. In der Konkretion ihrer friedensethischen Stellungnahmen schweigt die EKD von Christus.[279] Wie unterscheidet sich das, was die EKD über den Einsatz tötender Gewalt zu sagen hat, von dem, was die Welt sich selbst sagen kann?[280]

Nach Bisers Verständnis verliert so das Reich Gottes seine Bedeutung. Es wird zur Insel in der Zeit oder zur Ausnahmesituation, statt im Unterschied zur Welt zum Ausgangsort zu werden, von dem aus Welt durch Christus verwandelt wird. Christus, der zwischen den Christen gegenwärtig ist, ist es, der jedweden Ort, an dem sich Christen in seinem Namen versammeln, in einen geheiligten Raum verwandelt, den die mit Christus verbundenen Anwesenden konstituieren. Nicht der Kirchenbau oder sonstige Gemäuer, sondern die in Jesu Namen Versammelten erfahren, dass es der Christus zwischen ihnen ist, der diese Verwandlung vollzieht. Es ist eine Verwandlung, die dazu ermutigt, als Verwandelte in der Welt Botschafter des Friedensfürsten Jesu zu sein.
So lässt sich Friedenstheologie nur als Christologie und Ekklesiologie betreiben.

Das Bekenntnis zu Christus „er ist unser Friede“, Eph 2,14 (LUT), hat zur Folge, dass es eine einfache Zustimmung als Außenstehender nicht gibt. Der Satz verlangt,

> dass es [das „korrespondierende Verstehen“ 104, erg. mE] zustimmend in den Vollzug der Friedensbezeugung eintrete, wie sie Christus übt. Und damit fordert er [der Satz Eph 2,14, erg. mE] zugleich, dass es alles, was es an Einsichten mitbringt, dem göttlichen Friedensbringer zu Füßen lege und in sein Bild eintrage. (104)

Friedenstheologie ist demnach nur mit Jesus Christus und also mit seiner Gemeinde möglich.

> Wo Christus weilt, da ist Friede, und wo der Friede waltet, da ist, ungegenständlich und doch machtvoll gegenwärtig, der Herr. (107)

---

[279] S. Kapitel zu Fast etc. 4.10.

[280] Vgl. hingegen das Minderheitenvotum auf der EKD-Synode in Amberg November 1999: „Rolf Wischnath aus Cottbus und Jutta Roitsch-Witkowsky aus Frankfurt, erklärte dagegen: ‚Unsere Kirche kann zu keiner anderen Schlussfolgerung kommen als zu sagen: Geht nicht in diesen Krieg!‘“ In: DROBINSKI SZ 09.11.2001.

c) *Das eigene Handeln*: Damit stellt sich zugleich die Frage, wie sich das eigene Friedensbemühen mit dem Frieden verbindet. Noch dringlicher wird die Frage: Wie geht der Friede in das eigene Handeln ein?

Diese Fragen sind nicht ohne Risiko, sofern sie von einem Ansatz her verstanden werden, der von der Romantik geprägt ist. Dort geht es um das „Verschmelzen" von Vorder- und Hintergrund, von Individuum und Gemeinschaft, vom Einzelnen und dem „Ganzen" und das leistet dem Irrationalismus Vorschub.[281] Doch selbst, wenn diese Gefahr vermieden wird, bleibt die Frage, wie mein Handeln ein Teil des Friedens wird und der Frieden ein Teil von mir (vgl. 95ff), ja, eigentlich eher: Dass in dir und durch dich der Friede ganz ist und du im Frieden genauso – ist das möglich, *zwischen* mir und dir?

Biser beschreibt den logischen Vorgang, in dem sich eine Instrumentalisierung und eine Ideologisierung des Friedens ergeben. Es

> vermag der welthaft Existierende dem Frieden nur aus einem einschneidenden Missverhältnis heraus zu begegnen: sei es, dass er seine Gegenwart verkennt und sich auf einen

---

[281] Vgl. HENDRICH, GEERT: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie.* Darmstadt 2004. WINDELBAND Geschichte 510/6676f.
ADORNO, THEODOR-W.: *Rede über Lyrik und* Gesellschaft, in: Adorno Berlin 2003, Band 11, S. 59/8892: „Die Beziehung der Romantik zum Volkslied ist dafür nur das sinnfälligste, sicherlich nicht das eindringlichste Beispiel. Denn die Romantik verfolgt programmatisch eine Art Transfusion des Kollektiven ins Individuelle, kraft deren die individuelle Lyrik eher der Illusion allgemeiner Verbindlichkeit technisch nachhing, als daß ihr jene Verbindlichkeit aus sich selbst heraus zugefallen wäre."
Zum von der Romantik mit geprägten Irrationalismus in der Staatstheorie, s. Art. *Staatszweck*, HWP Band 10,82/39680f (Hervorhebungen i. O.): „Der dogmatische Liberalismus leugnet S.[taatszweck]e außerhalb der Rechts- und Verfassungsordnung ganz. Gegen diese aus dem 18. Jh. fortgeführte liberale Linie richtet sich der Protest der Romantik und der Restauration. Um den Staat aus zweckhaften Bindungen an die Bedürfnisse individueller Glückseligkeit zu befreien, wird ab 1800, besonders nach 1815, die Lehre vom S.[taatszweck] bekämpft. Die Bindung des Staates an willkürlich gesetzte menschliche „Zwecke" [12] und seine Deutung als zweckrational konstruierte Maschine erscheinen nun als Herabwürdigung, die Metapher der Maschine wird vom Bild des Organismus verdrängt. Der Organismus ist „Selbstzweck". Sein Dasein als solches gibt ihm seine Würde und seine Ausrichtung auf eine objektive Idealität. „Der Staat", so G. W. F. HEGELS berühmte Worte, „ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens ... das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein" [13]. Damit sehen sich die Menschen eingeordnet in einen Zusammenhang, den sie nicht geschaffen haben und dessen Kritik am Maßstab des von ihnen selbst beschlossenen S.[taatszweck] ihnen verwehrt ist."
Anmerkungen:
[12] KANT: *Tugendlehre*, Einleitung III, in: Metaphysik der Sitten (1797) § 45. Akademie-Ausgabe, 384f.
[13] G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 257f. (1821).

> künftigen Frieden einrichtet, sei es, dass er seine Anfänglichkeit überspringt, indem er sich den Frieden zum Ziel setzt.“ (216f).

Die Verkennung der Gegenwart des Friedens führt zur Instrumentalisierung, Verzweckung (vgl. 233) des Friedens und das Überspringen der „Anfänglichkeit“ (217) führt zur Ideologisierung des Friedens.

In beiden Fällen ist es – so der Christ – Missachtung der durch Jesus mit Gott gegebenen neuen Wirklichkeit des Friedens:

> Erst der zum Rang und Stand des Gottessohnes erhobene Mensch, der mit Christi Augen sehen und in seiner Sendung handeln lernt, tritt in das angemessene Verhältnis zu ihm [dem Frieden, mE] ein. In das Geheimnis des Gottmenschen eingeweiht, gewinnt er an dessen Friedenssendung Anteil. Weil er nicht mehr zum Frieden unterwegs ist, sondern aus dem Quellgrund seiner Wirklichkeit lebt und denkt, vermag er auch wirklich Frieden zu spenden und zu erhalten. Ihm gilt darum das „Selig“, das sich an die Friedensstifter richtet, indem er [Jesus, mE] sie beim heiligsten ihrer Namen anruft und „Söhne Gottes“ nennt. (217)

Biser bezieht sich auf Mt 5,9.

d) *Toleranz*: In der geschichtlichen Darstellung des Friedensgedankens bemerkt Biser, dass für Nikolaus von Kues Gotteserkenntnis und Toleranz zusammengehören. Statt aufgrund der Nachrichten von der Eroberung Konstantinopels durch das Osmanische Reich Rachepläne zu schmieden, verfasst er die *„Abhandlung Über den Frieden im Glauben“* (198). Sie

> gipfelt... in der These, dass mit der tieferen Erkenntnis Gottes auch die Bereitschaft zur Toleranz wachse, während die faktische Intoleranz als unmittelbare Folge einer Erschlaffung und Verflachung im Glauben zu erklären sei. (198, Auslassungen mE)

Es ist das christliche Gegenmodell zur Ringparabel in Lessings Drama *Nathan der Weise* (vgl. Boccacio[282]):

> Wie für die Begegnung der Religionen, ist der Friede nach seinem Urteil auch für das Seiende insgesamt das Prinzip der Übereinkunft ... (199) „... Daher scheint der Friede die Verbindung zu sein, durch welche alles mit dem Zentrum

[282] Bei BOCCACIO findet sich die Ringparabel in seinem *Dacamerone*, 3. Erzählung, erster Tag, möglicherweise übernommen aus einer arabisch-spanischen-jüdischen Tradition, vgl. Nathan der Weise.

> verbunden wird, damit es nicht auseinanderfahre".[283] (199, Auslassungen i. O.)[284]

e) *Sich wehren für das Wahre*: Biser zitiert Pascal zustimmend – Fragment 949[285] –, der für ein „Recht der Abwehr" plädiert (203). Biser ergänzt:

> Hineingegeben in eine von Lüge und Bosheit bedrohte Welt, zeigt der Friede Christi viele Gesichter, auch das der Bereitschaft zum wehrhaften Einsatz für das Wahre. (203)

Diese Argumentationsfigur wird von der Enzyklika vom 29. Juni 1959, dem Weltrundschreiben Ad Petri cathedram, aufgenommen, die sich in Übereinstimmung mit Pascals Fragment Nr. 949 „zur wehrhaften Natur des christlichen Friedens" bekennt. (205)

Biser selbst hat sich in einer kleinen Schrift zu dieser Frage noch etwas ausführlicher geäußert:
Gedanken des Friedens. In: Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, Hgg. von Franz Henrich: *Der Soldat zwischen Verteidigungs- und Friedensauftrag*, Regensburg 1971, S. 55-74.

---

[283] Zitat aus: NICOLAUS VON CUES, *Excitationes* 1,5.

[284] Vermutlich ist das der Grund für den Gedanken LEIBNIZ', der nach dem „zureichenden Grund" fragte, ‚warum etwas sei und nicht vielmehr nichts'. vgl. LEIBNIZ Vernunftprinzipien Nr. 7. „Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?" Leibniz VI,602. In: *Leibniz im Kontext* Kap. Nr. 1067. Wenn der Friede sich verflüchtigt, stellt sich diese Frage ein und damit ist der Nihilismus als Möglichkeit gleich mitgegeben.

[285] „974/949 Wie der Frieden in den Staaten nur den Sinn hat, den Besitz der Völker sicher zu erhalten, hat ebenso der Frieden in der Kirche nur den Sinn, die Wahrheit sicher zu erhalten, die ihr Besitz und der Schatz ist, an dem ihr Herz hängt. Und wie es etwa bedeutete, gegen den Endzweck des Friedens zu verstoßen, wenn man Fremde in einen Staat eindringen ließe, daß sie ihn plündern können, und sich gegen sie nicht zur Wehr setzte, weil man befürchtete, die Ruhe des Staates zu stören (da der Frieden ja nur gerecht und nützlich ist, um den Besitz zu schützen, wird er ungerecht und schädlich, wenn er es zuläßt, daß der Besitz verlorengeht, und der Krieg, der ihn verteidigen kann, wird dann gerecht und notwendig), gilt das ebenso in der Kirche, wenn die Wahrheit von den Feinden des Glaubens geschmäht wird und wenn man sie aus dem Herzen der Gläubigen reißen will, um den Irrtum darin herrschen zu lassen; hieße es, wollte man dann den Frieden bewahren, daß man der Kirche diente oder sie verriete? Hieße es, daß man sie verteidigte oder sie zerstörte? Und ist es nicht offensichtlich, daß, wie es ein Verbrechen ist, den Frieden zu stören, wenn die Wahrheit herrscht, es ebenso ein Verbrechen ist, den Frieden zu erhalten, wenn man die Wahrheit vernichtet? Es gibt also eine Zeit, da der Frieden gerecht ist, und eine andere, da er ungerecht ist. Und es steht geschrieben: „Friede hat seine Zeit, und Krieg hat seine Zeit" (Pred. 3,8); und was der Wahrheit nützt, dient hierbei als Unterscheidung. Aber es gibt keine besondere Zeit für die Wahrheit und eine andere Zeit für den Irrtum, und es steht im Gegenteil geschrieben: „Die Wahrheit Gottes bleibt in Ewigkeit" (Ps. 117,2; 119,90); und Jesus Christus, der sagt, er sei gekommen, Frieden zu bringen, sagt darum auch, er sei gekommen, Krieg zu bringen; aber er sagt nicht, er sei gekommen, sowohl die Wahrheit als auch die Lüge zu bringen. Die Wahrheit ist also der erste Grundsatz und der Endzweck der Dinge." PASCAL, Gedanken Lufuma 974/Brunschwicg 949. In: Pascal Kap.-Nr. 510/1932.

Erneut mit Berufung auf Pascals Fragment 949 meint Biser, dass „der Friede als Gewähr für Wahrheit und Gerechtigkeit notfalls mit Gewalt verteidigt werden muss, weil er sonst mit diesen Gütern zusammen rettungslos unterginge.“ (Biser Gedanken des Friedens 72) Dabei bezieht er die tötende Gewalt eines Soldaten mit ein.

Selbst wer Pascal zustimmen möchte, dass es ein Recht auf Abwehr gebe, wird damit kaum rechtfertigen können, warum dieses das Recht zum Töten einschließe, zumal Pascal selbst an anderer Stelle die Irrationalität der tötenden Gewalt aufzeigt.[286] Biser hat es nicht unternommen, das vermeintliche Recht auf Abwehr vom Neuen Testament her zu überprüfen. Sowohl Lasserre als auch Ude sind unabhängig voneinander zu einem anderen Ergebnis gekommen.[287]

Sofern Wehrhaftigkeit mit dem Einsatz tötender Waffen einhergeht, ist für mich nicht erkennbar, inwiefern darin das Gesicht des Friedens Christi erkennbar sein soll. In der Beziehung zwischen dem Menschen, der eine Waffe trägt, und dem, der ihm gegenübersteht – gleich ob bewaffnet oder unbewaffnet –, spielt die Waffe die bestimmende Mittlerrolle und nicht mehr Christus und sein Friede. Das Antlitz des Menschen verändert sich durch die Bewaffnung in das eines Soldaten – das sich im Kriegsfall der Erkenntlichkeit hinter Helmen, Masken oder Bild-Schirmen – entzieht und das des Angegriffenen in das eines Opfers. Beide bedürfen der Umkehr und der Erneuerung. Der Soldat, um seine Christusebenbildlichkeit wiederzufinden, das Opfer, um seine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit neu zu gewinnen, sodass der Betroffene sich nicht mehr davon bestimmen lässt, ein Opfer zu sein.

Die Wiederentdeckung der gewaltfreien Möglichkeiten, sich ohne den Einsatz tötender Gewalt zu wehren, zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird dadurch gerade für den Ansatz interessant, der das Recht auf Abwehr vertritt. Sofern das Abstehen von Gewalt aber nur als bedingt, zeitweise oder auf den Fall begrenzt, verstanden wird, wird die Gewaltfreiheit zu einem Mittel zum Zweck degradiert. Somit geht die Anfänglichkeit und Personalität des Friedens verloren.

Das Gesicht Christi ist – so viele Gesichter Christi es auch geben mag – dort, wo Maschinengewehrgurte oder Selbstmord-Sprengstoffgürtel um den Leib gelegt wurden, erst dann erkennbar, wenn diese abgelegt werden und mit der Waffenlosigkeit die Ursprünglichkeit menschlichen Lebens als eines unbewaffneten gemeinschaftsbezogenen Lebewesens[288] wiederhergestellt wird.

---

[286] „Muß man töten, um zu verhindern, daß es Böse gibt? Das heißt, an Stelle des einen zwei Böse zu schaffen: Vince in bono malum. („Überwinde das Böse mit Gutem.“ Röm. 12,21.) Augustinus.“ PASCAL, Gedanken, Lafuma-Nr. 659/Brunschwicg-Nr. 911. In: Pascal Kap.-Nr. 492/1932.

[287] S. Kapitel 4.7 Ude und 4.9 Lasserre.

[288] „Den übrigen Lebewesen verlieh die Natur eigene Waffen und Schutzvorrichtungen, mit denen sie sich verteidigen können, einzig den Menschen erzeugte

f) *Gideon*: Mit Ri 6,24 wird in der Tat die Personhaftigkeit des Friedens festgehalten, der Friede hat ein Antlitz. Nur wenige Verse weiter wird erzählt, dass Gideon sich als listiger Feldherr auszeichnet, Ri 7. Wie sich beide Textstellen zueinander verhalten, erläutert Biser leider nicht weiter. Es ist möglich, dass eine spätere Zuschreibung der Kriegserzählung zu Gideon stattgefunden hat, denn in Ri 7,1 wird Jerubaal mit Gideon identifiziert. Selbst dann stellt sich die Frage, warum diese Identifikation für möglich gehalten wurde.

Fazit: Biser hat die kierkegaardsche Kategorie der Gleichzeitigkeit mit Christus um die der Gleichräumlichkeit mit Christus erweitert (s. o., vgl. Biser Sinn 83). Kierkegaard entwickelte den Begriff im Nachdenken über die spannungsvollen Beziehungen zwischen den Begriffen Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, göttlich und menschlich. Leider entfaltet Biser den neu eingeführten Begriff nicht.

Er scheint zum ersten Mal von Jean Paul, 1763-1825,[289] verwendet worden zu sein. Hier geht es zunächst nicht um das Gefüge von gleichzeitig in einem Raum Anwesenden, sondern um die Gleichräumlichkeit mit Christus. Wenn Gleichzeitigkeit eine Glaubensdimension[290] ist, die sich im Sprung und im Augenblick – so Kierkegaard – ereignet, so ist Gleichräumlichkeit eine leibliche Dimension. In ihr nehmen die Anwesenden durch die Verbundenheit mit Christus Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit, was göttlich und was menschlich ist verändert wahr: Die Gleichräumlichkeit mit Christus stellt sich ein, wenn an der Stelle dessen, was Menschen und ihre Beziehungen zueinander prägt, Jesus Christus tritt und die Anwesenden zu seinem Leib werden, indem sie ihn bekennen und für ihn einstehen. Die Grenze des Todes verliert ihre Bedeutung sowohl gegenüber dem gekreuzigten Christus als auch gegenüber allen anderen, die mit ihm verbunden sind und waren. Auf menschliche Weise kommt Gott selbst den Menschen nahe und kann unter ihnen zelten (vgl. Jh 1,14), also bedürftig sein und vorläufig Raum einnehmen.

In der Gleichräumlichkeit mit Christus wird die Frage beantwortbar, wo der Friede sei. Inmitten derer, die mit Christus eins geworden sind,- wozu die Feiern von Abendmahl und Taufe gehören, durch die wir in Christus eingekörpert werden und durch die er sich in uns auskörpert. Wir werden inkorporiert und er ex-

---

sie wehrlos und schwach, nicht anders geschützt als durch Bündnis und gegenseitige Beziehungen." In: ERASMUS Klage S. 69.

[289] JEAN PAUL: *Museum. Über die deutschen Doppelwörter*, Sämmtliche Werke, Berlin 1842 Band 27, S. 206; s. dagegen 1799: ABICHT, JOHANN HEINRICH: *Von der Objektivität, Wahrheit und Begründung der Kenntnisse. Revidierende Kritik der spekulativen Vernunft*, Zweytes Buch, Altenburg 1799, S. 156.

[290] KIERKEGAARD, SÖREN: *Philosophische Brocken.* Gütersloh 1991; ders.: *Einübung im Christentum von Anti-Climacus.* Düsseldorf 1971.

korporiert sich unter uns: Nicht in Einzelnen – anders als es Kierkegaard in der Gleichzeitigkeit verstanden hat –, sondern in der Gemeinschaft der Glaubenden. Nicht so, dass der eine oder die andere mit Christus identifiziert werden könnte, sondern so, dass er zwischen *ihnen* den Raum bestimmt, in dem sie zusammen sind. Es ist ein Raum, in dem durch Christus die Ursprünglichkeit der Welt mit der Antlitzhaftigkeit des Friedens im Ebenbild Gottes zusammenkommt.

Die Gemeinde wird zum Ort des Friedens, sofern sie in der Gleichräumlichkeit mit Christus lebt. Diese kann leicht verloren gehen, wenn anderes in ihre Mitte tritt und das Miteinander bestimmt, etwas wie Geltungsdrang und Herrschaftsgebaren[291].

Biser hat mit den beiden Schwerpunkten, dass der Frieden ein Antlitz hat und anfänglich ist, unverzichtbare Bestandteile christlicher Friedenstheologie aufgedeckt, die als und in der christlichen Gemeinde gelebt werden können. Die Gleichräumlichkeit mit Christus ist eine Dimension der Agape. Sie ist ohne die Glaubensdimension der Gleichzeitigkeit mit Christus nicht möglich, diese aber ist ohne die der Gleichräumlichkeit mit Christus lieblos und leblos.

---

[291] Beides, dass die Kirche „Subjekt des Friedens" (147, s. o.) sei und sich selbst den Friedenskuss gebe, halte ich für verfehlt und für solch ein Hindernis für den Frieden. Diese Doppelpointe ergibt sich m. E. nicht schlüssig aus den Ausführungen Bisers. Christus ist und bleibt Subjekt des Friedens. Er ist allenfalls *zwischen* den Glaubenden präsent aber nicht *in* einem oder mehreren von ihnen. Die sich selbst küssende Kirche ist eine interessante homoerotische Auffassung. Nachdem die Fälle sexuellen Missbrauchs auch in den Kirchen mehr und mehr öffentlich werden, kann dieses auch anders wahrgenommen werden und zu denken geben. Sie wird der Transitivität dieser Zeichens – ich gebe dir, so dass du anderen geben kannst – nicht gerecht, die das Gesetz des *do ut des* durchbricht.

4.12 DANIEL BERRIGAN 1921-2016

Zehn Gebote für den langen Marsch zum Frieden.
Mit einer Einleitung von Fulbert Steffensky.
Stuttgart 1983, Berlin 2004
Daniel Berrigan, 9. Mai 1921 – 30. April 2016, Jesuit, hat zusammen mit seinem Bruder PHILIP, die gewaltfreie Bewegung in den Vereinigten Staaten sehr geprägt. Wesentliche Anregungen erfuhr er durch THOMAS MERTON und JOHN HOWARD YODER. Der zivile und gewaltfreie Widerstand ist für Berrigan Teil seines christlichen Glaubens. U. a. zusammen mit seinem Bruder drangen sie auf dem Höhepunkt des Vietnamkrieges in ein Wehrersatzamt ein und verbrannten die Einberufungsakten mit Napalm. Der Prozess machte die Teilnehmenden an dieser Aktion als die „Neun von Catonsville" bekannt. Für diese und andere Aktionen verbrachte er mehrere Monate in Haft. 1980 nahm er an der ersten Pflugschar-Aktion teil, in der zwei für Atombomben vorgesehene Mark-12A-Sprengköpfe untauglich gemacht wurden.

Der erste Teil des Buches, „Verpflichtungen – eine Art Tagebuch", spiegelt aphoristisch die Erlebnis- und Gedankenwelt von Daniel Berrigan wider. Im zweiten Teil folgen die „Zehn Gebote für den langen Marsch" – eine Auswahl von neutestamentlichen Bibelworten. Beides erwuchs aus der Praxis der Friedensarbeit.

Die deutsche Übersetzung, „für den langen Marsch" ist irreführend. Da klingt der „Lange Marsch" von Mao Tse Tung 1934/35 an, mit dessen Gewaltverherrlichung Berrigans Schrift ganz gewiss nicht verwechselt werden darf. Das 1981 erschienene englische Original spricht von den *Ten Commandments for the Long Haul*. Mit „Haul" wird eher auf den Fischzug Jh 21,6 angespielt:

> And He said to them, „Cast the net on the right-hand side of the boat, and you will find *a catch*." They cast therefore, and then they were not able to haul it in because of the great number of fish. (NAS)

4.12.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Berrigan stellt aus dem Neuen Testament zehn Weisungen zusammen, die für die gewaltfreie Auseinandersetzung mit Unrecht und Gewalt grundlegend sind.

1. Liebet eure Feinde, liebet einander – Mt 5,44, Jh 15,17
2. Solches tut zu meinem Gedächtnis – 1 Kor 11,24f
3. Verkaufe, was du hast – Mt 19,21
4. Fürchtet euch nicht – Mk 5,36; Mk 6,50
5. Wenn sie euch vor Gericht schleppen, so bereitet keine Verteidigung vor – Lk 21,12-14
6. Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein – Jh 8,7

7. Lazarus, komm heraus – Jh 11,43
8. Nötigt sie, hereinzukommen – Lk 14,23
9. Fliehet – Mt 24,16
10. Gehet hin und lehret – Mt 28,19

Diese Weisungen werden von ihm mit kleineren Meditationen vertieft, die gelegentlich autobiografische Züge tragen. Sie bilden, für sich genommen, eine kleine Friedenstheologie.

Feindesliebe versteht Berrigan als Aufgabe, Feinde zu Freunden zu machen. Das setzt Freunde voraus.

> Es muß hinzugefügt werden, daß die Aufgabe, aus Feinden Freunde zu machen, nur unter Freunden vorankommen kann. Das ist Teil der ganzen Aufgabe, die wir Leben nennen. Aber sie ist unendlich viel mehr, sie ist der Lohn der Aufgabe, ihre Krönung. (96/613[292])

Ein Leben in Gemeinschaft, ein Leben mit Freunden ist somit Voraussetzung der Feindesliebe.

Jesus zu vergessen wäre nach Berrigan dasselbe, wie lebendig tot zu sein und eine Sanktionierung der Gewaltwelt.

> Wie können wir ihn vergessen und dabei unser selbst gedenken, einander gedenken oder uns an den wahren Ort in der Ordnung der Dinge, im Gewebe des Lebens erinnern? Der Gedanke ist lächerlich. Mehr noch, er ist ganz einfach eine Verletzung der wahren Ordnung. Und tritt sie einmal ein (und weil sie täglich eintritt), so schlägt uns dieses Vergessen, das die feuchte Kühle des Grabes an sich trägt, tot für die auferweckende Wirkung Christi, für die Kraft, die von ihm ausgeht in Heilung und Beständigkeit des Herzens. (98f/616)

Hier wird sichtbar, dass es für Berrigan zwei Wirklichkeitswelten gibt: diejenige, die von Gewalt beherrscht wird, und die der Gewaltfreiheit Jesu.

Wenn von Umkehr die Rede ist, geht es nicht darum, nur einen Weg unter anderen zu wählen, sondern es geht um eine ganz neue Sicht der Dinge, ein neues Verständnis von Gemeinschaft und von daher um ein neues Selbstverständnis – und zwar als eine Welt *in* der Welt.

Die Kraft des Gedenkens und der Erinnerung ist dabei nicht zu unterschätzen:

> Vergangenen Übels zu gedenken heißt sich davon loszusagen. Vergangener Güte zu gedenken heißt sie neu zu verwirklichen. (100/619)

---

[292] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von BERRIGAN Marsch.

Gedenken und Zukunft entsprechen einander. Wird der Zukunft im selben Maße gedacht, wie die Wirklichkeit wahrgenommen wird, bestimmen die Regeln der Gegenwart über die Zukunft, die damit nur zu einer Verlängerung des Gegenwärtigen wird. Wird Christi gedacht, erscheint Zukunft in einem anderen Bild: Dann geht es um die Befreiung der Welt und für einen selbst um Befreiung von der Gewalt, der Gewalt des Todes in all seinen Formen, die nicht nur auf Schuld zu reduzieren sind.

> In dem Maß, in dem wir uns die Zukunft nur in gesellschaftlichen Begriffen vorstellen – den einzigen, die einer geschlossenen Gesellschaft zur Verfügung stehen –, Begriffe, die von gestrigen Verhaltensnormen, einer Politik der Angst, einer eigensüchtigen Wirtschaft oder einem unersättlichen Militärapparat bestimmt sein mögen – genau darin und in diesem Maß haben wir den entscheidenden Punkt im Gebot Christi verfehlt: „zu gedenken"!
> Der Zukunft zu gedenken im Sinne des Gebotes Christi heißt sich einer Tat Gottes zu unterwerfen. In der alten Sprache heißt das „den Weg des Herrn bereiten". Nicht im Wege zu stehen. Nicht hoffen auf und nichts investieren in eine Zukunft, die von dieser Welt ausgeheckt wurde. ...
> Wir haben nämlich etwas vergessen – es ist peinlich und äußerst verwirrend, sich das einzugestehen –, was eine echte Vision fordert: das Reich Gottes, das Reich des Friedens ist das Reich des Gekreuzigten. (103f/625f, Auslassungen mE)

Ohne Gedenken vergangener Verbrechen – und der Lossagung und Lossprechung davon – ist ein gewaltfreier Kampf schwerlich möglich. Und ohne Gedenken der Befreiung von solcher Zwangsgewalt durch Christus noch weniger. Berrigan fragt:

> Wer eigentlich bestimmt heute die Regeln, die Methoden, die Grenzen, innerhalb deren ein Gewissen als gewissenhaft gelten darf? Wir selbst? Wir, die wir die Erde in ein riesiges Warenhaus verwandeln und in einen Großmarkt für Konsumentengelüste, in deren Auftrag wir dann dazu ernannt sind, die Güter der Erde an die zu verteilen, die es „verdienen"? (105/627)

Berrigan weist darauf hin, dass Reichtum abstrakt ist, Not aber leiblich. Gewalt wird am und auf dem Körper ausgetragen.[293] Der

---

[293] „In mehrfacher Hinsicht ist unsere Welt auch wenn sie das nicht zugeben möchte, bis heute eine ‚Welt der Rassen' geblieben. Der Rassensignifikant ist immer noch die unumgängliche, wenngleich gelegentlich bestrittene Sprache der Darstellung des Selbst und der Welt, des Verhältnisses zum Anderen, zum Gedächtnis und zur Macht. Die Kritik der Moderne wird unabgeschlossen bleiben, solange wir nicht verstanden haben, dass ihre Entstehung mit dem Erscheinen des

Körper ist der Ort, wo Gewalt sichtbar wird und die Kämpfe um die Vorherrschaft der Gewalt ausgetragen werden. Reichtum lässt sich darum nicht theoretisch durchbrechen, sondern nur in der menschlichen Begegnung. Nicht als Anklage, sondern als Einladung zur Liebe:

> Herren, vor allem junge Herren müssen herabsteigen – nicht weil die alten Herren das selten oder nie tun, sondern weil die Herren der Welt, jeder und alle miteinander, ohne Ausnahme auf dem Rücken der Armen stehen.
> Das alles muß, um Gehör zu finden, von Mensch zu Mensch aus der Nähe gesagt werden. Denn Reichtum ist wesenhaft und gefährlicherweise abstrakt. Man kann diesen vernebelnden, verfaulten Goldschleier nicht durchdringen, es sei denn, man hätte auf eine Stimme gehört, auf eine Stimme nicht nur des Verzichts – das nicht einmal in erster Linie –, sondern auf eine Stimme der Liebe. „Komm und folge mir nach!" Dann könnte der Vorhang zerrissen werden. (107/630)

Berrigan überträgt die Weisung Jesu „Verkaufe alles, was du hast" in: „ ‚Geh hin und mache dich frei', sagt er, ‚und dann komm und folge mir nach.'" (111/637)

In der Kraft der Vergebung sieht Berrigan eine befreiende Wirklichkeit:

> Die Austreibung der Furcht könnte man das große Präludium menschlichen Handelns in dieser Welt nennen. Eine Art umgekehrter Schöpfungsgeschichte, in der wir uns einen Weg bahnen durch das Dickicht, das von Kain und seinen Leuten bewohnt ist, vorwärts (nicht rückwärts) zu einer Unschuld, die gewonnen ist (nicht ererbt), bittere und teure Frucht der Erfahrung, besonders der der Vergebung. (114/643)

Berrigan wendet sich gegen eine psychologische Engführung dieser Gedanken, gegen den Versuch,

> Probleme zu psychologisieren (das heißt, ihnen ihre Gestalt zu nehmen, sie zu verharmlosen, bloß menschlicher Kompetenz zu unterwerfen) – Probleme, die ich für Fragen des Glaubens halte. Ein solches Vorgehen würde meiner Meinung nach, angewendet auf die tiefsten Ängste der Seele,

---

Rassenprinzips und der langsamen Umwandlung dieses Prinzips in die privilegierte Matrix der Herrschaftstechnik zusammenfällt, und zwar heute ebenso wie damals. Zu seiner Reproduktion bedarf das Rassenprinzhip einer Reihe von Praktiken, deren unmittelbaren Ausganspunkt der Körper des Anderen und dessen Anwendungsbereich das Leben in seiner Gesamtheit darstellt." In: MBEMBE, ACHILL: *Kritik der Schwarzen Vernunft,* Berlin 2014, S. 111. Vgl. S. 73, 199f, 205, 209, 233, 250.

> wenig ausrichten. Würde lediglich enden in einer Immunisierung der Seele gegen die Wirklichkeit selbst. Jene Wirklichkeit, die im härtesten Sinn furchtbar ist, Furcht, mit der man leben muß als Konsequenz des Glaubens.
> „Wie furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“ Der Psalmist klingt nicht sehr beruhigend. Seine Worte sagen uns jedenfalls nicht das, was wir gerne hören möchten: daß die Welt, die Atomwaffen, die Staus in der Stadt, die steckengebliebene Metro, die steckengebliebene Wirtschaft, die offiziellen Lügen, die privaten Verrätereien, all das Chaos und Wehe des heutigen Lebens nicht zu fürchten wären, daß wir uns nicht fürchten sollten, in diese oder andere Tiefen, Gruben, Tragödien, Verzweiflungen hineinzufallen oder hineingestoßen zu werden. Jesus und die Propheten stellten das und noch vieles mehr in Rechnung und setzten den Schlußstein darauf – mit einem in der Tat zerschmetternden Gewicht: daß der Gott, der schafft und rettet und in der Welt weiterlebt, weder ein Tölpel noch ein Narr noch ein ewiges Opfer ist. Er ist Leere und unerreichbare Höhe, quälende Weite und Tragödie – alles das. Und in solche Hände zu fallen ist in jeder Hinsicht Furcht jenseits aller Furcht. (114f/643f)

Furcht soll also ihren wahren Gegenstand finden – nicht das Schreckenerregende der Totenwelt, sondern Gott. Wenn Furcht Menschen erstarren lässt und ihr gesamtes bisheriges Leben und Verhalten zum Stillstand bringt, dann ist die Furcht vor Gott nichts weniger als: Ein Leben zum Stillstand bringen, das im Rahmen der Totenwelt bislang reibungslos funktionierte.

Es ist zugleich ein Verlust der Furcht vor dem, was Menschen Angst einjagen soll, um sie manipulierbar zu machen. Die Furcht vor Gott befreit von der Angst vor den Menschen.

Berrigan bezieht sich auf Hebr 10,31, King-James-Version: „It is a fearful thing to fall into the hands of the living God.”[294] Und nach Luther: „Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“ L17

Berrigan stellt sich der Brutalität der Wirklichkeit auf Grund seiner Auferstehungshoffnung:

> In einer Welt, die dem Tod anheimgegeben ist, stelle ich mir die Frage: Was erwarte ich von Christus? (136/679) …
> Die Welt selbst steht in Gefahr, umgepflügt zu werden, aus einem Ort blühenden Lebens in ein kosmisches Grab. Die Welt selbst ist lazarin geworden, das Menschengeschlecht ist in ein Leichentuch gewickelt. (140/686)
> Wir glauben, daß jedes Amt, jede Gabe, die uns über die Jahre hinweg gegeben war – als Priester, als Lehrer, als

[294] Bible Works 10.

> Schriftsteller, als Freund der Sterbenden, der Liebenden, der Eltern – alle und jedes davon beglaubigt sein und seinen Willen an dem messen muß, was wir von Christus erwarten.
> Ich glaube außerdem, daß es nicht Gottes Art ist, ins Geschehen einzugreifen, jedenfalls nicht durch Wunder. Diese Einsicht gewinne ich aus der Bibel, von denen, die mit offenen Augen leben. Echte Hoffnung wendet unsere Augen in eine andere Richtung als in die des Wunderbaren. Wir wollen sagen: Hoffnung wendet unsere Augen in die Richtung bescheidener Möglichkeiten. Die, wenn sie treu verfolgt werden, indem man an ihnen festhält, den Tod erträglich machen und den Lebenden Mut geben. (141/688)

Berrigan wirbt mit Verweis auf Mt 24,16 und Off 18 (147/696) für die Flucht in die Menschlichkeit.

> Die Texte des Matthäus und der Offenbarung drängen den Gläubigen zur Flucht. Die Aktionen, die wir durchführen, seien sie legal oder außerhalb des Gesetzes, sind unsere Art der Flucht vor den Greueln, vor dem Verbrechen. Während die atomare Apokalypse heranrückt, entscheiden wir uns dafür, unser Gewissen zu verengen, sein Licht auf eine Sünde zu konzentrieren, die Finsternis auf Finsternis häuft. (150/702)

4.12.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Die Feindesliebe ist für Berrigan in ein Leben in Gemeinschaft eingebettet. Wenn der Feind zum Freund gewonnen werden soll, setzt das voraus, dass man selbst mit Freunden zusammenlebt (96/613).

Das befreit die Feindesliebe davon, ein heroischer Akt einzelner Glaubenden zu sein, und befähigt eine Gemeinschaft, eine Gemeinde, dazu, sich nicht etwa nur ausschließlich mit sich selbst zu beschäftigen, sich in sich selbst zu verkrümmen – wie Luther die Sündhaftigkeit beschreibt.[295]

Berrigans politisches Zeugnis ist in das geistliche Leben eines Konventes eingebettet:

> Auch wir haben „Theologie getrieben", statt sie nur zu studieren. Will sagen, wir haben das Evangelium in Gemeinschaften reflektiert und daraufhin ein gewisses Maß an politischer Folgearbeit in der Öffentlichkeit geleistet. (85/598)

---

[295] „homo incurvatus in se", der in sich selbst verkrümmte Mensch, LUTHER, Römervorlesung 1515/16, WA 56,356,5f. Sünde, so Luther, ist „die strukturelle Verkehrung im Selbstvollzug des Menschen in seiner auf sich fixierten Selbstbezüglichkeit.". In: Art. Sünde, HWP Band 10, S. 608/41305.

Berrigan beschreibt kurz den Geist der Gemeinschaft, in der er lebt:

> Jedenfalls beten wir darum, zu „dienen“, nicht zu „herrschen“. Muß man extra erwähnen, daß eine solche Hoffnung jedes Leben durchkreuzt, Grenzen und Ausschlüsse überwindet, Getrenntes heilt, aufreißt, was falsch zugeheilt ist? (109/634)

4.12.3 Diskussion

Berrigan berichtet von Spannungen zwischen denen, die in den Vereinigten Staaten von Amerika die Befreiungstheologie vertraten, und der gewaltfreien Bewegung, zu der Berrigan sich zählte.

> Es gab indessen zwei Schwierigkeiten, die verhinderten, daß die Befreiungstheologen und ihre amerikanischen Enthusiasten uns ernst nahmen. Erstens waren wir prinzipiell und praktisch gewaltlos, und zweitens waren wir an einer marxistischen Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft nicht besonders interessiert. Beides galt als Sünde wider den Befreiungskodex. Das durfte nicht geduldet werden, und so wurden wir abgeschrieben ohne Anhörung. (85/599)

Die persönliche Beziehung zu bedeutenden Vertretern der Befreiungstheologie blieb davon unberührt.

> Ich möchte betonen, daß ich gut Freund geblieben bin mit Guttiérez und mit Paulo Freire, und ich habe mit letzterem gelegentlich zusammengearbeitet. Für mich war erstaunlich, daß ich ihn einen Freund nennen und doch mit seinen amerikanischen Schülern im Streit liegen konnte. Hier passierte tatsächlich etwas Seltsames. Sie erschienen mir dogmatisch und eng, er war in seinem Denken beweglich und mit viel Humor gesegnet. (85f/599)

Aus dem Empfinden heraus, „daß die „Debatte“, in die man uns einzutreten drängte, eine Falle sei“ (86/599), hat er sich geweigert, den Dissens in der Gewaltfrage öffentlich auszutragen.

Der Dissens zwischen Befreiungstheologie und der gewaltfreien Bewegung ist in der Tat ein Desaster. Er hat die politische Arbeit in Südamerika Jahrzehnte gekostet, wie Hildegard Goss-Mayr in Berlin auf einem Kirchentag berichtete. Sie und ihr Mann hatten mit zahlreichen Vertretern der Befreiungstheologie gesprochen. Camillo Torres soll ihnen gegenüber gesagt haben, „hätten wir davon früher gehört, hätten wir einen anderen Weg eingeschlagen“[296].

---

[296] HILDEGARD GOSS-MAYR mündlich auf einer Veranstaltung des Internationalen Versöhnungsbundes/deutscher Zweig während des Ökumenischen Deutschen Kirchentag in der evangelischen Jesus-Christus-Kirche zu Berlin-Dahlem, Mai 2003.

4.13 HEINRICH SPAEMANN 1903-2001

Heinrich Spaemann, 15. Juli 1903 – 1. Mai 2001, konvertierte 1930 mit seiner Frau RUTH KRÄMER zum katholischen Glauben. Sie hatten ein gemeinsames Kind, ROBERT SPAEMANN. Nach dem Tod seiner Frau, 1936, begann er die Priesterausbildung. Im geistlichen Amt übernahm er Aufgaben in Dorsten, Münster, Steinfeld, Dinklage und in Überlingen am Bodensee.[297]
Inmitten der heftigen Nachrüstungs- und Aufrüstungsdebatte meldet sich Heinrich Spaemann mit einem kleinen Beitrag zu Wort: *Die Stunde der Gewaltlosigkeit*.[298]

4.13.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie und ihre Begründung

Spaemann betont, dass die Seligpreisungen, Mt 5,3-11, sich gegenseitig auslegen. Er erinnert an Franz von Assisi. Durch ihn bekam die erste Seligpreisung, Mt 5,3a, in der gesamten Christenheit großes Gewicht. Er hat die Armut wiederentdeckt,

> jene, die Christus lebte und verwirklichte, die bis ins Herz hinein gehende, von der Freiheit erwählte: eigenes Angewiesensein auf Geliebt- und Beschenkt-werden [sic, mE] als Voraussetzung für ein Weiterschenken, das Aufblick ist und bleibt, nicht Gefälle von oben nach unten wird. (83[299])

Spaemann wendet sich der dritten Seligpreisung, Mt 5,8, zu:

> Sieben Jahrhunderte später entsteht eine Bewegung von ähnlicher Dynamik, diesmal über alle fünf Erdteile hin, sie hat die dritte Seligkeit zum Inhalt und zum Ziel: „Selig sind die Gewaltlosen, denn sie werden das Land erben" – diese Erde wird *ihnen* gehören. (83, Hervorhebung i. O.)

Spaemann bemängelt die unzureichende Übersetzung mit dem Wort „Gewaltlose" ebenso wie mit „sanftmütig" (Luther) und bezieht die erste und sechste Seligpreisung ins Verständnis ein, „Selig sind, die ein reines Herz haben", Mt 5,8;

> dann versteht man ihren Bedeutungsinhalt, für den es im Deutschen keine entsprechende Vokabel gibt; das indische „Ahimsa", ein zentraler Begriff hinduistischer Spiritualität, kommt ihm noch am nächsten. „Ahimsa" meint leiden-

---

[297] Angaben nach Spaemann.
[298] erschienen in: Geist und Leben Nr. 57, 1984, S. 83-96.
[299] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Seiten von SPAEMANN Stunde.

> schaftliche Geduld, geduldige Freundlichkeit, standhafte Liebe. (83)

Mit Mt 8,19f versteht Spaemann die Christenheit als ein „Exodusvolk“ (86). In der Kirchengeschichte geriet das in Vergessenheit.

> Aber im Laufe dieser langen Zeit vergaß dieses Volk mehr und mehr, dass es ein Exodusvolk ist, vergaß es, dass Jesus dem Mann, der ihm nachrief: „Ich will dir folgen, wohin du auch gehst“, erwidern musste: „Die Füchse haben ihren Bau und die Vögel ihr Nest, der Menschensohn hat nichts, wohin er sein Haupt legen kann.“
> (Mt 8,19f) (86)

Gegenwärtig sieht er die Menschheit dadurch bedroht, dass Mt 26,52 wahr werden könnte, dass die, die zum Schwert greifen, alle umkommen werden. Hier

> ist die Kirche an den Punkt gekommen, wo sie ihrer Einbindung in irdische Machtstrukturen absagen muss, da deren Waffen inzwischen ein „Verbrechen gegen Gott und die Menschheit“ geworden sind (II. Vatikanum). (86) …
> Erst das Antlitz einer dem gewaltlosen gekreuzigten Gott wieder zugewandten Kirche wird von innen her wieder zu leuchten beginnen. (86)

Spaemann kommt auf die erste Seligpreisung zurück und fragt: „Warum ist Jesus arm? Weil Gott arm ist. Jesus ist sein Offenbarer, sein Ebenbild.“ (87)

> Wenn man Armut an der Habe misst, die einer hat, und mit der Frage, wieviel oder wie wenig, dann ist Gott völlig arm. Gott hat nicht, sondern er ist. Und er ist Liebe. Liebe gibt sich nicht für sich, sondern nur zum anderen hin. Gott ist nicht für sich da, sondern für den Sohn und für alle, die der Sohn zur Gotteskindschaft befreit, an seiner Sohnschaft beteiligt. (87)

Im gleichen Zusammenhang versteht Spaemann die Gewaltlosigkeit:

> Jesus ist gewaltlos, weil Gott gewaltlos ist. Gott zwingt nicht, er vertraut, er gibt frei und führt zur Freiheit. Zwang ist Gottes Gegensatz. Gott will nicht, dass wir einander zwingen, sondern aus Zwängen heraushelfen und so einer dem anderen helfe, er selbst zu sein.
> (88)

Im Blick auf die Kreuzigung Jesu in Golgatha schreibt Spaemann:

> Ausgerechnet von dieser Stelle der absoluten Wehrlosigkeit aus hat er die Welt der Macht des Bösen entrissen und sie aus Todesangst befreit. Gewaltlosigkeit gehört wie die Armut zum Mysterium des Erlösers und der Erlösung, ja, sie lässt erkennen, dass einer an diesem Mysterium teilhat.
> (88)

Die Verantwortung dafür, was dem begegnet, der nicht auf Gewalt setzt, übernimmt Gott selbst.

> Gott verantwortet alles, was dem begegnet, der im Glauben an ihn nicht auf Gewalt setzt. Das in Ewigkeit gültige Zeichen dafür ist Jesus, der auf Golgatha Gekreuzigte. (88) … Gewaltlosigkeit, die in Gott ihren Grund und ihren Halt hat, vertraut darauf, dass auch im andern der Lebenskeim ist, der auf den lebendigen Gott, den gewaltlosen, reagiert wie das keimende Korn auf das Sonnenlicht.... Wenn man nicht mehr an Gott im andern oder an die Möglichkeit der Erweckbarkeit des Zuges zu Gott in ihm glaubt, wenn man aus Angst um sich selbst auch dem andern nur Angst macht, glaubt man dann überhaupt noch an Gott?
> (88, Auslassungen mE)

Armut und Gewaltlosigkeit sind zwei Seiten einer Medaille:

> Als der Bischof von Assisi den hl. Franz darauf ansprach, warum er gar nichts Irdisches besitze, das sei doch allzu hart, erwiderte dieser: „Herr, wollten wir etwas besitzen, so müssten wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja die Streitereien und Kämpfe, die die Liebe zu Gott und den Mitmenschen hindern.“
> (89)

Mit Blick auf Lk 10,3 wird die Macht der Lämmer beschrieben:

> Jesus sendet seine Jünger wie Lämmer unter die Wölfe (Lukas 10,3). Er weiß, dass darin für sie ein Lebensrisiko liegt wie für ihn. Lämmer, die auf die Wölfe zukommen, wecken in diesen ja geradezu den Instinkt, sie zu zerreißen. Tausenden von Christen ging es darum in den ersten Jahrhunderten, wie auch heute in vielen Bereichen der Welt, ans Leben, einfach weil sie Christen waren – freilich sicher auch darum, weil in ihrem Umfeld die Welt sich veränderte, die Menschen einer anderen Art Herrschaft als der ihrer Zwingherren das Herz schenkten. Wölfe bekommen es dann mit der Angst zu tun, wenn sie Artgenossen verlieren. Diese Veränderung im Umfeld der Christen beruhte und

> beruht darauf, dass Jesus „Lämmern“ eine größere Macht gibt, als Wölfe sie haben – diese können nur zerreißen und töten – : Den Lämmern wird die Vollmacht verliehen, aus Wölfen Lämmer zu machen, sie in ihre eigene Natur zu verwandeln. Gewaltlose sollen und werden am Ende Gewalttätige zur Gewaltlosigkeit bekehren. Freilich geht der Unterschied Lamm-Wolf oft auch noch mitten durch das Herz der Gewaltlosen hindurch; aber indem sie ihrer Sendung durch den Gekreuzigten vertrauen, siegen sie über das Wölfische in sich selbst und zugleich in der sie umgebenden Welt. ...
> Es geschah und geschieht auch Umgekehrtes. Es gab und gibt auch die entgegengesetzte Kehre durch zweitausend Jahre Christentumsgeschichte hindurch: dass Gläubige ungläubig den wieder aus Herz und Auge verloren, der sie auf den Weg der Nachfolge sandte: dass sie es angesichts der Wölfe mit der Angst bekamen und dachten, man müsse dem Wolf doch ein ebenbürtiger, ja womöglich ein noch gefährlicherer Wolf werden, damit er einem nichts tut.
> Wenn Lämmer so die Denkweise der Wölfe übernehmen, sich deren Gesetz des Handelns zu eigen machen, wenn sie ihrerseits auf Drohung mit mörderischen Gewaltmitteln setzen und nach ihnen greifen, dann haben sie nicht nur die Armut aufgegeben, dann haben sie auch den Glauben aufgegeben, dann haben sie Gott aufgegeben, dann haben Wölfe aus Lämmern Wölfe gemacht und sie so ihrem Hirten entrissen: das ist am Ende schlimmer, als wenn sie sie zerrissen hätten. Denn der gute Hirt weidet ja keine Wölfe, ganz gleich, welcher Religion oder Weltanschauung sie angehören. Was die Menschen um Jüngsten Tag unterscheidet, ist einzig, ob sie Lämmer oder Wölfe waren.
> (89f, Auslassungen mE)

So fragt Spaemann:

> Was würde passieren, wenn – törichter Gedanke – Bischöfe, Pfarrer, je eine Woche ihres Monats in einem Slum wohnten oder in einer Fabrikarbeitervorstadt, Tür an Tür mit Arbeitern und Arbeitslosen? Wenn Abgeordnete vor jeder neuen Parlamentsperiode je eine Woche als Hilfspfleger in Unfallkrankenhäusern, Krebskliniken, psychiatrischen Anstalten arbeiteten? Vielleicht wären sie, ob gläubig oder nicht, dem leidenden, dem gekreuzigten Christus begegnet und hätten einen anderen Maßstab für ihre Entscheidungen.
> (93)

4.13.2 Diskussion

Gott ist arm. Gott ist gewaltlos. Jesus, der zeigt, wie Gott ist, ist darum arm und gewaltlos. Die Armut und Gewaltlosigkeit Jesu sind keine ethisch verhandelbare Verhaltensweisen, sondern in Gott selbst verankert. Menschen mit Gottesvorstellungen, die damit nicht übereinstimmen, stehen vor der Aufgabe, diese durch Jesus verändern zu lassen oder damit zu leben, dass sie ihre eigenen abweichenden Gottesvorstellungen haben. Aber dann sind sie nicht mit Jesus Christus verbunden und begeben sich in die Gottesferne. Gerade dort gilt ihnen die Liebe Christi, doch es gilt, deutlich zu machen, dass man nicht zugleich Wolf und Lamm sein kann. Mit Bezug auf Lk 10,3 parr Mt 10,16 wird ein Gleichnis Jesu aktualisiert, durch das deutlich wird, dass es um Unvereinbarkeiten geht: Wird Gewalt – selbst wenn nur bedingt und zeitweise – befürwortet, wird somit die unbedingte und unbefristete Gewaltlosigkeit abgelehnt. Genau diese ist es, die nach Spaemann Gott eigen ist und die Jesus lebte und die mit ihm diejenigen leben, die sich zu Jesus zählen. Mit der Bezeichnung von Gottes Volk als „Exodusvolk" (86) wird die Ausrichtung deutlich, die den Gemeinden und Kirchen gegeben ist: sie sollen sich nicht in der Welt einrichten und mit Vermögen und Habe in die Strukturlogik der Verteidigung und Gewalt geraten, sondern sie sollen in der freiwillig auf sich genommenen Armut und Gewaltlosigkeit durch Christus zum Abbild Gottes in dieser Welt werden.

Der atomaren Kernspaltung entspricht eine Spaltung des Menschen selbst „in seiner Gottebenbildlichkeit" (91). Wenn er

> den Bund mit Gott vereinbar hält mit der Herstellung und Bereitstellung solcher Schöpfung und Menschheit vernichtenden Mordwaffen und der Einübung in ihren Gebrauch, selbst wenn sie nicht zur Auslösung kämen, dann ist er ein zuinnerst Gespaltener als Mensch, erst recht als Christ. Der Mord beginnt ja nach Jesu Wort in der Verborgenheit innen, in der Bereitschaft des Herzens.
> (91)

Jesus nachzufolgen ist nicht möglich ohne die Bereitschaft, Leiden auf sich zu nehmen.

> Wer, zunächst vielleicht völlig unwillkürlich, zum Kreuz in Distanz gerät, es als Christ nur noch im Gottesdienst, in der Liturgie und als Wandschmuck ernstnimmt, beginnt andere an das Kreuz zu nageln.
> (93)

4.14 EGON SPIEGEL *1952

Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie.
Kassel, 1. Auflage 1987, 2. Auflage 1989, Berlin 2004
Dieses Buch ist der erste Teil einer dreiteiligen Dissertation (11/5558)[300], die 1982 in Freiburg i. Br. eingereicht worden ist (Anm 391, 217/6119). Die beiden anderen Teile wurden bislang nicht veröffentlicht.

Egon Spiegel, geboren am 30.04.1952, lehrt an der Universität Vechta und hat ausgezeichnete Beziehungen zu verschiedenen Universitäten in China aufgebaut.

Das (Teil-)Werk gliedert sich wie folgt: Nach einer Einleitung u. a. mit Erläuterungen zum Begriff „Gewaltverzicht" wird der Umfang des Gewaltverzichts Jesu ermessen (1. Kapitel), nach den Wurzeln des Gewaltverzichts Jesu (2. Kapitel) und nach dem Ziel dieses Gewaltverzichts Jesu gefragt (3. Kapitel). Die Zusammenfassung liest sich wie ein Thesenpapier, das die wichtigsten Punkte des Buches wiedergibt. Literatur- und Bibelstellen-verzeichnisse runden das Werk ab.

Spiegel sieht sich inmitten einer Unmenge von Veröffentlichungen zur Friedensthematik (11/5556). Seine Schrift versteht sich zugleich als eine Sichtung und Systematisierung der bis dahin geleisteten Arbeit (11/5556).

4.14.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Spiegel erklärt gleich zu Beginn, dass

> jede Zuflucht zu (personaler wie struktureller) Gewalt als eine atheistische, d. h. nicht mit Gott rechnende Praxis (11/5557)

abzulehnen sei.

Spiegel sieht hier „Herausforderungen einer am ersten Gebot orientierten „radikalen" Jahwe-Theologie" (11/5557). Der Gewaltverzicht ist – so Spiegel – im Ersten Gebot verankert und Gewaltanwendung folglich eine Abkehr davon.

Dementsprechend kann Gewaltanwendung als Sünde angesprochen werden:

> Gewalt gilt im Alten Testament als Sünde schlechthin (vgl. Gen 6,11; Hos 4,1f; Mich 7,2); sie ist Anlaß für Katastrophen aller Art, aber auch – Folge von Projektion – Komponente des alttestamentlichen Gottesbildes. (158/5946)

---

[300] Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von SPIEGEL Gewaltverzicht.

Mit dem letzten Teil bezieht sich Spiegel auf N. Lohfink, den er an dieser Stelle folgendermaßen zitiert:

> „... die Gotteserfahrung selbst bleibt durch undurchschaute Projektionen weithin verdunkelt und wird zur Erfahrung des Gotteszornes." (217/6128)[301]

Die Rechtfertigung tötender Gewalt ist demzufolge die Rechtfertigung der Sünde, also theologisch ein Unsinn, kirchlicherseits kein seltener Usus. Ein Usus, der durchaus erklärungsbedürftig ist.

In Jesu Gewaltverzicht sieht Spiegel den Gewaltverzicht Gottes sich widerspiegeln.

> Jesu Gewaltverzicht spiegelt den Gewaltverzicht Gottes wider. Jesu Gewaltverzicht *ist* der Gewaltverzicht Gottes.… Jesu Gewaltverzicht spiegelt Vertrauen auf Gott. (168/5960, Hervorhebung i.O.; Auslassung mE)

Damit wird aufgezeigt, dass die Frage nach der Gottesvorstellung von nicht zu überschätzender Bedeutung ist.
Spiegel bringt die Gottesfrage auf die Formel:

> *Wer der Gewalt vertraut, vertraut nicht Gott*. (168/5960, Hervorhebung i.O.)

Der Kampf zur Überwindung von Gewalt hat es demnach nicht nur mit der Gewalt an sich zu tun, sondern zusätzlich – oder doch eher ursprünglicher – mit dem Gewaltglauben. Diesen gilt es ebenso und vielleicht zuallererst zu überwinden.

In diesem Sinne versteht Spiegel das Mammon-Wort Jesu, Mt 6,24:

> Jesus fordert Ganzhingabe, eine die gesamte Existenz erfassende Hinwendung zu Gott... Dabei meint „*Mammon*" (hebr.: mamon, griech.: mamonas) jede „Macht, die wie Gott den ganzen Menschen für sich beansprucht und daher in unausgleichbarem Gegensatz zu Gott steht, weshalb sich der Mensch nur für eine von beiden entscheiden kann".[a] Ist „Mammon" von hebr. aman abzuleiten,[b] wäre mit dem Wort das gemeint, „was einem Sicherheit gibt, weil es Bestand hat, ... woran wir unser Herz hängen können"[c]. (170f/5965, Hervorhebung i. O., Auslassung mE)[302]

---

[301] Zitat: LOHFINK, NORBERT: *Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt.* In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz.* Düsseldorf 1978, S. 45–61; 52.

[302] Zitate: Anm. a: RICHTER, G.: *Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Regensburg 1962, S. 623; Anm. b: Zur Herkunft und Geschichte des Wortes vgl. HAUCK,

Dazu führt Spiegel mit eigenen Worten weiter aus:

> Hört man in mamonas ein ähnlich klingendes hebräisches Wort mit, das für „Glauben“ steht und ganz konkret Vertrauen, Treue, Festigkeit meint, nämlich emunah, bietet sich eine weitaus umfassendere Wortbedeutung an: dann meint „Mammon“ alles, worauf der Mensch vertraut, worauf er baut, worauf er steht, worauf er sich verläßt. Wenn das nicht Gott-Jahwe ist, können das andere Götter sein (Baal, Astarte usw.), Götzenbilder (Goldenes Kalb usw.), doch auch Reichtum, Geldbesitz und Wohlstand sowie Akte, Institute und Strukturen der Gewalt. (171/5965)

Nachdem die Verbindung der Bedeutung von „Mammon“ mit „Glauben“ dargestellt worden ist, heißt es:

> Als theologischer Terminus ist das Wort, das im Hebräischen für „glauben“ steht, allein „für die Begegnung mit dem Gott Israels reserviert. Das bedeutet: Wer an andere Götter ›glaubt‹, glaubt eben nicht.“ (172/5968)[303]

Den Gewaltverzicht Gottes sieht Spiegel bereits im Alten Testament vollzogen.

> Daß Gott die Menschen liebt, ist ein Grundthema sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. (101/5843)

Als Belegstellen für Gottes Liebe zu den Menschen führt Spiegel an:

> Schon die Schöpfung der Welt und die Erschaffung des Menschen werden im Alten Testament als Ausdruck der Liebe und Güte Gottes beschrieben (vgl. Gen 1.2), sodann seine Segensbünde mit Noah (Gen 9,1–17), Abraham (Gen 15,18), den Vätern (Gen 26,2–6; 28,13–15) und dem ganzen Volk Israel (Ex 24,8; 34,10). Die Propheten verkünden Gottes Liebe, Hosea verwendet als erster dazu das Bild von der Ehe. Nicht weniger weiß das Neue Testament um die Liebe Gottes zu den Menschen. Jesus beschreibt die Liebe Gottes vor allem als die eines liebenden Vaters (Mt 5,45; 6,9). Durch Jesu Hinwendung zu den Armen, Kranken und Sündern wird Gottes Liebe offenbar. Die Jüngergemeinde erkennt in Jesu Sendung die Liebe Gottes: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, ...“ (Joh 3,16; vgl. auch 1 Joh 4,9) „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16) ist eine Grundaussage der ganzen Heiligen Schrift. (101/5843f)

F.: Art. *mamonas.* In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Band 4, hrsg. von G. KITTEL, Stuttgart 1942, S. 390–392; Nauck, W.: Art. *Mammon.* In: *Biblisch-historisches Wörterbuch.* Hrsg. von B. REICKE und L. ROST, Band 2, Göttingen 1964, Sp. 1135; RÜGER, H.P.: *mamonas.* In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973) S. 127–131. Anm. c: NAUCK Sp. 1135.

[303] Zitat: WILDBERGER, H.:, *„Glauben“ im Alten Testament.* In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) S. 129–159, 159.

Das Gottvertrauen Jesu zeigt sich in Jesu besonderer Wertschätzung für Arme, freiwillige Armut und Kinder (vgl. 41/5625):

> Ein zentrales theologisches Modell für totales Gottvertrauen ist das Leben in Armut. Bar eigener materieller Existenzsicherung sieht sich der Arme auf fremde Hilfe angewiesen; unaufhörlich schaut er danach aus und ist bereit, jede sich bietende Unterstützung in Anspruch zu nehmen. Ein vergleichbares Modell ist das des Kindseins. Wie der Arme ist das Kind darauf angewiesen, sich anderen Menschen und ihrer Hilfsbereitschaft anzuvertrauen.
> *Arme und Kinder* sind Vorbilder gläubiger Existenz. Vorrangig Arme und Kinder nehmen Gottes Wort und Willen wahr. Kinder drängen sich an Jesus heran (vgl. Mt 18,15–17). Arme empfangen die Frohbotschaft (vgl. Jes 61,1; Mt 11,5 und Lk 4,18). Am Verhalten der Kinder demonstriert Jesus, was Glauben heißt: „Laßt die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“ (Mk 10,14f) (173/5969, Hervorhebungen i. O.)

Spiegel untersucht daraufhin die beiden Seligpreisungen Mt 5,3 (Selig die Armen) und Mt 5,5 (Selig, die keine Gewalt anwenden) und die enge sprachliche Beziehung der beiden Wörter „praeis“ und „ptochoi“ (178/5977) zueinander mit dem Ergebnis:

> der Gewalttäter handelt im Gegensatz zu dem, der als vor Gott arm von Jesus selig gepriesen wird. Fazit des sprachlichen Vergleichs: *der Haltung der Armut widerspricht Gewaltausübung*. (178/5978, Hervorhebungen i. O.)

So folgert Spiegel:

> *Wer auf Gott baut, baut nicht auf Gewalt. Wer auf Gewalt baut, baut nicht mehr auf Gott*. Gottes Verbot des Götzendienstes (vgl. Dtn 7,5 als ein drastisches Beispiel) zielt auch auf den Mammon der Gewalt. (178/5979, Hervorhebungen i. O.)

Mit Bezug auf Sach 9,10 und mit der Gegenüberstellung von Pferd und Esel an dieser und anderen biblischen Stellen (Mich 5,9; Mt 21,5; Jh 12,14) hält Spiegel fest:

> Im *Vertrauen auf Jahwe* und im *Vertrauen auf militärisches Potential* sieht prophetische Kritik eine *absolute Alternative*. (188/5993, Hervorhebungen i. O.)

Die Ablehnung der Waffengewalt ist damit Bestandteil des Gottglaubens und des Friedensbegriffs. Ein Friedensbegriff, der einschließen würde, dass Frieden mit Waffen und durch Waffen möglich sei, wäre folglich im biblischen Sinne unvollständig bzw. abgöttisch, er wäre Irrglaube und falsch. Gewalt ist Misstrauen gegen Gott:

> So zeigt bereits alttestamentliche Prophetie, daß den unterschiedlichsten Einrichtungen der Gewalt, in der Herrschaftsausübung von Menschen über Menschen ebenso wie in der Anwendung militärischer oder anderer Gewalt, die – in der Regel wohl uneingestandene, nicht einmal bewußte – Annahme zugrundeliegt, daß die göttliche Macht doch in der Hinsicht begrenzt ist, daß sie nicht ohne die Vermittlung von einer von Menschen ausgehender Gewalt zwischenmenschliches Heil zu wirken vermag. Gewaltanwendung, in welcher Form auch immer, geht von einem Defizit göttlicher Macht aus, ist ein Indiz für mangelndes Gott-Vertrauen. Umgekehrt kann gesagt werden, daß erst im konsequenten Gewaltverzicht – im besonderen Fall: Herrschaftsverzicht – mit dem Credo der Allmacht Gottes, der Anerkenntnis der Alleinherrschaft Gottes in einer Weise ernstgemacht wird, wie es das erste Gebot intendiert. (189/5994f)

In einer Anmerkung zum letzten Satz, speziell zum „Credo der Allmacht Gottes“ (189/5995), steckt ein bemerkenswerter Gedanke:

> In … seinem Credo bekennt der Christ zwar Gott als den Schöpfer der Welt sowie Garant ewigen Lebens nach dem Tod und damit eine eigentlich nicht mehr zu überbietende Potentialität, nimmt diese Anerkenntnis göttlicher Allmacht nicht selten aber wieder zurück, wenn es gilt, mit dieser auch im Alltag, speziell im politischen Geschäft, zu rechnen: ist er doch hier lieber selbst sein eigener und der Ereignisse Herr, man darf dann auch i.S. von „alter deus“ sagen: Gott. (217/6179, Auslassung mE)

Am Schluss seines ersten Bandes führt Spiegel in seiner thesenhaften Zusammenfassung die verschiedenen Fäden noch einmal zusammen:

> Jesu Gewaltverzicht wurzelt in der Vorstellung eines dem Menschen barmherzig und gewaltfrei begegnenden und ihn zu ebensolchem Verhalten einladenden Gottes. Weiterhin … verzichtet Jesus auf Gewalt aus einem ungeteilten Vertrauen auf Gott – dies ist vielleicht sein stärkstes und zentrales Motiv. Hinter dieser Ableitung steht die These ..., daß der Einsatz von Gewalt einerseits und Vertrauen auf

> Gott andererseits einander ausschließen: nimmt der Gewalttäter alles selbst in die Hand, sucht er allein, mit Hilfe von Gewalt über den Lauf der Dinge zu bestimmen, so nimmt der Gewaltfreie durch seinen Verzicht auf Gewalt nicht nur sich selbst zurück, er schafft im Streit der Parteien der lebenbringenden göttlichen Macht einen Raum, in den diese verbindend, versöhnend, heilend wirken kann. In diesem Sinn ist Gewaltanwendung atheistisch, Ausfluß mangelnden Vertrauens auf Gott.
> (239f/6291, Auslassungen mE)

Und kommt zu dem abschließenden Fazit:

> Jesu Gewaltverzicht wurzelt – theologisch gesehen – also im ersten der Zehn Gebote. (240/6292)

Der Gewaltverzicht – die Gewaltfreiheit oder besser Gewaltarmut? – ist nach Spiegel nicht in die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen gestellt und demnach kein Teil der Ethik, sondern Bestandteil des Glaubens und somit der Theologie und der Gemeinde und Kirche.

Friede und Gewaltverzicht gründen im Ersten Gebot. Das Erste Gebot ist die Grundlage seiner Friedenstheologie.

Spiegel widmet sich der Frage, inwieweit es zulässig ist, den „Verpflichtungsgrad" (90/5711) der Weisungen der Bergpredigt einzuschränken.

Spiegel konfrontiert die hohe Geltung, die einem Teil dieser Anweisungen zugebilligt wird (kein Ehebruch Mt 5,27-32, 6. (7.) Gebot), mit der Einschränkung der Geltung anderer Anweisungen, die zuweilen bis in ihr Gegenteil aufgeweicht werden (keine Tötung, Mt 5,21-26, 5. (6.) Gebot).

> Die *Inkonsequenz der Normfindung* wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß beide Weisungen Jesu demselben grundsätzlichen Verkündigungsanliegen entspringen: „Sowohl das Verbot der Ehescheidung wie die Aufforderung der Gewaltfreiheit stehen im Rahmen der Verkündigung Jesu vom kommenden Reich Gottes. In beiden Fällen geht es um eine grundsätzliche Umkehr des menschlichen Verhaltens ..."[a] Ohne das eine oder das andere legalistisch zu vertreten, sind beide Weisungen gleichermaßen ernst zu nehmen.[b] (95f/5720f)[304]

Wenn bei der Gültigkeit der Ehe keine Ausnahmen zugelassen werden, warum nicht ebenfalls beim Tötungsverbot? Genau entgegengesetzt argumentiere B. STOECKLE:

---

[304] Anm. a: SCHWAGER, R.: *Inkonsequente Normfindung für Gewalt und Ehescheidung.* In: Orientierung 44 (1980), S. 144–147, 146. Anm. b: Ebd.

> Stoeckle vertritt … allerdings auch die Auffassung, „daß die Ausnahmefälle, in denen Gewaltanwendung als das geringere Übel gestattet wird, ähnlich eingegrenzt werden wie die Fälle von Wiederverheiratung Geschiedener“.
> (97/5836, Auslassung mE)[305]

Die frühe Kirche legt mehrfach Zeugnis dafür ab, dass die Weisungen Jesu hohe Geltung hatten.

> Daß die Urkirche noch Jesu Worte wörtlich sowie hier und jetzt zu befolgen suchte, geht aus vielen Textstellen des Neuen Testaments hervor; vgl. Röm 12,14ff; 1 Kor 4,12; 1 Thess 5,15; 1 Petr 3,8ff.
> (97/5723)

Ähnlich gelagert ist die Frage, welchen Stellenwert die Gewaltfreiheit Jesu hat: Ist sie unverzichtbarer Bestandteil seiner Verkündigung? Folgt sie aus ihr? Ist sie Mittelpunkt seiner Verkündigung? Oder kann sie vernachlässigt werden? Es ist nach dem Bisherigen deutlich geworden, dass zumindest das zuletzt Genannte nicht der Fall sein kann, wenn Kirche, Gemeinde und Theologie den Anspruch erheben, etwas mit Jesus zu tun zu haben. Spiegel meint,

> Jesu Grundanliegen ist nicht die Gewaltfreiheit; Jesus ist nicht in erster Linie „Pazifist“. Seine Sendung gilt der Verkündigung des Reiches Gottes: darin ruft er die Menschen zur Umkehr auf (Mk 1,15). Gewaltverzicht ist *eine* ihrer Konsequenzen. (98/5838 Hervorhebung i. O.)

Unterstützend für seine Einschätzung zitiert Spiegel STUHLMACHER:

> „Der Leitgedanke der Wirksamkeit Jesu ist nicht Friede selbst, sondern die Herrschaft Gottes.“
> (217/6040)[306]

Es ist bedeutsam, Nachfolge von Nachahmung zu unterscheiden, damit bei der Beachtung der Anweisungen der Bergpredigt das Moralische, Gesetzliche, Nachäffende von vorneherein ausgeschlossen ist.

Interessanterweise führt Spiegel zur Unterstützung seiner These etliche Autoren an (A. SCHULZ, W. J. SCHRAML, M. MAN-

---

[305] Beleg: STOECKLE, B.: *Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret.* Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 96.

[306] Zitat: STUHLMACHER, P.: *Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen.* In: W. HUBER (Hrsg.), *Historische Beiträge zur Friedensforschung* (Studien zur Friedensforschung. Band 4), Stuttgart/München 1970, S. 21–69, 46.

ZANERA, T. SARTORY UND J. BLANK, nähere Angaben s. 217/6041ff) –, aber nicht BONHOEFFERs Werk *Nachfolge*. Das, was Spiegel „*Nachahmung*" (15/5568, Hervorhebung i. O.) nennt, nennt Bonhoeffer die „billige Gnade"[307]. Es ist das Afterbild der Nachfolge.

Mit dieser Unterscheidung von Nachfolge und Nachahmung ebnet Spiegel den Weg von der Verkündigung Jesu – der Reich-Gottes-Botschaft – zum verantwortlichen Handeln, der Ethik:

> Weil Jesus nicht Nachahmung will, sondern Nachfolge, also Freiheit statt Abhängigkeit, Beteiligung statt Unterordnung, Partnerschaftlichkeit statt Herr-Knecht-Verhältnis, *begründet* er seine Sache. Von sich weg orientiert er ausdrücklich auf den Willen des Vaters. Die Grundlage seiner Ethik steht also selbst ausserhalb seiner eigenen Verfügungsmacht. Sein Ruf in die Nachfolge ist eine Einladung, aus derselben Mitte zu leben. Nachfolge Jesu heißt, in dieselbe Richtung schauen, in die Jesus schaut.
> (100/5841, Hervorhebung i. O.)

Die Begründung dieser Ethik liegt somit nicht in Jesus, sondern ist von Gott her gesetzt. Jesus wird nicht in den Mittelpunkt gestellt, sondern die Botschaft, für die er einsteht. Was in seiner Verkündigung von ihm überliefert wird – keine Herrschaft, jedoch neue Gemeinschaft – wird von Spiegel auf Jesus selbst und das Verhältnis zu ihm angewandt.

Spiegel spricht von der „Zärtlichkeit Gottes" (109/5860), die durch Jesus erlebbar werde. Als Belege dafür, dass Gott zärtlich sei, wird u.a Ex 33,11 angeführt, „Der Herr und Mose redeten miteinander Auge in Auge, wie Menschen miteinander reden." (108/5857). Außerdem 1 Jh 4,8.16 sowie Hos 11,8 und Jer 31,20. (s.u. i) Zärtlichkeit Gottes). Von der Zärtlichkeit heißt es:

> „Zärtlichkeit verträgt sich mit keiner Form von ›Gewalttätigkeit‹, mag diese auch noch so sublim sein."
> (108f/5858)[308]

Das dürfte zugegebenermaßen die intelligenteste Form der Feindesliebe sein – und zugleich ihre am ehesten missbrauchbare – vgl. Samson und Delila Ri 16 oder moderne Spionagegeschichten z. B. zu CHRISTINE KEELER SZ vom 06.12.2017, „Sie war die Frau, die die Profumo-Affäre auslöste"[309].

---

[307] BONHOEFFER Nachfolge S. 1ff.
[308] Zitat: HASKAMP, R.: *Der Zärtlichkeit Raum geben.* In: Dienender Glaube 54 (1978) 118ff, S. 121.
[309] ANONYM: „Sie war die Frau, die die Profumo-Affäre auslöste", SZ 06.12.2017.

Der Kreuzestod Jesu beinhaltet an sich eine starke Botschaft der Gewaltfreiheit:

> Selbst die Ermordung seines Sohnes vergilt Gott nicht; gerade sie vergibt er den Menschen: „Gott selbst hat den Teufelskreis der Mimesis durchbrochen und nicht mit dem Vernichtungsschlag des Gerichts auf die Ermordung seines Sohnes geantwortet."[a] Vielmehr hat Gott „im Tod Jesu durch Gewaltverzicht die Gewalt überwunden".[b] (110/5862)[310]

Spiegel würdigt die außerordentliche Bedeutung der freiwilligen Hingabe für das menschliche Zusammenleben. Er verweist auf das Werk von KROPOTKIN *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, 1904 (217/6058) und auf J.-M. MULLER, *Gewaltlos: Ein Appell*, Luzern/München 1971, S. 80. Spiegel zitiert diesen französischen Philosophen der Gewaltfreiheit:

> „Das Geheimnis der Nächstenliebe ist die Nachlassung der Schuld und die Verzeihung der Beleidigungen. Die Gerechtigkeit aber kennt keine Verzeihung; diese ist in Wirklichkeit eine Ungerechtigkeit. Aber nur die Verzeihung kann die zwangsläufige Verkettung der Gewalttaten und Ungerechtigkeiten durchbrechen und die Aussöhnung ermöglichen. ... Das Werk der Nächstenliebe korrigiert tatsächlich das der Gerechtigkeit, indem es die Versöhnung ermöglicht." (217/6058, Auslassung i. O.)

Es erinnert an Paulus, der im Galaterbrief schreibt: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit. Gegen solche Dinge gibt es kein Gesetz." (SCHLACHTER – Gal 5,22f)

> Nicht die Aufforderung zur Brüderlichkeit und gegenseitigen Hilfe ist nach Peter Kropotkin das Neue am Christentum – diese entstammt der Natur und ist weitverbreitete Sittenlehre –, sondern die Aufforderung zur „Vergebung der Beleidigungen".[a] In der „Forderung, das ihm angetane Böse vollständig zu vergeben", sieht Kropotkin einen „wirklich neuen Grundsatz", den das Christentum (neben dem Buddhismus) „ins Leben des Menschen hineintrug".[b] (111/5863)[311]

---

[310] Zitate: Anm. a: PESCH, R.: *Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt.* In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz.* Düsseldorf 1978, 62–80 , S. 73. Anm. b: Ebd. S. 74.

[311] Zitate: Anm. a: KROPOTKIN, P.: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten.* Berlin 1976, bes. S. 92–98; Anm. b: Ebd. S. 97.

Zusätzlich zitiert er R. SCHWAGER: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften,* München 1978, 181: „... Die Menschen sollen verzeihen, weil Gott verzeiht (vgl. Mt 6,14f)“ (217/6059).

Auf diese Weise wird das theologische Fundament der Vergebung genannt. Das Fundament liegt nicht in einem menschlichen Bedürfnis, einer Einsicht oder in einer Notwendigkeit, in keinem Gesetz und keiner verallgemeinerbaren Maxime, sondern in Gott und bewahrt darum das Humanum, weil von Gott her das Gleich-zu-Gleich zwischen allen Menschen möglich ist.

Es ist von daher entscheidend, wie von Gott gesprochen wird. Spiegel zitiert J. COMBLIN,

> Gottes Wort „zwingt nicht, sondern überzeugt“. (113/5867)[312]

In einem eigenen Teil widmet sich Spiegel der Gegenprobe – ob Gott tatsächlich gewaltfrei sei – und kommt u. a. auf die Sintfluterzählung zu sprechen. Er deutet sie im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs:

> Auch die Erzählung von der Sintflut sagt die Selbstbestrafung der Menschen aus, wenn es darin heißt: „... das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben.“ (Gen 6,13) „Gott tut“, so kommentiert Norbert Lohfink diesen Vers, „in seinem Strafhandeln also nur, was die Menschheit schon selbst getan hat: Er überläßt die Erde ihrer Verdorbenheit.“ (130/5894f)[313]

Zu den herausragenden Stellen, die Spiegel in der Gegenprobe, ob Gott nicht doch gewalttätig sei, reflektiert, gehört Gen 22: das „*Isaak-Opfer*“ (139/5913, Hervorhebung i. O.). Hier folgt er der Auslegung VON RADs:

> Der Erzähler hat nach von Rad die Erfahrung zum Ausdruck gebracht, daß auch dort, wo „Gott in seinen Führungen gegen sein eigenes Heilsversprechen aufzustehen scheint, wenn er gleichsam als sein eigener Feind sein Werk zu zerstören scheint“, er sich nicht von Israel „abgekehrt“ hat. (142/5916f)[314]

---

[312] Zitat: COMBLIN, J.: *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen.* Graz/Wien/Köln 1963, S. 232.
[313] Zitat: LOHFINK, N.: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre.* Freiburg/Basel/Wien, 2. Aufl. 1979, S. 216.
[314] Zitat: RAD, G. V.: *Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt.* München 1971, S. 37.

Spiegel kommt zu dem Ergebnis:

> Damit ist die konsequente Befolgung des ersten Gebotes expliziert: „Vom ersten Gebot und nicht anderem handelt diese Geschichte!“[a] Die Abraham-Isaak-Erzählung ist eine Ausführung zum ersten Gebot.
> (143/5918)[315]

Den stärksten Einwand gegen die Theologie des Gewaltverzichts Gottes erwartet Spiegel mit dem Hinweis auf die Landnahmeerzählung (147ff/5925ff). Hier weist Spiegel mit Hilfe der entsprechenden Fachliteratur darauf hin, dass dies alles andere als historische Berichte seien. Kein einziges darin geschildertes Geschehen kann so, wie es dort dargestellt wird, stattgefunden haben. Das gilt in gleicher Weise für das Thema Bann, die Ermordung aller Besiegten, die „niemals in der vorgegebenen Stringenz realisiert worden ist“ (158/5944).

> „Sie wollen zeigen, daß sich Jahwes Landverheißung an die Väter erfüllt auch gegen eine Übermacht.“ Jahwe ist also nicht bei den stärkeren Bataillonen.[a](147/5926)[316]

Gerne wird das Alte gegen das Neue Testament ausgespielt. Hier begegnet das Argument,

> man müsse neben der radikalen Gewaltverzichtsforderung im Neuen Testament die Gewaltpraxis des Alten Testaments berücksichtigen und vor allem die Tatsache, daß derselbe Gott dort Gewalt nicht nur zugelassen, sondern bisweilen sogar ausdrücklich geboten habe.
> (162/5952)

Der jüdiische Theologe P. LAPIDE betont hingegen, so Spiegel,

> daß „beide“ (!) [sic, mE] Testamente Scheltreden, Verfluchungen, Weherufe, Gebete um Vergeltung und Feindschaft für das Böse kennen, daß „beide“ (!) [sic, mE] aber auch einstimmig die Vorherrschaft der Liebe betonen.
> (217/6144)[317]

---

[315] Zitat: Anm. a: STECK, O. H.: *Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments.* In: BÖHME, W. (Hrsg.): *Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“*, Stuttgart 1977, S. 75–95, 91.
[316] Zitat: Anm. a: EBACH, J.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980, S. 29.
[317] Zitat: LAPIDE, P.: *Wie liebt man seine Feinde? Mit einer Neuübersetzung der Bergpredigt [Mt 5–7] unter Berücksichtigung der rabbinischen Lehrmethoden und der jüdischen Muttersprache Jesu.* Mainz 1984, S. 55f.

Entscheidend für Spiegel ist jedoch:

> Jesu Gewaltverzicht spiegelt den Gewaltverzicht Gottes wider. Jesu Gewaltverzicht *ist* der Gewaltverzicht Gottes. (168/5960, Hervorhebung i. O., s.o.)

Hat Spiegel damit akzeptiert, dass in die Gottesvorstellung die Möglichkeit zur Gewalt Eingang findet, Gott aber auf die Anwendung verzichtet?

4.14.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Der Befund, dass im Neuen Testament keine Äußerungen Jesu zum Staat bzw. zur Obrigkeit zu finden sind, ist auffällig und bereits mehrfach reflektiert worden. Spiegel schließt sich der Auffassung an, dass der Grund dafür ist, dass Staatsgewalt für Jesus zu den *Adiaphora* gehört: also nicht unwichtig, aber für die Hauptsache, um die es ihm geht, irrelevant ist. Ihm geht es um das Reich Gottes. Das kann durch den Staat weder verhindert noch befördert werden. Angesprochen werden und bleiben Menschen als Menschen und nicht als Amtsträger. Spiegel referiert:

> Peter Trummer beschreibt das Verhältnis Jesu gegenüber der regulären Staatsgewalt als *„adiaphorische Distanz"*.[a] (46/5633, Hervorhebungen i. O.)[318]

Röm 13 ist für Spiegel kein Gegenargument für die Haltung der Indifferenz des christlichen Glaubens gegenüber dem Staat. Er zitiert JÜRGEN EBACH:

> Von daher ergibt sich, wie Jürgen Ebach ausführt, „für das Verhältnis der christlichen Gemeinde zum Staat" eine „prinzipielle Distanz", auch noch in der Perspektive der Aussage von Röm 13, die „eine klare Begrenzung der Macht des Staates" enthalte.[a] Für den Christen gelte: „Weder hat er den Staat zu lieben, noch sich mit ihm zu identifizieren."[b] (52/5644)[319]

---

[318] Anm. a: *„P. Trummer*, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Zeugnisse der Schrift und der Urkirche In: Wort und Wahrheit 26 (1971) 504–517; 509. Radbruch 188 entdeckt eine „tiefe Gleichgültigkeit" Jesu*; E. Bloch*. Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Reinbek 1970, 12, spricht in diesem Zusammenhang von einer „Desinteressiertheit" Jesu." (S. 97/5764f, Hervorhebungen i. O.) RADBRUCH, G.: *Rechtsphilosophie*. Hrsg. von E. WOLF und H.-P. SCHNEIDER, Stuttgart 8. Aufl. 1973.

[319] Zitate: EBACH, J.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte.* Gütersloh 1980. Anm. a: EBACH S. 68. Anm. b: EBACH S. 68.

Spiegel fasst Jesu Anliegen zusammen:

> Jesu Einsatz zielt auf ein *Überflüssigmachen* und damit auf eine fundamentale Infragestellung des Gewaltsystems. Sein Einsatz gilt einer radikalen Alternative.
> (46/5635, Hervorhebung i. O.)

Spiegel benennt die Alternative: Es geht Jesus um das Reich Gottes.

> Das ist ein neuer Ansatz, das Problem des Zusammenlebens zu lösen: Jesus setzt „unten" an, an der Basis, am einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaftsfähigkeit; die Herrscher der Völker setzen „oben" an und erhoffen sich, eine bestimmte (in der Regel ihren eigenen privaten Interessen dienende) gesellschaftliche Ordnung durch Zwang nach unten hin durchsetzen zu können.
> (48f/5639)

Das Staatsproblem wird für Spiegel durch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu gelöst:

> Jesus hat das Staatsproblem weit überschritten. Es ist für ihn gelöst. Aber nicht durch das Modell eines besseren, anderen Staatssystems, in dem der Mensch immer noch Knecht eines anderen ist. Es wird auf eine unerwartet andere Art gelöst: durch den Aufbau des Reiches Gottes, konkretisiert in kleinen und größeren Gemeinschaften einer „spielenden Kirche".
> (49/5639f)[320]

Somit nimmt für Spiegel die Gemeinde eine wichtige Aufgabe wahr.

> Das von Jesus vertretene „Ethos der Gewaltlosigkeit" fordert nicht nur individuelle Konsequenzen, sondern auch strukturelle. Es ist unvereinbar und nicht verwechselbar mit einem System staatlicher Gewaltausübung. In diesem Sinne erfüllt allein die *Gemeinde* die strukturellen Voraussetzungen für eine konsequente Verwirklichung des Gewaltlosigkeitsethos; „Gemeinde" bzw. „Kirche" bilden den „alleinigen Ermöglichungsgrund eines Ethos der Gewaltlosigkeit".[a] (49/5640, Hervorhebung i. O.)[321]

---

[320] Zitat: RAHNER, HUGO: *Der spielende Mensch.* Einsiedeln 5. Aufl. 1960, S. 44ff.
[321] Zitat: Anm. a: N. LOHFINK: *Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung.* In: Lohfink, N./Pesch, R.: S. 9–24; 15.

„‚Gemeinde' bzw. ‚Kirche' bilden den ‚alleinigen Ermöglichungsgrund eines Ethos der Gewaltlosigkeit'" (49/5640), so N. Lohfink. Dieser Satz führt vor Augen, was demnach im Mittelpunkt einer Friedenstheologie steht: Die christliche Gemeinde.

Die Verkündigung erschafft die Realität, von der sie spricht. Wer verkündigt, spricht aus einer Gemeinschaft heraus, in der das miteinander gelebt wird, was Inhalt der Verkündigung ist.

> Das Postulat der Liebe zielt sowohl in alt- als auch neutestamentlicher Perspektive zuerst auf die Ermöglichung von Gemeinde, weniger, wie bisher immer angenommen, auf eine kosmopolitische Gesinnung. Gesellschaftsveränderung geschieht dort, wo in neuem Geist Gemeinde gelebt wird. (49f/5640) …
> In einer Welt, die großflächig denkt und handelt, wird die Bedeutung der Gemeinde im Sinne eines politischen Hebels für eine umfassende gesellschaftliche Veränderung unterschätzt. Doch die „Alternative Gottes", die „Lösung Gottes", nämlich die „gewaltfreie Gemeinde", ist ein „Politikum". (50/5641)[322]

Jesus habe, so Spiegel, „gewaltfreie ‚Reich Gottes'-Gemeinden" (53/5645) initiiert:

> Jesu Antwort auf die Herausforderung, Welt zu gestalten, besteht in der Initiierung gewaltfreier „Reich Gottes"-Gemeinden. Diese Antwort ist durchaus eine politische: insofern sie von unten, radikal, verändernd in den politischen Raum hineinwirkt. Durch ein gewaltfreies Zusammenleben auf Gemeinschaftsebene (das natürlich eine föderative Weiterführung in den gesellschaftlichen Raum hinein nicht ausschließt) sucht Jesus – von der Wurzel her – das auf Gewalt bauende Gesellschaftssystem *überflüssig* werden zu lassen und dadurch zu überwinden. Sein „Modell der neuen Gemeinde" ist der Zwölferkreis, ein Musterbeispiel von Integration (53/5645, Hervorhebung i. O.)

Es stellt sich die Frage, inwieweit sich diese andere Form des Zusammenlebens in gegenwärtigen kirchlichen Strukturen abbildet. Denn, so zitiert Spiegel N. Lohfink,

> „… Jede Art von Staatskirchentum und mithilfe von Macht, Gewalt und Krieg durchgesetzter ›christlicher‹ Ordnung ist Verrat an Jesus". (50/5642)[323]

---

[322] Zitat: PESCH, R.: Neues Testament – *Die Überwindung der Gewalt.* In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz.* Düsseldorf 1978, S. 62–80, 79.
[323] Zitat: LOHFINK, N.: *Was hat Jesus genutzt?* In: Bibel und Kirche 34 (1979) S. 39-43; 41.

Die hoheitlichen Titel, die Jesus beigelegt wurden, dürften nicht dazu verführen, Herrschaftliches zu vermuten:

> Daß die frühe Kirche alle großen Titel der messianischen Hoffnung (also Herrschertitel) für Jesus verwendet hat, darf nicht täuschen: „Diese Titel sind alle uminterpretiert. Die Neuinterpretation der messianischen Erwartung ist eine der Hauptleistungen der Schriften des Neuen Testaments. Die Uminterpretierung führt allerdings nicht vom Diesseitigen, Geschichtlichen, Gesellschaftlichen weg. Nur von Dingen wie Staat, Macht, Gewalt. Sie führt zur Bergpredigt. Sie führt zu Sätzen wie diesem: ›Ihr wißt, daß Fürsten ihre Völker beherrschen und daß die, die Macht haben, Gewalt ausüben; so darf es nicht sein unter euch; sondern ...‹ (Mk 10,42–44). Ein solcher Satz ist nicht eine ethische Aufforderung an den einzelnen, die es erlauben würde, strukturell in der Gesellschaft alles beim alten zu lassen und einfach mitzumachen, nur auf eine vorbildliche Weise. Vielmehr läßt er sich nur leben, wenn eine neue Gesellschaft mit neuen Strukturen entsteht. Doch das ist, wie letztlich auch schon die von dem ›Gesetz‹ des Alten Testaments entworfene Gesellschaftsordnung Israels, dann nicht mehr eine Struktur, die man etwa mit dem Stichwort ›Staat‹ charakterisieren könnte. Das Neue Testament hat, ein Stichwort des Alten Testaments in den Mittelpunkt rückend, von ›Gemeinde‹ gesprochen.“
> (50f/5642f)[324]

Als Gegenargument gegen die Behauptung der Indifferenz der Obrigkeit gegenüber gilt die Zinsgroschenfrage, Mk 12,14. Während es den Fragestellern um die Machtfrage ging – so zitiert Spiegel P. Lapide, *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung*, Gütersloh 3. Aufl. 1982, S. 43 (97/5766) – geht es Jesus um die Gottesfrage,

> die Erfüllung des Heilswillens Gottes. … das Problem liegt in der Frage: Wie haltet Ihr's mit Gott?
> (48/5637, Auslassungen mE)

Von diesem „Heilswillen Gottes“ her ist es möglich, dass in den Gemeinden für die Obrigkeit gebetet wird – als ein Ausdruck von Feindesliebe. Es wäre immerhin

> zu untersuchen, ob das *Gebet für die Herrscher*, zu dem die Christen immer wieder aufgefordert werden (vgl. 1 Tim 2,1,

---

[324] Zitat: LOHFINK, N.: *Was hat Jesus genutzt?*, in: Bibel und Kirche 34 (1979) S: 39–43; 41.

> aber auch verschiedene Kirchenväter), aus Loyalität oder eher aus Feindesliebe zu verstehen ist.
> (58f/5656, Hervorhebung i. O.)

Dazu die Anmerkung 187:

> Vgl. die von *R. Völkl*, Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe, Freiburg 1963, eingeführten Texte, ebd. 21, 27, 38, 81f, 85, 87. Vgl. ebd. 21: „... die Christen beten nicht nur für sich, für ihre ›Brüder‹, sondern auch für die Heidenwelt und nicht zuletzt für die Herrscher des römischen Staates. Die Feindseligkeit desselben, die sich unter Nero und Domitian bereits gezeigt hatte ..., gibt dieser Haltung gegenüber ›unserer‹ Obrigkeit, wie Klemens sagt ..., den Charakter christlicher Feindesliebe.“ (97/5781, Auslassungen i. O.)

In der Tat gibt es einen deutlichen Hinweis auf einen Zusammenhang von Feindesliebe und Gebeten für die Obrigkeit. Im Polykarpbrief 14,3 ist zu lesen:

> Betet für alle Heiligen! Betet auch für die Könige, Machthaber und Fürsten sowie für die, die euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes, auf daß eure Frucht unter allen offenbar sei, auf daß ihr in jenem vollkommen seid.[325]

Im dezentral formierten Israel der Richterzeit sieht Spiegel ein Vorbild für die Friedensbewegung bis hin zum Konzept der sozialen Verteidigung:

> Die Erfahrung des Bestandhabens im Israel der vorstaatlichen Zeit dagegen, wie sie sich in der uns überlieferten Jahwekriegstheologie mitteilt, dürfte auf die Tatsache zurückgehen, daß es als anarchische Lebensgemeinschaft unter Gottes „Alleinherrschaft“ keinen politischen und militärischen Angriffspunkt wie der einer alle Stämme beherrschenden Zentralgewalt bot. Dank seiner dezentralen, theokratisch-anarchischen Gesellschaftsstruktur war Israel für seine Feinde nicht als ganzes angreifbar.[709]
> (208/6024f)

---

[325] APOSTOLISCHE VÄTER.

> Anmerkung 709:
> Diese Erfahrung sollte eingehen in die konkreten politischen Überlegungen zur Umrüstung von einer auf militärische und politische Gewalt bauenden Verteidigung auf eine gewaltfreie soziale Verteidigung; vgl. dazu meinen Beitrag: *Spiegel*, Assur.[326] (217/6207)

Die Ablehnung des Königtums in Teilen der prophetischen Überlieferung sieht Spiegel im 1. Gebot verankert.

> Darüber hinaus warnt Ri 9, so Crüsemann, deshalb vor dem Königtum, weil es auf Blut gegründet sei, das Bild vom verzehrenden Feuer deute an, daß sich diese Tatsache, entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang, auch für jene katastrophal auswirken werde, die ihn „freiwillig und unter Duldung seiner Taten zum König gemacht haben“: das beherrschte und mit der Herrschaft einverstandene Volk partizipiert am Unrecht und wird darum auch den Untergang mit dem König teilen.
> (197/6007)[327]

Den Verzicht auf Herrschaft sieht Spiegel, wenn man folgende Zitatkollage als Ausdruck seiner Ansicht werten darf, in der christlichen Gemeinde verwirklicht:

> „Mit Dingen wie Herrschaft, Zwang, Macht und Gewalt“ hat das messianische Reich nichts mehr zu tun; es ist eine „offene Gesellschaft, die in freiwilliger Nachfolge und überzeugender brüderlicher Liebe gründet“.[a] Das *Modell der messianischen Gemeinschaft Jesu* ist die „Gemeinde“, deren Menschen „sich von Jesus als dem Messias Jahwes bewegen lassen, sich gegenseitig und gemeinsam Lebensraum, Lebenskraft und Lebenssinn zu schenken – dadurch, daß sie die Liebe zur absoluten (!) Priorität allen Tuns machen, um so den ewigen Kreislauf von Unterdrückung, Entfremdung und Gewalt zu durchbrechen.“[b] Die ersten Gemeinden der Jesusjünger haben sich als „solche neue messianische Gesellschaft“ verstanden.[c] Daß es weiterhin „messianische Gemeinden“ gibt, die den „messianischen Weg“ Jesu gehen, läßt darauf hoffen, daß Jesu Reich kommen wird.[d] Jesus selbst ist nicht schon die „Erfüllung der messianischen Ver-

---

[326] SPIEGEL, EGON: *„Assur kann uns nicht retten ...“ Theoanthropologische Voraussetzungen der gewaltfreien sozialen Verteidigung.* In: gewaltfreie aktion 18 (2./3./4. Quartal) 1986, S. 18–22.

[327] Zitat: CRÜSEMANN, F.: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat.* Neukirchen-Vluyn 1978, S. 40.

> heißungen“, sondern „ihre kritisch-utopische und ihre kosmisch-apokalyptische Präzisierung: Er ist selber eine neue messianische Verheißung.“[e] (206/6021f Hervorhebungen i. O.)[328]

Jesus selbst wird als eine Verheißung verstanden. Damit zerfällt das Leben der Gemeinde Jesu nicht in Leben zwischen dem Schon-jetzt und dem Noch-nicht, sondern die Gemeinde füllt selbst den Bereich aus, in dem sie vom gekreuzigten, vom auferstandenen und vom kommenden Jesus in ihrer Mitte lebt.

Die Bedeutung der Gemeinden wird sodann an anderer Stelle hervorgehoben: Schalom

> hat seinen „Schwerpunkt in der kleinen, übersehbaren Gemeinschaft“. (211/6030)[329]

Somit sieht Spiegel die Gemeinde als den Ort, an dem der Friede mit und durch Jesus gelebt werden kann. So beantwortet er zugleich die Frage, auf welcher sozialen Basis seine Überlegungen stehen.

Gewaltverzicht ergibt sich nach Spiegel in Treue zum Ersten Gebot aus Vertrauen in Gott.

Gewaltverzicht ist zudem eine Folge der Liebe, sie geschieht „aus Liebe“ (211/6031). Dabei stellt Spiegel den Zusammenhang von Nächstenliebe und Feindesliebe fest:

> Nächstenliebe in der Perspektive Jesu schließt Feindesliebe ein. Diese konkretisiert sich im Gewaltverzicht. (211/6031)

Er sieht einen Zusammenhang zwischen Feindes- und Nächstenliebe. Nach Spiegel wird die Feindesliebe zu einem Teil der Nächstenliebe, indem diese „ins Unendliche“ (214/6035) ausgedehnt wird:

> Jesus dagegen weitet den Begriff des Nächsten ins Unendliche aus, ersetzt ihn durch den des Feindes und „versteht darunter – das ist gegen die häufige privatisierende Auslegung zu betonen – nicht nur den persönlichen Gegner, sondern generell auch den nationalen und religiösen Feind, sowohl den Heiden als auch den abtrünnigen Juden“. (214/6035)[330]

---

[328] Zitate: Anm. a: ZENGER, E.: *Jesus von Nazareth und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel.* In: KASPER, W. : (Hrsg.), *Christologische Schwerpunkte,* Düsseldorf 1980, S. 37–67, 76. Anm. b: Ebd. Anm. c: Ebd. Anm. d: ZENGER, *Jesus* S. 74. Anm. e: Ebd.

[329] *Zitat:*WESTERMANN, C.*: Der Frieden (Shalom) im Alten Testament, in:* PICHT, G./TÖDT, H.E. (Hrsg.), *Studien zur Friedenforschung.* Band 1, Stuttgart 1969, S. 144–147. 161.

[330] Zitat: HOFFMANN, P. in HOFFMANN, P./EID, V.: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündung Jesu.* Freiburg u.a. 1975, S. 153.

Die Verkündigung des Reiches Gottes ist mit einer Offenheit verbunden, die mit dem Gewaltverzicht unmittelbar zusammenhängt:

> Das, was der Christ als Reich Gottes erhofft, bietet sich nicht als ein definierbares statisches Ziel, das mit allen Mitteln während eines bestimmten Zeitraums erreicht werden kann. (223/6232)

Für Spiegel heißt dies u. a.:

> Darum ist auch eine Ethik des Reiches Gottes nicht systematisch herstellbar.
> (223/6231)

Mit einer Bemerkung Rahners weitet er das aus. Die „absolute Zukunft" sei

> ein anderer Name für das ist, was mit „Gott" gemeint ist… (223/6231)[331]

Die Konsequenzen dieses Nachdenkens sind die folgenden:

> Die Offenheit des Endziels verbietet ein Vorgehen mit aller Gewalt: „Das Christentum schützt durch seine absolute Zukunftshoffnung den Menschen vor der Versuchung, die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu betreiben, daß jede Generation brutal zugunsten der nächsten und so fort geopfert wird und so die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird." (223/6232)[332]

Diese unabschließbare Offenheit der Zukunft erweist sich als ein anderer Name für Transzendenz:

> Nicht nur um Gottes willen, sondern auch um des Menschen willen hilft das „Pathos der Transzendenz" eine „zur Selbstverschließung versuchte Zukunftsvision aufzubrechen" und die „Unerfüllbarkeit des Menschen" zur Geltung zu bringen: „Der Mensch geht nun einmal nicht in der Summe seiner elementaren Bedürfnisse auf; so dringend und wichtig die Besserung seiner materiellen und seeli-

---

[331] Zitat: RAHNER, K.: *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: ders., *Schriften zur Theologie,* Band 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 77–88; 80.
[332] Zitat: RAHNER, *K.: Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen.* In: *ders., Schriften zur Theologie*, Band 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 77–88; 83.

> schen Not auch ist, der Mensch darf nicht unter seinem intentionalen Niveau gehalten werden.“ (224/6233)[333]

Ohne die Liebe wirkt solche radikale Offenheit, für die Spiegel wirbt, leicht hohl:

> Darum sind auch die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition wie Freiheit, Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung „mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar, wie immer wir ihn von uns aus bestimmen und beschreiben mögen“.[a] Wo immer dagegen in der Geschichte des Christentums „solche direkte Identifikationen und direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen“ vorgenommen wurden, wurde „jener ›eschatologische Vorbehalt‹ preisgegeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status der Geschichte in seiner Vorläufigkeit erscheint“.[b] (224/6233f)[334]

Spiegel reflektiert, wie sich diese prinzipielle Offenheit der Reich-Gottes-Botschaft zu der verkündeten Nähe des Reiches Gottes verhält.

> Der „›eschatologische Vorbehalt‹ bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart“ (225/6234)[335]

Unter der Überschrift „Der pazifistische Teilinhalt des Gottesreiches“ (226/6237) soll diese Spannung durch das Schema des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem überwunden werden:

> Das von Jesus verkündete „Reich Gottes“ widersetzt sich jeder Definition. Dem widerspricht allerdings nicht der *Versuch einer Besinnung auf mögliche Teilinhalte*. Jesus vertritt zwar keinen „Zukunftsentwurf mit in sich geschlossenem unhinterfragbarem Zukunftsbild“, aber auch kein „völlig offenes, zu Agnostizismus oder Skeptizismus hin tendierendes Zukunftsbild“; er hält „die Mitte zwischen menschlichem Verfügen über die Zukunft und völliger Unbestimmtheit der Zukunft“ und schafft dadurch die Voraussetzung „eines offenen, kommunikativen Handelns aus der Zukunft“. (226/6237)[336]

---

[333] Zitat: WIEDERKEHR, D.: *Perspektiven der Eschatologie.* Zürich / Einsiedeln / Köln 1974, S. 84.
[334] Zitate: Anm. a: METZ, J.B.: *Zur Theologie der Welt.* Mainz 1973, S. 105. Anm. b: Ebd. S. 105f.
[335] Zitat: METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt.* Mainz 1973, S. 105f.
[336] Zitat: LUZ, U.: *Die Bedeutung der biblischen Zeugnisse für kirchliches Friedenshandeln.* In: ders. u. a., *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung,* Stuttgart 1981, S. 195–214; 210f.

Ein anderes Modell schlägt C. WIEDERKEHR vor. Er spricht von verschiedenen Horizonten, die auseinandergerückt sind, die jedoch zusammengehören:

> Zwar ist ein menschliches Heil, wie immer es beschrieben werden mag, nicht Gesamtinhalt dessen, was uns Jesus unter Gottes Herrschaft verheißt; doch ist es darin inkludiert. Das ist im „Pathos der Transzendenz" über weite Strecken der Geschichte des Christentums mit bösen Folgen unterschlagen worden.[a].Horizonte, „die in einem vorreflexen Gesamtentwurf beisammen waren", sind „kritisch auseinandergerückt"; heute stehen wir vor der Aufgabe, die „auseinandergeratenen Horizonte" der innerweltlichen und absoluten Zukunft „wieder einander anzunähern".[b]
> (6238/226)[337]

Spiegel referiert ein drittes Modell anhand des Zusammenhangs von statisch und dynamisch: Das Reich Gottes ist das dynamisierende Element zur Überwindung von Bestehendem:

> „Gottes Verheißung eröffnet dem Menschen eine neue Möglichkeit; ..."[a] Am Menschen liegt es, diese zu ergreifen. Gottes Befreiungshandeln besteht darin, den Menschen eine „Perspektive"[b] zu eröffnen, innerhalb derer sie ein sinnvolles, heilsorientiertes Leben führen können. Jesu Rede von der Basileia hat „antreibende Wirkung"[c]; durch seine Botschaft vom Reich Gottes bietet er einen „Sinn-" bzw. „Motivationszusammenhang"[d], aus dem heraus kritische Stellungnahme zum Bestehenden, Verbesserungen, Änderungen und Neukonzeptionen besserer Menschlichkeit, kurz: Nachfolge, möglich ist.[e] „Die die besseren Möglichkeiten, glücklich zu sein, aufdeckende und zur realisierenden Annahme ermunternde *Rede vom Reich Gottes dynamisiert also menschliches Tun*, sie präzisiert es auf eine noch nicht als ganze faßbare, aber eben doch schon wirkende Zielwirklichkeit hin, die durch die Auseinandersetzung mit Jesus stets neu, nämlich in Bezug auf gegebene Wirklichkeit, erfaßt werden kann."[f]
> (231/6246, Hervorhebungen i. O.)[338]

---

[337] Zitate: Anm. a: WIEDERKEHR, C.: *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1974, S. 85. Anm. b: Ebd.

[338] Zitate: Anm. a: KASPER, W.: *Jesus der Christus.* Mainz, 7. Auflage 1978, S. 91. Anm. b: Vgl. dazu HOFFMANN, P./EID, V.: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu.* Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 15 und 21–26. Anm. c: EID in HOFFMANN, P. /EIDm V., S. 62. Anm. d: Ebd. S. 59–65. Anm. e: Ebd. S. 64. Anm. f: Eid in HOFFMANN, P./EID S. 64.

Spiegel gibt den Lösungsvorschlag von W. KASPER wieder:

> „Nahe gekommen", besser noch: im Anbrechen[a], ist das von Jesus verkündete Reich Gottes, insofern es nur noch von den Menschen ins Werk gesetzt werden braucht. Als *Potentialität*[b339] ist es da, als Angebot, als Möglichkeit, die Wirklichkeit werden soll. Die konkrete Weise seiner Verwirklichung „hängt jedoch von der Entscheidung des Menschen, von seinem Glauben oder Unglauben ab. Gottes Herrschaft kommt also nicht am Glauben des Menschen vorbei, sondern sie kommt dort, wo Gott tatsächlich im Glauben als Herr anerkannt wird."[c]
> (231/6246f, Hervorhebung i. O.)[340]

Werden Sprachformen des Evangeliums aufgenommen, scheint die Lösung der Frage – wie gehören Reich-Gottes mit seiner Offenheit und Gemeinde in ihrer Wirklichkeit zusammen – noch einmal anders auf:

> Das Reich Gottes bietet sich zur Annahme und Verwirklichung an: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1,15) Jesu Verkündigungsziel ist die Verwirklichung des potentiellen Reiches Gottes durch die Umkehr in einem Glauben, der sich ausdrückt im „Verzicht auf eigene Leistung, Eingeständnis der menschlichen Ohnmacht, Anerkenntnis, daß der Mensch sich nicht in sich und aus sich selbst helfen und seine Existenz und ihr Heil begründen kann".[a].Glauben in der Perspektive des Reiches Gottes ist „offen für etwas Anderes, Neues und Zukünftiges" und erwartet nichts mehr von sich, sondern alles von Gott.[b] „*Glauben meint also ein Trauen und Bauen auf die in Jesus wirksame Macht Gottes, ein Gründen der Existenz in Gott. Glauben bedeutet also: ›Gott-Wirken-Lassen‹, ›Gott-in-Aktion-treten-lassen‹, Gott Gott sein lassen und ihm die Ehre geben, also seine Herrschaft anerkennen*."[c] In solchem Glauben gibt der Mensch „Gott Raum", wird Gottes Herrschaft konkret.[d] Dieser Glaube ist „gleichsam die Hohlform für das Da-sein der Herrschaft Gottes".[e] Wenn von Gottes Herrschaft und Reich die Rede ist, geht es „also nicht primär um ein Reich, sondern um das Herrsein Gottes, um den Erweis seiner Herrlichkeit, um Gottes Gott-

---

339 Die Anmerkung b verweist auf eine andere Sicht bei „Schnackenburg, Gottes Herrschaft 87." (236/6275)

340 Zitate: Anm. a: HAHN, F.: *Heil und Heilung aus der Sicht des Neuen Testaments*. In: SCHEEL, M. / ERK, W.: *Ärztlicher Dienst weltweit*, Stuttgart 1974, S. 175–185; bes. 183. Anm. c: KASPER, *Jesus* S. 91.

> sein. Es geht um eine radikalisierende Auslegung des ersten Gebots und dessen geschichtsmächtigen Erweis".[f] (233f/6251f, Hervorhebungen i. O.)[341]

Es geht um das „‚*Gott-Wirken-Lassen*'" (234/6252): Gott wirken lassen die Personen, die sich zu Jesus zählen und die Gott den Raum geben, in dem er mit seinem Geist und seiner Liebe wirken kann.

4.14.3 Diskussion und Fazit

a) *Zur Methode*: Das Problem der durch die Leben-Jesu-Forschung vermittelten Frage, inwieweit neutestamentliche Sätze, die Jesus äußert, als eigene Sätze Jesu angesehen werden können, und inwieweit sie den Autoren bzw. Bearbeitern der Schriften des Neuen Testaments zugerechnet werden müssen, löst Spiegel mit einem Schwertstreich: Er erklärt alle Rede von Jesu Wort und Werk als Rede „in der Wiedergabe der Evangelisten." (21/5591).

Spiegel meint bei Jesus eine „Selektionsarbeit" (100/5841) vorzufinden, die für seine Arbeit Anstoß und Anregung ist.

> Dabei ist zu sehen, daß Jesus aus einer Vielzahl konkurrierender, oft ineinander verwobener, sich teilweise überlagernder Theologien ausgewählt hat, daß er die geschichts-, situations- und verfasserbedingt unterschiedlichen Gottesbilder der biblischen Schriften auseinanderhielt und an ein bestimmtes (nämlich das des barmherzigen Gottes) ausdrücklich angeknüpft hat und unter allen dargebotenen, teilweise ineinanderfließenden, sich stückweit überlappenden Theologien die wohl herausforderndste und anspruchsvollste aufgegriffen, vertieft und – vor allem – gelebt hat. Über die Wurzeln seines Gewaltverzichts nachdenken setzt das Bemühen um den Nachvollzug seiner Selektionsarbeit voraus. Es geht darum, den von ihm aufgenommenen theologischen Faden von vielen anderen Fäden zu diskriminieren und an ihm entlang sich durch das alttestamentliche Textmaterial durchzuarbeiten und dabei auf jene Glaubenszeugnisse zu stoßen, die offensichtlich stark auf Jesus gewirkt haben müssen. (100/5841f)

In der Anmerkung zu diesen Ausführungen wird Spiegel ausführlicher:

> Die biblischen Schriften bieten nicht Theologie in einem einzigen Guß. Wer ernsthaft in ihnen nach Orientierung

---

[341] Zitate: Anm.. a: KASPER, *Jesus* S. 96. Anm. b: Ebd. Anm. c: Ebd. Anm. d: Ebd. Anm. e: Ebd. Anm. f: Vgl. ebd. S. 97.

> sucht, wird um ein verantwortliches „Aussondern“ und „Aussortieren“ (so Ebach 109 etwas krass, aber treffend; vgl. dazu auch N. Lohfink, Gewalt 29) nicht umhin können. Wir dürfen solcherart Umgang mit den biblischen Büchern Jesus unterstellen und auch für uns in Anspruch nehmen. (217/6043)[342]

b) *Gewaltverzicht Gottes*: Spiegel versteht Jesu Gewaltverzicht in der Weise, dass dieser Gottes Gewaltverzicht widerspiegelt (s. o., 168/5960). Darin wird Gott unterstellt, er könne auch anders. Zusätzlich bleibt die Frage offen, inwieweit solch ein Verzicht endgültig ist. Für Jesus selbst meint Spiegel feststellen zu können, „[d]ass er Gewalt hätte anwenden könne, wenn er dies nur gewollt hätte, es aber bewusst und entschieden unterlassen hat“ (20/5577) und verweist auf die Versuchungsgeschichte, Mt 4,8-10 parr und

> die in Mt 26,53 überlieferte Begründung, mit der Jesus die gewaltsame Nothilfe des Petrus bei seiner Gefangennahme zurückgewiesen hat: „Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir zugleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte?“ (20/5578)

Wenn das Abstehen von Gewalt demnach für Jesus willentlich und endgültig ist – bis zum eigenen Tod –, dann bleibt trotzdem die Frage unbeantwortet, inwieweit dies ebenso von Gott gesagt werden kann.

Wenn das nicht der Fall ist, dann ist eine Verankerung des Gewaltverzichts in Gott nicht möglich und folglich eine der Hauptthesen von Spiegels Werk hinfällig (s. o., 168/5960; 239f/6291; 238/6287f u.ö.). Dann ähnelt Gottes Gewaltverzicht der Struktur der Ultima-ratio-Gewaltlegitimation, die ebenfalls Gewaltverzicht übt, allerdings befristet und bedingt.

Spiegel setzt sich mit biblischen Traditionen auseinander, die – so hat es den Anschein – von einem gewalttätigen Gott sprechen. Spiegel verweist u. a. auf die Landnahmeerzählungen und versucht sie sozusagen zu entgiften, indem sie als unhistorisch bezeichnet werden (s. o., 147/5926).

Die Vorstellung von Gott, die in den Landnahmeerzählungen zur Sprache kommt, kann aber nicht auf diese Weise wegerklärt werden. Die Historizität der erzählten Ereignisse ist völlig unabhängig von der der Erzählung zugrunde liegenden Gottesvorstellung, da sie immerhin für möglich gehalten wurde.

---

[342] Literaturangaben: EBACH, J.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980. LOHFINK, N.: *„Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung*. In: ders. (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 15-50.

Diese Erzählungen bleiben als Ärgernis erhalten und bieten die Möglichkeit, sich jederzeit auf sie zu berufen, wie es in der Geschichte der Christenheit, z. B. im nördlichen Amerika bei der Ausrottung der einheimischen Völker, in Anschlag gebracht worden ist, FRANCIS BACON hat in seiner Schrift *An Advertisement Touching a Holy War*, 1622, als einer der ersten diesen Zusammenhang hergestellt.

Die Aufgabe, zu prüfen, warum sich jemand auf diese Stellen beruft und wie stichhaltig das sei, erübrigt sich mit dem Verfahren, das Spiegel anwendet, nicht. Jesus und die ihm nachfolgen haben gute Gründe, warum sie sich nicht auf diese Textstellen berufen: weil es eben nicht um Landnahme sondern um Landgabe geht, die denen verheißen wird, die ohne Gewalt sind. Der Bruch ist in Mt5,3 vollzogen: „Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben." (EIN)

Unter die Argumente, die belegen sollen, dass Gott nicht gewaltlos sei, zählt die Auffassung, dass im Alten Testament vom Heiligen Krieg die Rede sei. Spiegel spricht immerhin vom „sog." Heiligen Krieg (5937/154). Leider geht er dieser Einschränkung nicht philologisch nach, sonst käme er zu dem Ergebnis, dass im Alten Testament an keiner Stelle vom „heiligen Krieg" die Rede ist. Diesen Befund hat CARSTEN COLPE in seiner Schrift zu diesem Thema erhoben: *Der „Heilige Krieg". Benennung und Wirklichkeit. Begründung und Widerstreit*. Hain; Hanstein 1994. Colpe: „Der Krieg, [hebr.] milhama, erhält das Heiligkeitsattribut niemals." (Colpe Krieg 54)

Dadurch aber bekäme die Diskussion eine ganz andere Grundlage als die Unterstellungen von Rads in seiner Schrift *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1951. Diese Unterstellungen verdecken den zeitgeschichtlichen Kontext: Es waren deutsche Militärs, die die Möglichkeit zu einem „heiligen Krieg" erfanden, um Muslime gegen das englische Imperium aufzuwiegeln.[343]

Warum aber führt Spiegel die Diskussion auf Kosten von Muslimen?

> Jahwe „ist es, der für Israel kämpft, und nicht das Volk, das für seinen Gott kämpft"; der „Heilige Krieg" ist kein Religionskrieg wie der dschihad der Moslems, er dient weder der Verbreitung noch der Verteidigung des Glaubens (156f/5942)

Ich bezweifle, ob Spiegel das geprüft hat. Carsten Colpe kommt in der o.g. Schrift zu dem Ergebnis: „So besagt es auch im Koran etwas, dass der gihad niemals mit einem Attribut bedacht wird, welches von der Wortwurzel qds (heilig sein) oder hrm (geweiht sein) abgeleitet ist." (Colpe Krieg 60)

---

[343] Belege in: ENGELKE Subjektzentrismus.

Für Spiegel steht fest:
Hinter den Jahwekriegserzählungen steht eine Theologie des „Deus solus"; deren Funktion ist es, Kriegführen aus der Kompetenz des Menschen herauszunehmen. (158/5944)

Darin wird – wie in den Rachepsalmen – der Kompetenz Gottes zugeschrieben, Rache und Kriege zu führen. Das Resultat ergibt demnach das Gegenteil der ursprünglichen These, dass Gott gewaltlos sei. Gott wird durchaus als gewalttätig angenommen, Gewalt wird ihm zugestanden und sie wird – in der Bitte um Rache – eingefordert.

Es führt offenbar kein Weg an einer inhaltlichen Auseinandersetzung vorbei, warum es wichtig sein soll, Gott diese gewalttätige Seite zuzugestehen.

Der Bezug zu Jesu Auswahl seiner Gottesvorstellungen (s. o., 100/5841) ist davon nicht betroffen: Es besteht die Freiheit, sich ihm anzuschließen oder nicht. Wer sich ihm nicht anschließt, sollte deutlich sagen, dass er, wenn er's anders hält, mit Jesus bricht, jedenfalls kann er sich nicht auf ihn beziehen.

c) *Dualismus*: Spiegel sieht das hebräische Wort für „glauben" in Opposition zum wurzelverwandten „Mammon" (s. o., 172/5968).

Damit ist für Spiegel die Dichotomie eindeutig: entweder der Glaube an Gott oder der Aberglaube an Gewalt.

Das mag zunächst einleuchten, birgt aber, da dualistisch, in sich selbst Möglichkeiten der Gewalt und wird somit durchaus fragwürdig. Lässt sich dieser Dualismus vermeiden?

Eine Möglichkeit besteht wohl darin, dass der Aberglaube an Gewalt als eine Abart des Glaubens an Gott verstanden wird, dass er also, wie mangelhaft und unvollkommen auch immer, doch auf den Glauben an Gott bezogen ist.

Ein anderer Weg ergibt sich, wenn die Gewalt von Gott her verstanden wird. Nicht so, dass Gott gewalttätig und Gewalt ein Attribut Gottes wäre, sondern so, dass das, was Gewalt ist, an Gott gemessen wird; Gewalt ist dann ein Ausdruck für einen Mangel an Liebe. So tritt an die Stelle der Dichotomie – die Entweder-oder-Entscheidung – die Aussicht, dass etwas, was jetzt noch für gültig erachtet wird – der Aberglaube an die Gewalt –, vom Glauben an Gott ersetzt wird.

d) *Gott als Freund – Gott als Feind*: Spiegel sammelt, um die Liebe Gottes zu den Menschen und seine Menschenfreundlichkeit deutlich werden zu lassen, eine Anzahl geradezu klassisch zu nennender alt- und neutestamentlicher Texte (s. o., 101/5843f).

Diese durchaus gängige Übersicht übergeht die zahlreich zu nennenden Belege, die von der Feindschaft Gottes gegen Menschen sprechen[344]. Dabei wäre etwa die Sintflut zu nennen genauso wie die Anfeindung Mose in Ex 4,24. Weitere Stellen: Jakob

---

[344] Spiegel erwähnt diesen Aspekt in einem Zitat von N. Lohfink, 142/5916f, s.o.

kämpft am Jabbok mit Gott um sein Leben, Gen 32,23-31; Gott lässt Er sterben, weil er böse ist, Gen 38,7; das Volk am Gottesberg muss gebührenden Abstand halten, sonst droht der Tod, Ex 19,12; im Auftrag Gottes töten die Söhne Levis ihre Brüder und Nächsten, Ex 32,27; vgl. Num 25,5; nur schwer gelingt es Mose, Gott umzustimmen, das ganze Volk zu vernichten, Num 14,11ff; eine Großfamilie wird vom Erdboden verschluckt, Num 16,30; Jes 6,10-12 sowie Jer 15,1-9 und Am 8,9 bezeugen den Zerstörungswillen Gottes gegenüber seinem Volk und Jerusalem. Petrus fleht Jesus an, „geh weg von mir!", Lk 5,8 (L17), und Jesus bittet Gott, vom Todeskelch verschont zu werden, Mt 26,42.

Spiegel zitiert Comblin, wonach Gottes Wort nicht zwinge, sondern überzeuge, (s. o., 113/5867). Jeremia, Jer 20,7.9, und Paulus, 1 Kor 9,16, berichten anderes.

Die Textstellen, an denen Gott als Feind begegnet, sind zu zahlreichen und zu schwerwiegend, als dass man sie beiseiteschieben und vernachlässigen könnte. Werden sie nicht durchdrungen, bieten sie ideale Angriffspunkte gegen eine jede Friedenstheologie. Eines der Kennzeichen von Wissenschaftlichkeit sei, so Popper, dass eine These widerlegbar sei.[345] So lohnt sich gewiss ein Blick in die Details:

Gen 38,7.10 Er und Onan: In Gen 38,7 und 10 lässt Gott Er und Onan sterben. Vom Erzählduktus her entsteht der Eindruck, dass dies erzählt wird, um so schnell wie möglich zum entscheidenden Punkt der Erzählung, der Geschichte von Thamar und ihrem Schwiegervater Juda, zu kommen. Die Tötung wird moralisch legitimiert, indem Er als böse bezeichnet wird und Onan sich weigert, ein Kind zu zeugen.

Das widerspricht in der Tat der Friedenstheologie, weil das Böse-Tun – die Ermordung Ers und Onans – dadurch religiös verankert wird und scheinbar eine Grundlage erhält. Diese kann dann gleichfalls für andere Bosheiten herhalten.

Ex 19,12 Ehrfurcht vor Gott am Berg Sinai: Die Ehrfurcht vor Gott wird gesteigert, indem geschildert wird, wie gefährlich es ist, sich ihm zu nähern, Ex 19,12. Gott erscheint um einer anderen Absicht willen als Feind. Hier dominiert die Erzählabsicht. Sie dient – auch wenn es um Gott geht – als Mittel zum Zweck. Und gerade weil es um Gott geht, geht es um ein scheinbar somit von höchster Stelle legitimiertes Mittel.

Ex 32,27; Num 25,5; Num 16,30 Strafverfolgung: Wo erzählt wird, dass das Volk für seine Vergehen bestrafen wird, Ex 32,27; Num

---

[345] *„Ein empirisch-wissenschaftliches System muss an der Erfahrung scheitern können."* [Kursiv i. O.] In: POPPER, Logik S. 13. Spiegel selbst unternimmt die Gegenprobe, s.o. zur Landnahme (147ff/5925ff), zu Gen 22 (142f/5916f), allerdings eher apologetisch, um seine These zu belegen, nicht um sie zu widerlegen.

25,5 oder davon, wie die Erde die Großfamilie der Korachiter verschlingt, Num 16,30-33, sehe ich geschichtliche Erfahrung in bildhafte Erzählungen gegossen. Die Zerstörung des Nordreiches Israel und der Verlust der Staatlichkeit unter den Babyloniern werden als Folge der eigenen Gewalttätigkeit, der Fehler und des Unglaubens des Volkes gedeutet. Im Spiegel solcher Geschichten erkennen sich die Hörenden wieder. Ähnlich die Berichte von den Ankündigungen der Zerstörung Jerusalems durch die Propheten Jesaja, Jes 6,10-12 und Jeremia, Jer 15,1-9, vgl. Am 8,9. Gott wird sozusagen Opfer pädagogisch-theologischer Absichten.

Gen 6-9 Sintfluterzählung: Die Sintfluterzählung, Gen 6-9, stellt wohl vor die größte Herausforderung. Hier wird Gott ebenfalls Leidtragender der Erzählabsicht, allerdings einer gegenteiligen zu den bisher genannten: Zunächst wird der Massenmord auf Grund der Verderbtheit der Menschen, Gen 6,5, angekündigt. Danach wird aus demselben Grund die Sinnlosigkeit eines solchen Unternehmens verkündet: des Menschen Herzen ist böse von Jugend an, Gen 8,21.

Dazwischen liegt ein Bruch in der Gottesvorstellung: Mit dem Herrscher, dem alles möglich und darum alles erlaubt ist, wird gebrochen. Er hat die verunstaltete Mutter Erde von den Folgen der Gewalttat der Menschen auf Erden, Gen 6,11, durch die Wassermassen, Gen 7,23, gesäubert.

Hiernach schließt Gott einen einseitigen Vertrag, den Noahbund, mit einer dazu passenden Umwandlung einer Elitewaffe, eines Bogens, in ein Friedenszeichen, den Regenbogen, Gen 9,11ff.

In dem Teil, in dem Spiegel sich der Gegenprobe stellt – ob Gott tatsächlich gewaltfrei sei –, kommt er auf die Sintfluterzählung zu sprechen. Er versteht sie (s.o.) im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs:

> Auch die Erzählung von der Sintflut sagt die Selbstbestrafung der Menschen aus, wenn es darin heißt: „... das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben.“ (Gen 6,13) „Gott tut“, so kommentiert Norbert Lohfink diesen Vers, „in seinem Strafhandeln also nur, was die Menschheit schon selbst getan hat: Er überläßt die Erde ihrer Verdorbenheit.“[a] (130/5894f)[346]

Hierdurch wird Gott von der Verantwortung für einen Massenmord und ein Massensterben – die Tierwelt auf dem Land ertrinkt gleichfalls – freigesprochen. Dabei hat die Erzählung selbst einen anderen Skopus: Die Gewalttat der Menschen von Kain an hat die Erde, Adama, verunreinigt. Und das, was sie dadurch beschmutzt

---

[346] Anm. a: LOHFINK, N.: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Basel/Wien, 2. Aufl. 1979, S. 216.

und unfähig macht, Ertrag zu bringen, vgl. nach Kains Brudermord Gen 4,11f, wird durch die Wassermassen weggewischt, Gen 7,23.

Gott wird die Verantwortung für dieses Verbrechen vollständig zugemutet, sodass der Bruch damit – Gott will solches nie mehr tun – genauso vollständig ist und zu keiner Legitimationsgrundlage für ähnliche Vorhaben menschlicherseits mehr dienen kann, Gen 9,11-17.

Gen 32,23-31; Ex 4,24; Mt 26,42 – Kampf mit Gott: Gott begegnet als Feind in der direkten menschlichen Begegnung: In Jakobs Kampf am Jabbok, Gen 32,23-31, und nach Moses Berufung, Ex 4,24, oder Jesu Flehen zu Gott, der tödliche Kelch möge an ihm vorbeigehen, Mt 26,42; bzw. Petrus Bitte, Jesus möge ihn in Ruhe lassen, Lk 5,8. Hier erkenne ich keine übergeordnete Erzählabsicht, die um des beabsichtigten Zieles willen Gott so und so erscheinen lässt.

Vielmehr nehme ich einen tiefen Widerspruch wahr, der möglicherweise Folgendes in erzählende Worte fasst: Wenn das Gute ergriffen wurde, aber (noch) nicht getan wird; wo die Nähe zum Guten und zum veränderten Leben bereits eingetreten ist, aber ein Leben darin (noch) nicht vollzogen wird.

In diesem Zögern, dem Leben zu dienen, wird der Mensch mit seiner de facto Weigerung identifiziert und in dieser Unschlüssigkeit oder Unentschiedenheit zur Bedrohung für das Leben, besonders dann, wenn Aufschub nicht angebracht ist. Hier wird Gott zur Bedrohung, das Gute zur Qual, das Leben gefährlich.

Jakob kommt immer mehr in den Machtbereich Esaus, der ihm mit einer Armee entgegenzieht und sich für das Betrügen des Vaters rächen will – und als Erstgeborener wohl muss. Wenn Jakob sich des Segens, den er erfahren hat, würdig erweisen will, muss er sich anders verhalten, er muss ein anderer werden. Seine kühle Berechnung, die eine Hälfte seiner Großfamilie zu opfern, damit die andere überlebt, Gen 32,8-9, zeugt von einer menschlichen Kälte, wie sie von Heerführern bekannt ist. Es geht aber darum, wie es dem gesegneten Sohn gelingt, einen Weg zu finden, der zur Versöhnung mit dem verfeindeten Bruder führt! Und ein entsprechendes Handeln ist jetzt von Jakob gefordert, ohne Verzug. Der Engel, mit dem Jakob kämpft, der als Gott erscheint – „du hast mit Gott... gekämpft“ Gen 32,29 (LUT) – erzwingt von Jakob diesen Wandel: Arm und wehrlos geht er seinem Bruder entgegen, nachdem er ihm – wie es seine Schuldigkeit ist – die Anteile gegeben hat, die ihm als Teil der Familie zustehen.

Petrus wurde sein Wunsch nach einem großen Fischzug erfüllt und das ist eigentlich der geeignete Anfang dafür, jetzt erst recht bei der Fischerei zu bleiben. Aber Jesus nachfolgen bedeutet etwas anderes. Jesus verhilft nicht zu persönlichem Gewinn und Erfolg. Es geht um freiwilligen Verzicht und freiwillige Armut. Das sind grässliche Aussichten, Jesus stört.

Und Jesus selbst wird im Weinberg – das legt die Geschichte Mt 26,42 nahe – darüber nachgedacht haben, ob ein Rückzug nach Galiläa, von dem bereits an anderer Stelle erzählt worden ist – Mt 4,12, Jesus nach der Gefangennahme von Johannes dem Täufer – nicht doch ratsamer ist, als sich dem drohenden Gericht zu stellen.

Das sind Zwickmühlen, in die zu geraten, niemand auch nur seinem ärgsten Feind wünscht, weil sie das Innerste berühren und unverkennbar vor Augen führen, dass es ein „Weiter-so" nicht gibt. In dem Sinne erscheint Gott als Feind: in Momenten der Umkehr – bzw. beim konsequenten Zu-Ende-Gehen eines einmal eingeschlagenen Weges –, wenn diese Umkehr vollzogen wird und dann vielleicht doch noch aufgehalten werden kann – bzw. der einmal eingeschlagene Weg auch verlassen werden kann. Das ist der Augenblick der Auferstehung: Wenn dann der Tod nicht stirbt, gibt es kein Leben.

Die Wut Jeremias' darüber, dass er mit einem schier unerfüllbaren Auftrag betraut worden ist, weswegen ihm Gott als rücksichtslos erscheint, verstehe ich in der gleichen Weise, vgl. Jer 20,7; Jer 20,9 oder die Erfahrung, die Paulus in 1 Kor 9,16, wiedergibt. Ein Gott, der in das alltägliche Leben passt, ohne dass es zu Veränderungen kommt, ist kein Gott, sondern ein Götze. Den allseits fitten Gott zu verkündigen, der in alles passt – englisch „to fit" – , macht aus ihm einen Popanz der Angepasstheit. Friedenstheologie wird dieses grausame Spiel nicht mitmachen können. Es ist grausam, weil es Menschen um die Möglichkeit zu einem anderen Leben bringt.

Gen 22 – Die Bindung Isaaks: Spiegel hat die Gegenprobe gemacht und hat sich u. a. mit Gen 22 auseinandergesetzt (s. o., 142/5916f). Er folgt der Interpretation von Rads und sieht in der Erzählung eine „Ausführung zum ersten Gebot" (143/5918). Im Text selbst wird jedoch ein Bruch in der Gottesvorstellung vollzogen. Der gleiche Gott, der die Opferung einfordert, unterbindet sie. Wird dieser Bruch nicht mitvollzogen, müssen von der Aufforderung, seinen Sohn zu opfern, Abstriche gemacht werden, wie im Text selbst schon angelegt, sodass man die Forderung Gottes etwa im Sinne einer Prüfung[347] versteht.

Statt Gott von Vorwürfen zu entlasten, indem man den Text manipuliert, geht es m. E. vielmehr darum, die Brüche in den Gottesvorstellungen, wie sie im Alten und Neuen Testament mehrfach[348] vorkommen, wahrzunehmen und nachzuvollziehen.

---

[347] Vgl. die von SÖREN KIERKEGAARD fast spielerisch durchkonjugierten Möglichkeiten der Veränderung dieser „Versuchs"-anordnung, in: *Die Wiederholung*, Gütersloh 1983.

[348] Sintfluterzählung Gen 6-9; Gen 22; Sach 4,6: Umwandlung der Bedeutung des Namens Zebaoht; Jh 13 Fußwasschung u. a.

e) *Reich Gottes – Friede*: Spiegel zitiert Stuhlmacher zustimmend (s. o., vgl. 217/6040), nach dem Friede nicht der „‚Leitgedanke der Wirksamkeit Jesu'" gewesen sei, „‚sondern die Herrschaft Gottes.'"

Vorausgesetzt diese Unterscheidung ist zutreffend, stellt sich die Frage: Wie verhalten sich Jesu Reich-Gottes-Botschaft und seine Friedensverkündigung zueinander?

Ist der Friede Element und Teil der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu oder umgekehrt?

Das hat zugleich mit der Beobachtung zu tun, dass die Reich Gottes Botschaft Jesu keine spezifischen Ziele beinhaltet (s. o., vgl. 223/6231f).

Es heißt, aus Jesu Reich-Gottes-Verkündigung lasse sich keine systematische Ethik herleiten (223/6231). So einleuchtend das ist, bedeutet es zugleich, dass eine christliche Friedensethik, ihren Inhalt, das Reich Gottes, verloren hat.

Keine Ethik heißt hingegen nicht Beliebigkeit, wie die Mahnreden der neutestamentlichen Briefe offenlegen, in denen es darum geht, in Gemeinschaft Jesus zu verkörpern.

Die grundsätzliche Offenheit der Reich-Gottes-Botschaft dürfte gegen die Ideologisierungstendenz menschlicher Zukunftsentwürfe gesagt sein, die die Offenheit der Zukunft gegen die Absolutsetzung ihrer Überzeugungen (223/6232) austauschen und dadurch totalitär (236/6264) werden.

Spiegel zitiert K. Rahner, wonach die „absolute Zukunft" „‚ein anderer Name für das, was mit ‚Gott' gemeint ist'" (s. o., 223/6231) sei.

Zukunft wird zum Gottesattribut oder sogar mit Gott identifiziert, insofern sie als offene, losgelöst, *ab-solut* von konkreten Vorstellungen, vorgestellt wird. Wird somit die Zukunft vergöttlicht oder Gott verzukünftigt? Vielleicht ist es nur Zeitgeist, der, von der Zeit begeistert, die Unabschließbarkeit der Zukunft entdeckte – und gleichzeitig dieselbe vernichtete: Durch radioaktive Umweltbelastungen, die auf Jahrhunderte menschliches Leben erschweren oder gar zerstören. Ich wäre mit solchem Ineinssetzen von Gott und „absoluter Zukunft" vorsichtig.

Die Unabgeschlossenheit der Zukunft allein bedingt nicht ihre Offenheit. Zukunft kann die Zukunft einer verstrahlten Erde sein.

Die Zukunft als offene und dadurch menschliche Zukunft ergibt sich nicht aus der Natur der Zukunft, sondern von Gott her, der ein anderes Wort nicht für die „‚absolute Zukunft'" (6231/223; Spiegel zitiert K. Rahner), sondern für Heil ist.

Aber nicht nur die Zukunft ist in diesem Sinne transzendent, sondern auch die Vergangenheit. Es ist nicht möglich, nur einen einzigen Augenblick, der Vergangenheit geworden ist, vollständig in der Gegenwart abzubilden oder wiederzugeben, immer würde dabei – gerade je zutreffender es wäre, desto eher – Neues entstehen.

So sind wir also von zeitlicher Transzendenz umgeben und staunen, dass unser Körper uns immer noch trägt. Es ist kein Wunder, dass es eine Versuchung für die gibt, die von der Transzendenz und ihren Entdeckungen als der Wirklichkeit des Geistigen so begeistert wurden, dass sie dem Körperlichen als dem Endlichen nicht vertrauten.

Dabei wird übersehen, dass dem Körperlichen die Transzendenz – nur in anderer Weise – genauso innewohnt: Es ist nicht möglich, im Ergründen sowohl der Zusammenhänge nur eines Körpers als auch seiner Bestandteile an einen Punkt zu kommen, an dem mit Sicherheit gesagt werden kann, dass diese Ergründung vollständig sei.

Gewalt erscheint angesichts solcher Unabschließbarkeiten geradezu als Angstreaktion, als Ausschlussreaktion, als Abschlusshandeln mit Endgültigkeitsanspruch und gerade darum schon von Anfang an als selbstzerstörerisch.

Liebe ist in all dieser Offenheit und Unabschließbarkeit erst richtig in ihrem Element, weil ihr all dieses am ehesten entspricht. Zugleich verwandelt sie alles Endliche in Vollkommenheit.

Die christliche Gemeinde kann und darf nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden. Aber ohne die Reich-Gottes-Botschaft in ihrer Mitte wäre sie keine christliche Gemeinde mehr. Die Offenheit des Reiches Gottes und der eschatologische Vorbehalt löschen die Anfänglichkeit des Reiches Gottes, für die Jesus einstand und die die Gemeinde einübt, nicht aus, im Gegenteil, sie dürften ohne sie nicht möglich sein, weil ohne Anfang nichts vollendet wird.

Spiegel hat zuvor klargestellt,

> *daß Frieden ursprünglich mit Gemeinschaft, dem Zusammenleben also in kleinen, überschaubaren Einheiten, zusammenhängt.* (208/6026, Hervorhebungen i. O.)

Dann aber bleibt bei ihm unklar, wo in der „absoluten Zukunft" Gemeinde noch vorkommt, sie wird ortlos. Ich glaube nicht, dass das mit der Offenheit des Reiches Gottes gemeint ist. Schließlich gilt die Zusage aus Phil 4,7, dass der Friede Gottes „höher ist als alle Vernunft" (L17) der Gemeinde in Philippi, der Paulus dieses schreibt.

Entsprechend stellt Spiegel drei Lösungsversuche vor. Die Überwindung nach dem Modell Teil-Ganzes (s. o., 226/6237) überzeugt nicht, weil das, was unbestimmbar und undefinierbar ist, auch in seinen Teilen undefinierbar ist. Teile setzen ein Ganzes voraus. Ist das nicht bestimmbar, ist nicht bestimmbar, was ein Teil davon ist. Der Inhalt dessen, was nicht bestimmbar ist, kann nur etwas sein, das zugleich inhaltlich bestimmt und unbestimmbar ist, diese Bedingung erfüllt die Liebe.

Das andere Modell spricht von unterschiedlichen Horizonten (s. o., 226/6238). Dieses Modell hat die Schwäche der Unanschaulichkeit. Zwei Horizonte setzen zwei Standpunkte oder zwei Betrachter voraus. Wie das gemeint ist, bleibt unklar. Der Ansatz scheint der Gadamerschen Hermeneutik der „Horizontverschmelzung“[349] geschuldet zu sein.

Ein drittes Modell vermittelt mithilfe von prozesshafter Dynamik (s. o., 231/6245f). Die Vorliebe für das Dynamische scheint ein Ausdruck des Zeitgeistes zu sein, dass Menschen es lieben, sich immer schneller von A nach B zu bewegen. Warum das Dynamische Teil des Reiches Gottes sein soll, ist nicht recht einzusehen.

Ein vierter Vorschlag nimmt das aristotelisch-thomistische Modell der Aktualität und Potentialität auf (s. o., 231/6247). Auf welcher Seite das Reich Gottes zu stehen kommt – und ob ganz oder teilweise hier wie dort oder nur dort oder nur hier – das bleibt etwas unklar. Die Glaubensentscheidung des Einzelnen wird in den Mittelpunkt gerückt – die Gemeinde entschwindet. Jedoch gilt es m. E. festzuhalten: Die Wirklichkeit des Reiches Gottes ist nicht gegeben ohne Menschen, die dafür einstehen. Sie ist personal.

Anknüpfend an Sprachformen des Evangeliums, präsentiert Spiegel einen weiteren Lösungsversuch (s. o., 233f/6251f).

An dieser Stelle – und das ist möglicherweise nicht anders möglich, – lässt sich eher beschreiben, was das Leben in der Nähe zum Reich Gottes *nicht* ist – Leben nicht aus eigener Kraft und Vollmacht – als benennen, was es *ist*. Die Gleichnisse Jesu sind hingegen durchwegs von der gestalterischen Kraft geprägt, die Nähe des Reiches Gottes im Kleinen (verlorener Groschen, verlorenes Schaf, Senfkorn, Tempelsteuercent) aufzuzeigen, statt sich der Abgrenzung zuzuwenden, was es alles nicht sei.

Vermutlich ist weder das Reich Gottes völlig inhaltsoffen noch die Gemeinde völlig bestimmbar. Die Betonung der inhaltlichen Offenheit der Reich-Gottes-Botschaft erfüllt die Aufgabe, Bemächtigungsversuche aller Art abzuwehren, ihnen keinen Raum zu geben.

Wenn es in der Gemeinde um die Gegenwart Jesu inmitten der Gläubigen geht, dann bekommt andererseits die Nähe des Reiches Gottes, die Botschaft Jesu, eine ganz körperliche Seite: die in Jesu Namen Versammelten. Die Feier seiner Gegenwart in seiner Gemeinde und als seine Gemeinde ist dadurch zugleich die Absage an alle Formen von Gewalt und Herrschaft und ermutigt dazu, sich darin einzuüben, ohne Gewalt, – zumindest immer gewaltärmer – und ohne Herrschaft, – zumindest mit immer weniger Herrschaftsformen – zu leben. Es geht in der Tat nicht um irgendwelche Ziele, sondern darum, den gegenwärtigen Christus als denjenigen, der der Friede ist, in der Gemeinde zuzulassen. Und es geht darum, die Formen und Gewohnheiten, die sich herausgebildet

---

[349] GADAMER Wahrheit S. 312, 392, 401.

haben, immer wieder darauf hin zu überprüfen, inwieweit sie diesem Geschehen förderlich oder hinderlich sind. Förderlich etwa durch eine gute Verkündigung und flache Hierarchien und hinderlich etwa durch einen hierarchischen Kirchenaufbau und verschleiernde Lehre.

Die Reich-Gottes-Gegenwart ergibt sich nur in der Begegnung von Angesicht zu Angesicht, Körper mit Körper und zwischen ihnen Christus. Die Gemeindeglieder werden durch ihn zu seinem Leib. Das ist bei Veranstaltungen, die z. B. ein gegenseitiges Anerkennen und Wahrnehmen ausschließen, etwa weil ein liturgischer Ablauf das verhindert, nicht möglich. Diese können allenfalls Hinweis-Veranstaltungen dafür sein, was vielleicht im Anschluss an sie oder in ihrem Vorfeld möglich ist.

f) *Gemeinde und Herrschaft*: Spiegel erinnert daran, dass die Indifferenz Jesu dem Staat gegenüber inhaltlich begründet sei. Jesus sei nicht nur nicht daran interessiert, sondern ihm gehe es um etwas weitaus Wichtigeres: Die Gegenwart des Reiches Gottes als das Ablegen von Knecht- und Herr-Sein in der neuen Gemeinschaft der Glaubenden. (s. o., 49/5639f).

Jesu Ansatz „von unten" legt dabei die Grundlage dafür offen, die Frage, was Herrschaft sei, beantworten zu können. Nach „oben" hin dürfte die Betrachtung bezüglich Herrschaft offen sein, denn immer gibt es jemanden, der mehr zu sagen hat und noch reicher ist und mehr Einfluss hat. Aber der Leidende, der um sein Leben Kämpfende und der unfreiwillig in Armut Lebende bilden den Ausgangspunkt.

Von ihm aus ist zu verstehen, inwieweit eine Gemeinde als Vergegenwärtigung Christi erkennbar ist oder ob sie nicht doch eher ein Herrschaftsgebilde ist.

g) *Bergpredigt*: Spiegel fragt nach dem „Verpflichtungsgrad" (s. o., 90/5711) der Bergpredigt. Er setzt darin voraus, dass die Bergpredigt einen Verpflichtungsgrad besitzt. In der Tat, dort stehen in deutlicher Anlehnung an die Zehn Weisungen – z. T. wörtlich und zum Teil in ihrer Reihenfolge – Sätze, die als Imperative oder als Aufforderungen Jesu zu verstehen sind. An dem Beispiel der Geltung der Ehe wird der unterschiedliche Grad der Verpflichtung, die den Weisungen Jesu zugemessen wird, reflektiert.

Dies Phänomen ist einerseits auffällig, andererseits stellt sich die Frage: was ist der Grund für die ungleiche Bewertung? Warum ist die Unantastbarkeit der Ehe für dieselben Menschen besonders wichtig, die die Unantastbarkeit des Lebens zur Disposition stellen? Versteht man die Weisungen Jesu als rigoristisch und möchte wenigstens einen Teil dieses – ja durchaus faszinierenden Rigorismus – retten?

Werden Ausnahmen von einer Regel zugelassen – etwa vom Tötungsverbot –, so hat die Logik der Ausnahme, bezogen auf eine Regel, zur Folge, dass diese Regel nicht gilt. Denn entweder

gilt eine Regel und es gibt keine Ausnahme, oder es gibt Ausnahmen, dann gilt die Regel nicht.

Aber ist das, was in der Bergpredigt gesagt wird, eine Aufforderung, ein Befehl, eine Regel oder ein Gesetz? Es erhebt den gleichen Anspruch wie die Zehn Weisungen – „ich aber sage euch", Mt 5,22.28 (L17) – und tritt ausdrücklich nicht in Konkurrenz zur Geltung der Gebote des ersten Testaments, Mt 5,17-20.

Aber ebenso, wie diese die Lebensweise der Menschen kennzeichnen, die – der erzählten Geschichte und dem Prolog der Zehn Weisungen zufolge – der Sklaverei in Ägypten entkommen und im Begriff sind, eine neue Art des Zusammenlebens zu gestalten, so ist die Gemeinschaft, die Jesus bildet, aufgerufen, diese neue Art des Zusammenlebens gemäß seinen Weisungen zu gestalten.

Ob jemand zu dieser Gemeinschaft gehört, zeigt sich daran, ob er oder sie diese Weisungen hält. Das ist mit keinerlei Zwang verbunden. Allerdings wird auf die Folgen hingewiesen, die das Beachten oder Missachten dieser Weisungen mit sich bringt (vgl. Mt 5,19-20; Mt 5,21-22; Mt 6,5b; Mt 6,6b; Mt 7,24f).

Werden die Weisungen in den Status von Gesetzen erhoben, müssen sie interpretiert und von berufenen Richtern kunstfertig angewandt werden. Das angebliche „Mehr" der Geltung wäre ein Weniger an Bedeutung.

Sie sind keine Befehle, weil dies ein Oben und Unten von Befehlsgeber und Befehlsempfänger voraussetzt. Die neu entstehende Gemeinschaft, die Jesus bildet, will sich gerade von Herrschaftsverhältnissen unterscheiden.

Es sind Weisungen, deren Motiv die Beschreibung des Weges ist, wie Jesus nachgefolgt werden kann – und die darauf aufmerksam machen, wo dieser Weg verlassen wird. Der Skandal beginnt, wenn an der Stelle, wo der Weg verlassen wird, doch so getan wird, als würde man weiter auf ihm bleiben, ganz so wie ein Autofahrer, der mit Höchstgeschwindigkeit durch eine Ortschaft rast, behauptet, er wäre noch auf der Autobahn. Ihm würde man die Papiere entziehen und das Führen eines Fahrzeuges für Jahre verbieten. In der vom Konstantinismus verunstalteten Kirche ist man von solchen Konsequenzen weit entfernt. Es würde z. B. für Amtsinhaber, die einen solchen Bruch mit Christus vollziehen, z. B. indem sie Kriege rechtfertigen, Amtsenthebung und zeitlicher Ausschluss von Ämtern bedeuten.

Folgendes können Argumente für die Einhaltung des von Jesus ausgedehnten Tötungsverbotes, besser uneingeschränkten Lebensgebotes, sein:

a) Selbstwiderspruch der Gegenseite, die die Geltung dieses Gebotes einschränkt – z. B. im Vergleich mit der Gültigkeit der Ehe; das hat nicht automatisch zur Folge, dass infolgedessender eigene Anspruch gültig sei; nur der Gültigkeitsanspruch der Gegenseite wird aufgehoben.
b) Hinweis auf die Urkirche und ihre Praxis. Das ist ein schwaches Argument, denn es beansprucht, auf eine historische

> Wirklichkeit hinzuweisen; diese zu belegen dürfte sehr schwerfallen. Als wahr angenommene historische Wirklichkeiten werden gelegentlich überarbeitet; was gestern noch galt, ist morgen schon Märchen – vgl. Konstantinische Schenkung. Selbst wenn etwas eine historische Tatsache gewesen sein sollte, entspringt daraus kein Gültigkeitsanspruch. Wenn andere dies und das tun, heißt dies ja nicht, dass ich das auch tun sollte. Der Beleg, dass es getan werden konnte, ist kein Grund dafür, dass es heute getan werden sollte, denn die Situation ist jeweils eine andere.

Wenn der Anspruch erhoben werden soll, dass die Weisungen Jesu mehr seien als die Druckerschwärze, in denen diese Worte in den Büchern stehen, oder als die Kristalle auf den Bildschirmen, dann ist eine andere Argumentation oder ein anderer Ansatz nötig.

M. E. liegt dieser Ansatz bereits dort vor, wo die Gemeinde Jesu als gewaltfreie Gemeinde verstanden wird, weil Jesus selbst als gewaltfrei verstanden und Gott als gewaltfrei bekannt wird. Ist er in ihrer Mitte, dann haben seine Weisungen Geltung. Haben diese keine Geltung, ist nicht Christus sondern jemand oder etwas anderes in ihrer Mitte.

h) *Feindesliebe – die unendliche Nächstenliebe?* Nach Spiegel ist die Feindesliebe darum Nächstenliebe, weil Christus die Nächstenliebe „ins Unendliche“ (s. o., 214/6035) ausgedehnt habe.

Das ziehe ich in Zweifel. Der Begriff des Unendlichen dürfte vor Bruno und Nikolaus von Kues in der Antike nur in Fachkreisen der Mathematik, die sich mit den Paradoxien von Zenon beschäftigten, und in mystischen Zirkeln präsent gewesen sein. Davon finden sich aber im Alten wie im Neuen Testament kaum Spuren[350]. Der biblische Ausdruck „von Ewigkeit bis in Ewigkeit“ bezeichnet eine Welt, die von dieser Ewigkeit umschlossen wird, wobei „Ewigkeit“ weniger eine nicht abzählbare Anzahl von Tagen, sondern die Qualität der Nähe und Vollkommenheit Gottes ausdrückt.

Mir ist es ein Rätsel, an welche Bibelstelle Spiegel dabei denkt, wenn er schreibt, dass die Nächstenliebe universalisiert worden sei.

Im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter findet im Gegenteil eine Reduzierung statt: Die Frage, wer ist mein Nächster, wird umgebogen in die Frage, wer dem, der unter die Räuber fiel, der Nächste war. Es findet also keine Universalisierung, sondern eine Opfer-Orientierung statt.

Die einzige Bibelstelle im ganzen Neuen Testament, die eine Neigung zur Universalisierung der Liebe erkennen lässt, ist der Abschnitt, in dem die Feindesliebe erläutert wird:

---

[350] Eine Nähe zum Hellenismus lässt der Prediger spüren.

> Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und wenn ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden? Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Mt 5,44-48 (LUT)

Dabei ist der Horizont nicht das Universum, die Feindesliebe wird nicht universalisiert, sondern in der Feindesliebe wird der Standpunkt Gottes eingenommen. Das ist der dem Universum gegenübergelegene Standpunkt. Von der Erde aus geht der Blick ins Universum. Von Gott aus aber geht der Blick auf die Erde. Die Feindesliebe wird erdbezogen, gäa-disiert. Die falsche Bescheidenheit, dass wir als Menschen nicht wie Gott sein könnten, ist die Ablehnung der Feindesliebe. Nach Jesu Verkündigung ist die Feindesliebe der Eintritt in Gottes Welt, in Gottes Sicht auf diese Welt. Reich Gottes pur.

i) *Zärtlichkeit Gottes*: Spiegel führt einige Belege dafür an, dass Gott zärtlich sei (s. o., 109/5860), u.a Ex 33,11; 1 Jh 4,8.16; Hos 11,8 und Jer 31,20.

So sehr ich diesen Darstellungen, wie Gott sei, zustimmen möchte, erhebe ich dagegen folgenden Einwand: Spiegel stellt sich dabei – und bei den anderen Darstellungen, wie Gott sei – nicht die Frage: Warum soll auf Grund einer Gottesvorstellung ein dieser entsprechendes menschliches Handeln folgen?

Wird Gott als gewalttätig vorgestellt – warum soll daraus gewalttätiges Handeln folgen?

Wird Gott als zärtlich vorgestellt – folgt daraus wie von selbst zärtliches Handeln des Menschen?

Das würde eher einem magischen Verständnis von der Kraft der Worte entsprechen. Der psychologische, also wahrnehmungsphysiologische, kinetische und verhaltensrelevante Zusammenhang dürfte um einiges komplizierter sein. Ähnlich wird die Diskussion um Computerspiele geführt. Kulturpessimisten beklagen, dass das Spielen von Actionsszenen am Computer zu gewalttätigem Handeln führe. Diejenigen, die diese Spiele spielen, sagen, ‚wir können sehr wohl unterscheiden, was Spiel und was Wirklichkeit ist'. Eine Aufzählung, an welchen Gottesvorstellungen sich Jesus möglicherweise orientiert hat und welche darum für eine gegenwärtige Friedenstheologie wichtig seien, reicht m. E. nicht aus.

Bezogen auf gewalttätiges Handeln, ist ein Zusammenhang zwischen Gottesbild und menschlichem Handeln zunächst eher einsichtig: Nach meiner Auffassung – aufgrund der Reflexion der

biblischen Urgeschichte – geschieht böses Handeln grundlos. Es bedarf daher einer Rechtfertigung, weil es nicht aus sich selbst heraus verständlich ist.

Hier können Gottesvorstellungen ideale Lieferanten für Rechtfertigungen aller Art sein. Religiöse Legitimationen haben zudem die furchterregende Eigenschaft, sich sehr leicht kritischem Zugriff zu entziehen, etwa weil es angeblich um Dinge gehe, die dem menschlichen Verstand nicht zugänglich seien. Dass es Worte und Gedanken von Menschen sind – genauso wie Gottesbilder Hölzer aus Holz und keine Götter – bleibt, je nach Sozialisation, oft verborgen. Solche Legitimationen zu destruieren ist von daher ein wesentliches Element der friedenspädagogischen Arbeit.

Damit ist aber noch nicht der Schritt vollzogen zu erklären, warum aus einer anderen Gottesvorstellung ein anderes Handeln erfolgt. M. E. dürfte es sich in keinem Fall so verhalten.

Wahrscheinlicher ist es, dass Menschen mit einer veränderten Gottesvorstellung so handeln, dass durch sie andere Menschen darauf aufmerksam werden, dass ein anderes als ein gewalthaltiges Handeln – das schließt das gezielte Unterlassen des Bösen mit ein – möglich ist. Die Tradition kennt diese Thematik unter der Überschrift das „lebendige Wort und das geschriebene Wort". Die Frage, wer zuerst Menschen dazu angestoßen hat, anders zu handeln, wird dabei unbeantwortet bleiben. Auf diese Frage zu antworten: „das war Jesus", kann nicht wörtlich gemeint sein, sondern ist eher eine Chiffre dafür, dass man es mit Gott zu tun hat, wenn Menschen sich ändern und anders handeln können. Da geschieht Ursprüngliches, Schöpferisches. Gottesvorstellungen, die dem gewaltfreien Handeln Nahrung geben, dienen dann dazu, ein solches Handeln im eigenen Leben und in Gemeinschaft zu verankern und zu lernen, sich konstruktiver Kritik auszusetzen.

j) *Sühnetod Jesu*: Im Abschnitt zur „Grundüberzeugung...: Gott verzeiht" (110/5861) wird eine Verbindung zur Sühnetodtheologie geschlagen:

> Selbst die Ermordung seines Sohnes vergilt Gott nicht; gerade sie vergibt er den Menschen: „Gott selbst hat den Teufelskreis der Mimesis durchbrochen und nicht mit dem Vernichtungsschlag des Gerichts auf die Ermordung seines Sohnes geantwortet."[a] Vielmehr hat Gott „im Tod Jesu durch Gewaltverzicht die Gewalt überwunden".[b]
> (110/ 5862)[351]

[351] Zitate: Anm. a: PESCH, R.: *Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt.* In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, S. 62–80 ,73. Anm. b: Ebd. 74.

Spiegel kennt die Diskussion über den Sühnetod Jesu als Hinweis auf einen grausamen Gott, angestoßen von TILMAN MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/Main 1976 (Anm. 114 auf S. 217/6064). Hier wird jedoch kritiklos die bekannte Theologie wiederholt, nach der der Tod Jesu ein Geschehen des Sohnes Gottes sei, der ein Gotteshandeln offenbart. Dadurch wird dem Tod Jesu ein Sinn gegeben. Mit dieser Sinngebung wird dem bösen Handeln ein Zweck unterstellt und damit gerade das Gegenteil von dem gestärkt, was Ziel der Friedenstheologie ist: das Böse überwinden.

Gottes verzeihende Liebe am Tod Jesu zu verdeutlichen, halte ich darum für theologisch und friedenspädagogisch falsch. Diese Theologie setzt sich dem Entsetzen und der nackten, sinnlosen Brutalität des Bösen nicht aus, sondern unterstellt Sinn, wo es ihn nicht gibt, sichert es religiös ab und entzieht es der Kritik durch Immunisierungsstrategien, vorzugsweise durch Entzweiung menschlichen Denkens in einen unkritsierbaren Teil – *deus dixit* – und einen menschlichen Teil – Spiegel o. a. *dixit*.

Die Texte, die vom *Vergebungshandeln* Jesu und seiner Thematisierung der Vergebung handeln – von Spiegel durchaus vermerkt wie Mt 6,14; Mt 6,12; Mt 18,21-34 -, vor allem Mt 9,2: Die Zusage Jesu an einen Gelähmten: „deine Sünden sind dir vergeben“ (LUT) -, genügen m. E., um dieses Thema auszuleuchten.

Vergebung wird bei Paulus ohne Bezug zum Kreuzestod Jesu praktiziert, 2 Kor 2,7, allerdings weist er an anderer Stelle darauf hin, Röm 3,25.

Es ist das *Sühnehandeln* Gottes durch Jesus Christus, das Paulus umtreibt. Das ist ein anderes Kapitel als Gottes vergebende Liebe. Sühne stellt die zerstörte Beziehung so wieder her, dass das Zerstörte vollständig erneuert wird, und vielleicht noch besser als zuvor ist. Gottes Sühnehandeln wird von Spiegel nicht besprochen.

Anhand dieser Frage wird aber die Schwere der Thematik erst in den Blick genommen: Wie ist es möglich, das Böse zu überwinden – das allein ist schon schwer genug – und es nicht – und zwar selbst nicht im Nachhinein – in irgendeiner Weise zu legitimieren und darüber hinaus das Zerstörte wiederherzustellen?

Möglicherweise besteht sühnendes Handeln gerade darin, die Vergangenheit wenigstens für eine Zeit lang auf sich beruhen zu lassen – z. B. damit Diktatoren abtreten können, ohne Angst um ihr Leben haben zu müssen, indem ihnen im eigenen Land Amnestie zugesagt wird. Das schließt nicht aus, dass sie vor Gerichten anderer Länder angeklagt werden können und dass sie sich, wenn sie dahin reisen, dort vor den Schranken eines Gerichts verantworten müssen – s. den Fall Pinochet. Dass es hier sehr leicht möglich ist, an Grenzen zu stoßen, ist wohl einsichtig. Wie ist es möglich, trotz dieser Grenzen an der Wirklichkeit von Vergebung und Sühne festzuhalten und sie zu leben, ohne zynisch oder irrational oder religiös – im Sinne einer sich dem fragenden Denken entziehenden Rede – zu werden?

Fazit: Spiegel macht die Friedensfrage an der Gottesfrage fest. Gewalt ist mangelndes Vertrauen in Gott. Jesu Reich-Gottes-Botschaft hat neue Formen des Zusammenlebens ermöglicht: die christliche Gemeinde. In ihr wird die Feindesliebe so gelebt, dass der Gewaltverzicht zum selbstverständlichen Bestandteil des Glaubens wird. In der Gemeinde wird, Jesus folgend, der Dualismus von Knecht und Herr, bekannt und fremd, bzw. erwählt und nicht erwählt, Mann und Frau (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13, Röm 10,12) in einen Wettbewerb der Liebe untereinander fortwährend aufgelöst. Eine Gemeinde kann daran scheitern, doch immer wieder daran anknüpfen, da sich das Reich Gottes jedem Zugriff entzieht, auch dem zerstörenden.

4.15 Badischer Beratungsprozess „Kirche des gerechten Friedens werden“ 2011-2018

Der Arbeitskreis Frieden im Evangelischen Kirchenbezirk Breisgau-Hochschwarzwald legte im Januar 2011 der Bezirkssynode eine Eingabe[352] vor, die deutlich dafür wirbt, von der *ultima ratio*-Lösung Abstand zu nehmen, d. h. den „Einsatz von Gewalt infrage zu stellen und statt für die ‚vorrangige Option für Gewaltfreiheit' für die ‚alleinige Option für Gewaltfreiheit' einzustehen.“ (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 18)[353]

> Nach über 1600 Jahren „konstantinischem Zeitalter“, in dem staatliche Machtpolitik mehr oder weniger die Bibelauslegung bestimmt hat – mit im wahrsten Wortsinne *verheerenden Folgen*, ist es an der Zeit, sich auf die Ursprünge unseres Glaubens an den Gott des Friedens zu besinnen und daraus die notwendigen Veränderungen abzuleiten. Die Gewaltfreiheit Jesu wieder ins Bewusstsein zu rücken, ist dringlicher denn je und sowohl eine stetige innerkirchliche Bildungsaufgabe wie auch ein missionarischer Auftrag in dieser Welt. (Reader EKiB 2011, S. 4)

---

[352] Reader EKiB 2012 = *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Lk 1,79), Pazifistisch-gewaltfreie Texte zur friedensethischen Positionierung der badischen Landeskirche.* 2012, S. 4-6.
Die Eingabe geht zurück auf Ziegler, Theodor: *Friedensethik in der Bibel. Perspektiven für eine nichtmilitärische Konfliktkultur. Eine Systematisierung biblischer Aussagen im Vergleich mit der friedensethischen EKD-Denkschrift von 2007.* Masterthesis. Freiburg 2010, einsehbar unter www.versoehnungsbund.de
Hinweis aus: Ziegler Motive S. 77.

[353] Diskussionsbeitrag EKiB 2014 = *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Lk 1,79). Ein Diskussionsbeitrag aus der Evangelischen Landeskirche in Baden.* Karlsruhe 2014. Der ganze Prozess kann auf einer eigenen Webseite detailliert nachvollzogen werden. In: Baden Prozess.

Nach einem einleitenden Schreiben wird Rückblick auf den Afghanistankrieg gehalten und nach dem Ertrag des militärischen Einsatzes gefragt.

> Wir fragen: Kann man noch von der vorrangigen Option der Gewaltfreiheit sprechen, wenn allein der finanzielle Aufwand für die kriegerische Option das Tausendfache gewaltfreier Bemühungen ausmacht? Warum benennt die EKD nicht die Eigendynamik des militärisch-industriellen Komplexes und das Faktum, dass Deutschland weltweit der drittgrößte Rüstungsexporteur ist. Müsste aus christlicher Sicht nicht für die Gewaltfreiheit als einziger Option eingetreten werden? Zumal Gewaltfreiheit ihre Wirkmächtigkeit nur und gerade dadurch entfaltet, dass sie nicht auch noch die Keule militärischer Gewaltandrohung in der Hinterhand hält. (Reader EKiB 2012, S. 4)

Die Bezirkssynode wird gebeten, „bei unserer Landessynode die Erarbeitung einer eigenen christlichen friedensethischen Position auf möglichst breiter Basis … zu beantragen und deren Ergebnisse in die EKD einzubringen." (Reader EKiB 2012, S. 4, Auslassung mE)

Der Impuls wurde von einer landeskirchlichen Arbeitsgruppe aufgenommen, die ein Positionspapier verabschiedete, das sie in der badischen Landeskirche und darüber hinaus zur allgemeinen Diskussion stellte.[354] Daraus entstand ein Diskussionsbeitrag, der der Landessynode vorgelegt wurde. Aus diesem übernahm die Landessynode im Herbst 2013 den Teil, der den größten Konsens fand, als Beschluss.[355] Das bedeutete für Kirchenleitung und Synode, dass praktische Schritte unternommen werden mussten. Die Synode verpflichtete sich, am Thema weiterzuarbeiten und den Beratungsprozess in die EKD einzubringen. Zugleich beschloss die Landessynode, „ein Szenario zum mittelfristigen Ausstieg aus der militärischen Friedenssicherung zu entwerfen."[356] Dieses wird in einer kürzeren und in einer ausführlichen Fassung 2018 der Öffentlichkeit vorgestellt. Darin werden drei Szenarien entworfen: Eine massive weitere Aufrüstung und Verstärken des militärischen Sicherheitsbegriffs, eine gemäßigte Aufrüstung und schließlich ein Ausstieg aus dem militärischen Sicherheitssystem durch schrittweisen Umbau und Aufbau alternativer Sicherheitssysteme. Zugleich wird die Auswirkung der jeweiligen Szenarien auf die Um- und Mitwelt in Betracht gezogen.

---

[354] Entwurf EKiB 2012 = *Entwurf eines Positionspapiers zur Friedensethik der Evangelischen Landeskirche in Baden mit Stellungnahme der Militärseelsorge.* ohne Ort, ohne Jahr.
[355] Diskussionsbeitrag EKiB 2014.
[356] Szenario 2018, S. 4.

Sowohl die Eingabe aus dem Breisgau-Hochschwarzwald als auch der Diskussionsbeitrag argumentieren biblisch-theologisch. Dem gehe ich im Folgenden in einigen Details nach.

4.15.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Die Eingabe von 2011 bezieht sich auf die damalige Jahreslosung Röm 12,21 und hebt als Aspekte hervor, dass sich „das Böse nicht durch böses Tun wirklich beseitigen [lässt]“ (Reader EKiB, S. 4) und „dass eine Seite damit anfangen [muss], den Kreislauf des Bösen zu durchbrechen.“ (Reader EKiB, S. 4)

> Diese Wesensmerkmale christlicher Ethik lassen sich nicht nur auf den persönlichen und innergesellschaftlichen Bereich begrenzen, sondern haben ihre Bedeutung auch im Zusammenleben der Völker.
> (Reader EKiB 2012, S. 4)

Mit diesen beiden Schwerpunkten – das Böse mit Gutem überwinden und damit selbst anfangen – sind das gesamte Anliegen der Eingabe und bereits die Schwerpunkte der späteren Disskussionsbeiträge umrissen. Auf der einen Seite wird gefragt, ob die Gewaltfreiheit nicht die einzige Option aus christlicher Sicht sein könne (Reader EKiB, S. 4). Der Entwurf wirbt für den „dritten Weg der Konfliktbearbeitung“ (Entwurf EKiB 2012, S. 6), also weder Passivität noch Gewalt, sondern kreative Gewaltfreiheit. Und auf der anderen Seite wird ergänzend dafür geworben, dass sich möglichst viele an diesem Umwandlungsprozess beteiligen:

> Das Nachdenken über eine christliche Stellungnahme zur Friedensethik muss in erster Linie von der christlichen Friedenstheologie abgeleitet werden. Dabei gilt es, die verschiedenen Traditionen in unserer Kirche zu Wort und ins Gespräch kommen zu lassen. Da Gewaltfreiheit im Unterschied zu militärischer Gewalt nicht direktiv verordnet werden kann, sondern vom Engagement vieler Menschen lebt, ist eine breite Diskussion in den Gemeinden und Kirchenbezirken erforderlich.
> (Reader EKiB 2012, S. 5)

Mit neutestamentlicher Dringlichkeit wird das den Empfängern dieser Botschaft vor Augen geführt:

> Wer, wenn nicht wir Christen, sollte den ersten Schritt zum Ausstieg aus der kriegerischen Konfliktregelung wagen? Zumal Jesus nach Matthäus 5 die Sanftmütigen und die

> Frieden Stiftenden selig preist und seine Jüngerschar auffordert, Salz und Licht der Erde zu sein. (Reader EkiB 2012, S. 4 - I[357])

Mit der Berufung auf den Missionsbefehl (II), wird angemahnt, dass Jesus „auffordert, *alles* zu halten, was er befohlen hat." (Reader EKiB 2012, S. 4, Hervorhebung i. O.). Das bezieht „Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38ff), bzw. die alle biblischen Gebote zusammenfassende Goldene Regel (Mt 7,12 - III)" (Reader EKiB 2012, S. 4) mit ein. Der Entwurf von 2012 nimmt das auf und fordert:

> Der Liebe Gottes, der seine Sonne aufgehen lässt über Gerechte und Ungerechte, sollen Christinnen und Christen in ihrem Verhalten entsprechen und ihre Feinde lieben. (Entwurf EKiB 2012, S. 5 - IV)

Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, vgl. Gen 1,27, dient in der Eingabe von 2011 nicht nur dazu, die Würde des Menschen zu begründen. Sie wird dahingehend verstanden, dass sie das geplante und vorbereitete Töten, wie es „vor allem im Krieg geschieht", verwehrt (Reader EKiB 2012, S. 4 - V).

> Als Kinder des himmlischen Vaters ist es uns nicht möglich, Konflikte mit Kriegsandrohung verhindern oder mit Krieg lösen zu wollen, ohne die Substanz des Evangeliums aufzugeben. (Reader EKiB 2012, S. 4 - VI).

Diese Gottebenbildlichkeit begründet darüber hinaus „die ‚Weisung zum Schutz des menschlichen Lebens', das sog. Tötungsverbot im Dekalog" (Entwurf EKiB 2012, S. 5; Diskussionsbeitrag EKiB 2014,7)

Da Krieg bereits auf der ersten Ökumenischen Vollversammlung in Amsterdam 1948 als Sünde qualifiziert worden ist, „ist es konsequent, für die vollständige militärische Abrüstung unseres Landes, das heißt die ersatzlose Abschaffung der Bundeswehr einzutreten." (Reader EKiB 2012, S. 5 - VII) Sünde wird also nicht als tragischer Teil einer Dilemmasituation verstanden wie etwa in der Stellungnahme der Militärseelsorge[358], sondern als präzise

---

[357] Zur Bedeutung der römischen Ziffern s.u. Kap. 4.15.3 Diskussion.

[358] „Verantwortung zu übernehmen schließt aus christlicher Sicht ein, gleichermaßen die Folgen des Handelns wie des Nicht-Handelns ethisch zu beurteilen. Auch das Zulassen von tötender Gewalt macht schuldig. Die Friedensdenkschrift der EKD formuliert folgerichtig (Ziff. 103): „In Situationen, in denen die Verantwortung für eigenes oder fremdes Leben zu einem Handeln nötigt, durch das zugleich Leben bedroht oder vernichtet wird, kann keine noch so sorgfältige Güterabwägung von dem Risiko des Schuldigwerdens befreien.'" In: *Stellungnahme zum Positionspapier „Friedensethik"*, Militärdekanat München, 21. Mai 2012. In: Entwurf EKiB 2012, S. 13.

qualifizierender Ausdruck einer Handlungsoption mit Handlungsrelevanz: Die ist zu meiden.

Im „Vertrauen auf militärische Gewalt“ (Reader EKiB 2012, S. 5) sehen die Autoren der Eingabe die Gottesfrage gestellt: Es ist „ein Widerspruch zum Vertrauen auf den HERRN“ (Reader EKiB 2012, S. 5) und sie verweisen auf Esra 8,22ff sowie Mt 5,5.9. „Auch Jesus warnt vor der Unmöglichkeit, zwei Herren dienen zu können, in diesem Fall Gott oder Mars.“ (Reader EKiB 2012, S. 5 - VIII) Mit Röm 13 konform gilt: allein eine „dem gedeihlichen Zusammenleben der Menschen verpflichtete rechtsstaatliche Polizei und Justiz ..., die Gewalt ausschließlich nach den zivilen Notwehr- und Nothilferegeln anwenden darf, ist mit den christlichen Grundsätzen vereinbar.“ (Reader EKiB 2012,S. 5 – IX, Auslassung mE) Dadurch wird der Verwendung von Röm 13 zur Legitimierung staatlicher tötender Gewalt implizit widersprochen.

Im weiteren Verlauf der Diskussion wird der Hinweis auf „rechtsstaatliche Polizei und Justiz“ (Reader EKiB 2012, S. 5) aufgenommen und ausgeweitet. Im Beschluss der Landessynode heißt es dann:

> Der EOK [Evangelische Oberkirchenrat, erg. mE] wird gebeten, eine Beauftragung der FEST [Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft e. V., Heidelberg, Erg. mE] mit einem Forschungsprojekt im Bereich des „Just Policing“ zu prüfen. Dieses soll klären, ob und wie in zwischenstaatlichen Konflikten militärische Gewalt immer mehr durch polizeiliche Zwangsmaßnahmen ersetzt werden kann. (i. O. hervorgehoben, Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 13)

Eine „gesamtbiblische Perspektive“ lasse „keine theologische Rechtfertigung von Krieg“ zu. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 7).

4.15.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Die „Gewaltfreiheit Jesu wieder ins Bewusstsein zu rücken“ (Reader EKiB 2011, S. 4) erscheint in der Eingabe als „innerkirchliche Bildungsaufgabe“.

Der Entwurf und der Diskussionsbeitrag (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 8) erinnern an Eph 2,14-16, wonach Jesus Christus „‚unser Friede‘ [ist], der Feindschaft, Gewalt und Trennung überwindet … Diesen Frieden gibt Jesus seinen Jüngern weiter (Joh 14,27-28). So haben wir die Möglichkeit und den Auftrag, ‚Botschafter der Versöhnung‘ (2. Kor 5,19 – [X, erg. mE]) zu sein.“ (Entwurf EKiB 2012, S 6;) Christen, so der Diskussionsbeitrag, erfahren

durch Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu durch Gott „Stärkung und Ermutigung, den Weg des Friedens zu gehen, weil sie darin von Gott in Christus begleitet sind.“ (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 8)

Die Möglichkeit, den Weg der Gewaltfreiheit Jesu zu gehen, „hängt vom Engagement vieler ab.“ (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 11)

> Im Mittelpunkt dieses Weges steht die *Praxis der aktiven Gewaltfreiheit*. Diese zu lernen und zu lehren ist eine Aufgabe von Kirche. Sie entspricht damit ihrem Auftrag, Kirche des Friedens zu sein. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 11, Hervorhebungen i. O. fett)

Der von der Synode 2013 vom Diskussionsbeitrag als Beschluss übernommene Teil beginnt unter der Überschrift „Kirche des gerechten Friedens werden“ mit der Erinnerung an Gebet und Gottesdienst:

> Das Engagement für den Frieden lebt aus dem Gebet und Gottesdienst. Das Gebet für den Frieden in der Welt ist Bestandteil vieler Gottesdienste. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 12)

Als Beschluss wurden u. a. folgende Anregungen, die sich auf Gemeinde beziehen, aus dem Diskussionsbeitrag übernommen:

- Gründung von Patenschaften mit Kirchengemeinden in Krisengebieten. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 12)
- Viele Gemeinden haben über ihre Gemeindeglieder und Firmenkontakte direkte Beziehungen auch zu Unternehmen, die Rüstungsgüter herstellen. Ein Teil der kirchlichen Einkünfte kommt aus Steuern der dort Beschäftigten. Deshalb besteht eine Verantwortungsgemeinschaft, die weitergestaltet werden muss. Bei der Anlage von Kapitalien hat die Landeskirche bereits als Kriterium aufgestellt: „Die Anlage soll Unternehmen ausschließen, die in Bereichen tätig sind, die wir für ethisch bedenklich halten (z.B. Rüstungsgüterproduktion, Glücksspiel*).“ Der EOK wird gebeten, zu überprüfen, inwieweit Kirchensteuermittel direkt zur Linderung von durch Kriegswaffen entstandener Not eingesetzt werden bzw. künftig eingesetzt werden können.* (Hervorhebungen i. O. fett, Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 13f)
- Gemeinden, die sich in ihrer Arbeit z.B. im Kindergarten oder der Konfirmandenarbeit und der Erwachsenenbildung oder in ihrem Stadtteil besonders als „Frie-

densstifter“ engagieren, werden ausgezeichnet. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 15)[359]

- Die konstruktive gewaltfreie Austragung von Konflikten kann bereits im Kindergarten gelernt werden. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 14)
- In der Konfirmandenarbeit hat sich das Konzept „Jugendliche werden Friedensstifter” bestens bewährt und soll weiter ausgebaut werden. Wenn Konfirmanden mit der Vermittlung der christlichen Glaubensgrundlagen auch den Umgang mit Konflikten lernen, dann wird deutlich, dass dem Glauben an den Gott des Friedens auch ein Friedenshandeln seitens der Christen folgen muss. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 14)

4.15.3 Diskussion

Verwandlungen während des Beratungsprozesses: Die Eingabe des Arbeitskreises Frieden des Kirchenbezirkes Breisgau-Hochschwarzwald führte zu einer umfangreichen Diskussion. Die badische Landeskirche hat die einzelnen Schritte dieses Prozesses dokumentiert. Es folgte ein Entwurf für ein Diskussionspapier, das schließlich als „Diskussionsbeitrag“ der Landessynode 2013 vorgelegt wurde. Daraus wurde der Teil, der sich mit Konkretionen dieses Ansatzes befasst, als Beschluss übernommen. Zusätzlich wurden Gemeinden und Interessierte aufgerufen, sich in diesem Beratungsprozess zu Wort zu melden. Das wurde zusammenfassend dokumentiert[360]. Im Verlauf dieser Beratungen hat es im Wesentlichen vier Stationen gegeben:

1) Eingabe des Arbeitskreises Frieden im Kirchenbezirk Breisgau-Hochschwarzwald 2011,
2) Entwurf für ein Diskussionspapier Frühjahr 2012,
3) Diskussionsbeitrag von 2012 als Vorlage für die Landessynode,
4) Beschluss der Landessynode 2013.

Der ursprüngliche Text der Eingabe wurde im Laufe dieses Prozesses nicht nur erheblich ausgeweitet und ergänzt, sondern an markanten Stellen verändert. Hier beziehe ich mich ausschließlich auf die friedenstheologisch bedeutsamen Bezüge.

Die Eingabe spricht von Friedensethik, betont jedoch, dass im Nachdenken darüber christliche Friedenstheologie entscheidend sei (Reader EKiB 2012, S. 5). Die christliche Friedensethik wird somit einer christlichen Friedenstheologie untergeordnet.

---

[359] Darüber hinaus werden die Gemeinden aufgefordert in der Reduktion von Kohlenwasserstoff „*aktiv zu bleiben bzw. zu werden*.“ (Hervorhebung i. O. fett, Diskussionsbeitrag 2014, S. 13).
[360] Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 23ff.

Die Umrisse einer Friedenstheologie zeichnen sich dadurch ab, dass die Feindesliebe als in Gott begründet gesehen wird. In der Feindesliebe entsprechen „Christinnen und Christen“ „[d]er Liebe Gottes, der seine Sonne aufgehen lässt über Gerechte und Ungerechte“. (Entwurf EKiB 2012, S. 5)

Dem sind die anderen Verweise zugeordnet. Das äußert sich im Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die das Töten, wie es im Krieg geplant und vollzogen wird, verbietet (Reader EKiB 2012, S. 4).

Der Missionsbefehl wird auf das Gebot von Gewaltverzicht und Feindesliebe bezogen (Reader EKiB 2012, S. 4).

Sünde ist zu meiden und darum jeder Krieg. (Reader EKiB 2012, S. 5)

Die Gottesfrage stellt sich, ob eher der tötenden Gewalt, Mars, vertraut wird oder Gott. (Reader EKiB 2012, S. 5)

Demnach ruht der Gewaltverzicht Jesu im Vertrauen auf Gott und ist aus diesem Grunde eine Glaubensfrage.

Alle hier erneut genannten Belegstellen sowie einige weitere im vorstehenden Text nach dem Beleg mit römischen Ziffern versehene Verweise (I-IX) fehlen im Diskussionspapier.[361]

War die Eingabe von dem Versuch geprägt, die friedensethischen Fragen von einer Friedenstheologie her zu beantworten, wird im Diskussionsbeitrag die friedensethische Problematik auf überraschende Weise anders gerahmt.

Dort ist vom „Ethos der Gewaltfreiheit“ und vom „Ethos der Bergpredigt“ die Rede (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 5). Gewaltfreiheit und Feindesliebe werden somit aus ihrem in Gott selbst verankerten Grund gelöst und durch ihre Auffassung als Ethos in eine Ethik des Einzelnen eingebunden. Dem fügt sich das Verständnis der Feindesliebe, wie sie von Paulus nachgezeichnet wird:

> Der tiefste theologische Grund der Feindesliebe liegt für Paulus (und für die reformatorische Theologie) in der Rechtfertigung allein aus Gnade (Röm 1,17). Zwischen der Person und dem, was sie tut, ist zu unterscheiden. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014,8)

---

[361] I: Mt 5,5 „Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben.“
(EIN) Mt 5,13 Ihr seid das Salz der Erde. Mt 5,14 Ihr seid das Licht der Welt.
II: Mt 28,16-20 – Missionsauftrag,
III: Mt 7,12 – Goldene Regel,
IV: Mt 5,48 – Das Jesusgebot der Feindesliebe,
V: Gen 1,27 – Gottebenbildlichkeit,
VI: Mt 5,45 – Kinder Gottes sein,
VII: ersatzlose Abschaffung der Bundeswehr da Krieg Sünde ist,
VIII: Mt 5,5 – s. o., Mt 5,9 „Selig sind Frieden stiften, denn sie werden Gottes Kinder heißen.“ L17, Mt 6,24 Gott oder Mammon, Gott oder Mars,
IX: Röm 13 nur konform mit rechtsstaatlicher Polizei und Justiz.
Das Papier selbst ist nicht umfangreich. Wenn so viele Bezugspunkte nicht aufgenommen worden sind, wie kann dieses Vorgehen bezeichnet werden?

So sehr ich geneigt bin, dem zuzustimmen, so ist es doch eine Reduktion der Feindesliebe, die nach Matthäus denen, die Gott vertrauen und Jesus nachfolgen, die Möglichkeit eröffnet, wie Gott zu sein.[362]

Mit dem Anschluss an die Rechtfertigungslehre wird zugleich die traditionelle starke Beziehung dieser Lehre auf den Einzelnen und seinen Glauben betont.

Im Unterschied zu Röm 1,17 spricht Paulus an anderer Stelle sehr deutlich von der Feindesliebe:

> Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Um wie viel mehr werden wir nun durch ihn gerettet werden vor dem Zorn, nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht geworden sind. Denn wenn wir mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wie viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind. (Röm 5,8-10 L17)

Die Feindesliebe Gottes ermöglicht ein neues Leben eher dadurch, dass jemand in Jesus Christus lebt als durch die Unterscheidung von Tat und Person. Gottes Feindesliebe gilt ohne Vorleistung. Also auch für die, die von uns als Feinde betrachtet werden, oder die sich einem feindlich erzeigen. Es ist die ausschlusslose Feindesliebe. Sie ist in Gott selbst verankert. Wenn von einem Ethos die Rede sein kann, dann vom Ethos Gottes, das Feindesliebe ist. Diese ist für die, die Jesus nachfolgen und selbst in den Genuss dieser Liebe Gottes zu seinen Feinden gekommen sind, nicht mehr disponibel.

Was sagt es aus, wenn die Verweise auf die Konzeption der Feindesliebe im Matthäusevangelium getilgt werden und zugleich dieser Bezugnahmen des Paulus bezüglich der Feindesliebe im Diskussionsbeitrag ungenannt bleiben?

Für die Autoren des Diskussionsbeitrages war es nicht schwer, der Eingabe einen anderen Rahmen zu geben. Die Friedenstheologie der Eingabe lässt nur wenig davon erkennen, welche theologischen Grundsatzentscheidungen anstehen. Der ethische Charakter, in dem es ums Sollen geht, tritt häufig zu Tage.[363]

Zum anderen wandte sich die Eingabe nicht speziell an die christliche Gemeinde, sondern an das „Engagement vieler Menschen“ (Reader EKiB 2012, S. 5). Was mit einer „innerkichlichen Bildungsaufgabe“ (Reader EKiB 2012, S. 4) gemeint ist, wird leider nicht erklärt. Hier gäbe es zahlreiche Anknüpfungspunkte, um deutlich zu machen, dass es um einen Bildungsprozess geht, ja dass jeder Bildungsprozess Frieden zur Voraussetzung hat und

---

[362] HOFHEINZ Pazifismus S. 417: „Die Feindesliebe wird von Jesus im Sinne einer Nachahmung Gottes (imitatio Dei) durch den Hinweis auf die liebende Zuwendung Gottes zu allen Menschen begründet“.

[363] An sechs Stellen ist von „sollten“ bzw. „sollte“ die Rede.

nur im Frieden Bildung reifen kann. Sonst betreten wir das Feld der Inhumanität.

Die Eingabe warb um eine „Neuorientierung evangelischer Friedensethik“ (Reader EKiB 2012, S. 4), lud aber nicht zur Umkehr ein und äußerte sich nicht zur eigenen Schuld. Das wird in dem von der Synode beschlossenen Teil sozusagen nachgeholt:

> In der Beschäftigung mit der Friedensethik ist uns bewusst geworden, dass wir dem Friedensthema zu wenig Beachtung geschenkt haben und nicht genug um Frieden ringen. Wir fragen zu wenig, inwieweit unser Lebensstil und unser Konsumverhalten zur Verschärfung von Konflikten beitragen und Kriege zur Folge haben können. Wir nehmen nicht eindeutig genug Stellung, wenn Menschen durch Gewalt bedroht und verletzt werden. Wir setzen uns zu wenig dafür ein, dass Konflikte auf gewaltfreiem Weg beigelegt werden. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 12)

Die Synode hat in diesem von ihr beschlossenen Passus nicht die inhaltlich-begründenden Teile übernommen, sondern ausschließlich das Kapitel unter der Überschrift „Konkretionen“ (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 12ff). Sie enthalten Vorschläge und Verpflichtungen, die weitestgehend die Synode selbst bzw. die Kirchenleitung binden. Nur wenige Teile richten sich an die Gemeinde (s. o.).

Der Diskussionsbeitrag von 2014 lässt offen, ob sich die Hauptlinien der Friedensethik der EKD von 2007 darin einzeichnen lassen. Die Stellungnahme der Evangelischen Militärseelsorge, München, setzt sich vehement für ihre Beibehaltung ein (Entwurf EKiB 2012, S: 13f). Der Diskussionsbeitrag versteht Feindesliebe nach Paulus als eine „Option …, gegebenenfalls auf die Durchsetzung des eigenen Rechts zu verzichten“ (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 6) und nähert sich dadurch wieder dem infrage[364] gestellten Abschnitt aus der Friedensdenkschrift der EKD von 2007. Darin hatte es geheißen: „Das christliche Ethos ist grundlegend von der Bereitschaft zum Gewaltverzicht (Mt 5,38ff.) und vorrangig von der Option für Gewaltfreiheit bestimmt.“[365] Zur Friedenstheologie heißt es im Diskussionsbeitrag nur noch, sie „sollte bereits im Theologiestudium angeboten werden“. Diese Forderung ist zwar bemerkenswert und in der Tat nicht nur wünschenswert sondern notwendig. An dieser Stelle gleicht sie jedoch eher einer Entsorgung. (Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 15).

---

[364] In Kapitel „2.4 Ungeklärte Fragen der EKD-Denkschrift und des ÖRK“, Diskussionsbeitrag EKiB 2014, S. 10.
[365] EKD Friedensdenkschrift 2007 Nr. 60.

5.
Die Bedeutung der Gemeinde in friedensethischen Schriften

5.1 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh, 2007

Diese Friedensdenkschrift der EKD steht in Kontinuität zu früheren Veröffentlichungen der EKD zu Fragen der Friedensethik. Eberhard Martin Pausch[1] nennt als Konstanten

- Betonung der Versöhnung und Verständigung zwischen den Völkern,
- Gestaltung einer vernünftigen Weltfriedensordnung als einer internationalen Rechtsordnung (*rule of law*),
- prinzipieller Vorrang von gewaltfreien vor militärischen Lösungen,
- Verbesserung der weltweiten sozialen Gerechtigkeit, d. h. vor allem die wirksame Bekämpfung von Armut, Hunger, materieller Not und Elend,
- kontinuierlicher Ausbau der Entwicklungshilfe,
- Entwicklung einer leistungsfähigen Friedensforschung,
- Aufbau und Ausbau von zivilen christlichen Friedensdiensten,
- Primat der Politik und der Zivilgesellschaft vor dem Militärischen,
- Primat der Prävention vor der Intervention,
- Betonung der Notwendigkeit einer umfassenden Bildung und Erziehung für den Frieden. (Pausch Frieden 117, Hervorhebungen i. O.)

Neu sei die zentrale Bedeutung der „rechtserhaltenden Gewalt“[2]. Diese Figur wurde bereits in der Schrift *Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz* von 2001 verwandt (S. 79). Dort bezieht

---

[1] Pausch, Eberhard Martin: *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden – Zur kirchlich-theologischen Einordnung der Denkschrift*. In: Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weißbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift in der Diskussion. Hrsg. von Angelika Dörfler-Dierken und Gerd Portugall, Wiesbaden 2010, S. 111-124, 117.

[2] Nr. 6; 62, s. bes. die Kapitel „3.2 ‚Rechtserhaltende Gewalt' statt ‚gerechter Krieg'“ und „3.3 Grenzen rechtserhaltenden militärischen Gewaltgebrauchs“, i.e. Nr. 98-109; u.ö. Sofern keine weiteren Angaben erfolgen beziehen sich die Nummer auf die Abschnitte der EKD Friedensdenkschrift 2007.

sie sich auf die Prüfkriterien für den Ultima-ratio-Einsatz militärischer Gewalt. Zuvor ist der Begriff 1990 mit Berufung auf JOST DELBRÜCK[3] von WOLFGANG HUBER und HANS-RICHARD REUTER in ihrem gemeinsamen Werk „Friedensethik" in die friedensethische Diskussion eingeführt worden.[4]
Die Denkschrift gliedert sich in vier Teile. Im ersten Kapitel werden „Friedensgefährdungen" benannt. Das zweite Kapitel trägt die Überschrift „Der Friedensbeitrag der Christen und der Kirche". Im Mittelpunkt steht das dritte Kapitel „Gerechter Friede durch Recht". Den Abschluss bildet das Kapitel „Politische Friedensaufgaben".
Im zweiten Kapitel wird die vorgetragene friedensethische Position unter Berufung auf Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments begründet.

5.1.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie

Mit Bezug auf alt- und neutestamentliche Texte wird der Bogen vom Thema „Den Frieden vergegenwärtigen und bezeugen" (Nr. 37ff) zum „gerechten Frieden" (Nr. 73ff) geschlagen. Dabei wird u. a. auf die Erzählungen eingegangen, in denen von Kriegen die Rede ist, die Gott mit einem Sieg Israels ausgehen lässt. „Theologisch zielen sie darauf, dass Israel sich ganz auf Jahwe verlässt." (Nr. 42) Zu den sogenannten „Rachepsalmen (z. B. Ps 17, 55, 58, 109)" (Nr. 42) wird kritisch Stellung bezogen[5] und apokalyptische Texte des Neuen Testaments werden aufschlussreich interpretiert. Sie führen

> die Gewalt nie direkt auf Gott zurück, sondern beschreiben das Endgericht Gottes so, dass die Menschen den tödlichen Folgen ihrer eigenen hasserfüllten Taten überlassen bleiben. (Nr. 43)

Damit setzt sich die Denkschrift mit einigen der traditionellen Einwände auseinander. Zur Botschaft von Jesus von Nazareth heißt es:

---

[3] DELBRÜCK, JOST: *Christliche Friedensethik und die Lehre vom gerechten Krieg – in völkerrechtlicher Sicht*. In: E. LOHSE/U. WILCKENS, Hrsg.: *Gottes Friede den Völkern*. Hannover 1984,S. 49-62, bes. 61.
[4] HUBER/REUTER Friedensethik S. 295. Weitere Details zum Gebrauch des Begriffs bei Delbrück und seiner ersten Verwendung bei Walter Benjamin s. ENGELKE Frieden.
[5] Nr. 42: „Sie geben die Empfindungen wieder, mit denen Verfolgte gegenüber ihren Peinigern auf Vergeltung, ja Rache sinnen. Solche Wünsche stehen allerdings schon im Alten Testament unter dem Vorbehalt, dass es allein Gottes Sache ist, die Täter nicht über die Opfer triumphieren zu lassen (5 Mose 32,35f.; vgl. Ps 94,1–11; Jer 15,15). Gott aber wird immer auch als der erfahren, der seinen vernichtenden Zorn begrenzt (1 Mose 6,17f.), auf die Ausübung von Gewalt verzichtet und in seinem Herzen die Güte siegen lässt (z. B. Hos 11)."

> Jesus von Nazareth verkündigt die Liebe Gottes, er verkündigt Gott als Liebe. … Die deutlichste Weisung ist jedoch das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43ff.), das jedem Freund-Feind-Denken die Grundlage entzieht. (Nr. 43, Auslassungen mE)

Der darin angesprochene Passus zur Feindesliebe, Mt 5,38ff, wird an anderer Stelle erneut aufgenommen. Im Abschnitt „Die Gewissen schützen und beraten", Nr. 56ff, heißt es:

> Das christliche Ethos ist grundlegend von der Bereitschaft zum Gewaltverzicht (Mt 5,38ff.) und vorrangig von der Option für die Gewaltfreiheit bestimmt. In einer nach wie vor friedlosen, unerlösten Welt kann der Dienst am Nächsten aber auch die Notwendigkeit einschließen, den Schutz von Recht und Leben durch den Gebrauch von Gegengewalt zu gewährleisten (vgl. Röm 13,1–7). Beide Wege, nicht nur der Waffenverzicht, sondern ebenso der Militärdienst setzen im Gewissen und voreinander verantwortete Entscheidungen voraus. (Nr. 60)

Hiermit ist die friedensethische Position der Denkschrift an zentraler Stelle verankert. Sie schließt den Einsatz tötender militärischer Gewalt im Dienst für den Nächsten ausdrücklich ein. Dieser Gewalteinsatz ist dabei nur gemäß *„einer Ethik rechtserhaltender Gewalt"* (Nr. 102, Hervorhebungen i. O.) unter Beachtung der Gültigkeit der klassischen Ultima-Ratio Kriterien – aufgezählt unter der Nr. 102[6] – zulässig, die allerdings alle erfüllt sein müssen (Nr. 103).
Der in Christus gegenwärtige Friede wird bekannt:

> Weil Gott in Christus Frieden stiftet, können Christenmenschen inmitten einer von Gewalt entstellten Welt aus diesem Frieden leben. Der Friede Christi wird in jeder Feier des christlichen Gottesdienstes vergegenwärtigt. (Nr. 39)

Dabei wird besonders auf die Feier des Abendmahles mit dem Zuspruch der Vergebung der Sünden und den Friedensgruß mit Sendung und Segnung (Nr. 39) Bezug genommen. Es wird nicht nachvollzogen, was in der Schwesterschrift der Deutschen Bischofskonferenz *Gerechter Friede*, Bonn 2000, genannt worden ist; diese nennt die Kirche ein „Sakrament des Friedens" (*Gerechter Friede*,

---

[6] In dieser Aufzählung fehlt die Erwähnung, dass eine Exit-Strategie für den Beginn militärischer Aktionen notwendig ist. Dies Kriterium wurde noch in den vorausgegangenen friedensethischen Schriften der EKD ausdrücklich genannt (*Schritte auf dem Weg des Friedens*, EKD-Texte 48, Hannover 1994, S. 28; *Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz.* Hannover 2001, S. 79). Dies Kriterium wird bei einer Aufzählung der Kriterien an anderer Stelle in der Denkschrift von 2007 jedoch erwähnt (Nr. 122).

Nr. 10; Nr. 162ff). Jedoch wird der Gottesdienst insgesamt als Friedensdienst verstanden:

> Die Verkündigung des „Evangeliums des Friedens“ (Eph 6,15) in Wort und Sakrament lässt sich insgesamt als Inhalt jedes Gottesdienstes verstehen. (Nr. 39)

Der Friede wird im weiteren Verlauf als ein „Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit“ (Nr. 80) verstanden. Im Einzelnen sind „[f]riedensfördernde Prozesse … dadurch charakterisiert, dass sie … auf die *Vermeidung von Gewaltanwendung*, die *Förderung von Freiheit und kultureller Vielfalt* sowie auf den *Abbau von Not* gerichtet sind.“ (Nr. 80, Hervorhebungen i. O., Auslassungen mE). Dies wird in den weiteren Kapiteln 3 und 4 der Denkschrift näher erläutert.

5.1.2 Diskussion

Das Verständnis vom gegenwärtigen Frieden in Christus ist vorhanden (Nr. 39). Dies wird jedoch nicht in der gesamten Schrift durchgehalten. Das zweite Kapitel, der biblisch-theologische Teil, steht im Ganzen der Denkschrift etwas verloren da. Die Themen und Textstellen dieses Kapitels – außer dem Passus Nr. 60 (s. o.) – spielen nachweislich[7] in den weiteren Abschnitten dieser evangelischen Friedensethik keine Rolle.

Stattdessen wird der Frieden mit den vier Schwerpunkten – Bekämpfung von Not, Eindämmung von Gewalt, Begünstigung von Freiheit und Einsatz für kulturelle Vielfalt – vorherrschend prozesshaft verstanden (Nr. 80). Somit wird ein Friedensverständnis betont, das mehr zielhaft als gegenwartsbezogen ist. Die mit Christus gegebene Personhaftigkeit des Friedens – die im zweiten Kapitel an einigen Stellen aufblitzt, vgl. besonders die Abschnitte Nr. 39 und 40, s. Nr. 37 Ende, – geht darüber gleichfalls verloren.

Indem der Friede vorrangig als Ziel verstanden wird, eröffnet dies die Möglichkeit, Gewalt als Mittel zur Erreichung dieses Zieles einzusetzen (vgl. Nr. 145; 143; 64). Dem steht die von der Denkschrift bejahte Zweck-Mittel-Kongruenz gegenüber: „Schon der Weg ist das Ziel – genauer: Die Mittel zum Frieden müssen bereits durch den Zweck qualifiziert, die Methoden müssen dem Ziel angemessen sein.“ (Nr. 76) Unerörtert bleibt, ob tötende Gewalt überhaupt als ein Mittel betrachtet werden kann, das, – sobald es zum Einsatz kommt – sogleich zum Zweck mutiert und sich dementsprechend manifestiert. Hier zeichnet sich ein Widerspruch zum Ersten Gebot ab. Gewalt „ist nicht Mittel, sondern Manifestation.“[8]

---

[7] Vgl. ENGELKE Frieden S. 28f.
[8] BENJAMIN Gewalt S. 196/Benjamin im Kontext Kap.Nr. 107.

Die friedensethische Position der rechtserhaltenden Gewalt wird an keiner anderen Bibelstelle festgemacht als an der, in der von der Feindesliebe die Rede ist, Mt 5,38-48. In dem bereits zitierten Passus Nr. 60 wird durch folgende Operationen die Weisung Jesu auf charakteristische Weise EKD-konform:

- Jesu Botschaft der Feindesliebe wird zu einem „Ethos". (Nr. 60) Dadurch wird der Rahmen der Botschaft Jesu verändert. Sie ist im Matthäusevangelium in Gott verankert (Mt 5,48) und steht im Zusammenhang mit Jesu Reich-Gottes-Botschaft an seine Jünger und weitere Zuhörende. Die sogenannte Bergpredigt beginnt mit der ersten Seligpreisung – „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich"(Mt 5,3 LUT) und schließt mit der Mahnung:

  > Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel. … Darum, wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels baute. (Mt 7,21.24 L17)

  Der neue Rahmen, der mit dem Stichwort „Ethos" gegeben ist, versetzt die Weisung Jesu in das Vorfeld einer Ethik, in der über die Grenzen und Möglichkeiten einer Haltung, eines Ethos, nachgedacht wird und in der darüber entschieden wird, was gut und böse, ratsam und zu verwerfen ist.
  Diese Operation macht die Weisung Jesu anschlussfähig für die Friedensethik.
- Jesu Gewaltverzicht ist für den Christenmenschen „grundlegend"; er wird „vorrangig von der Option für die Gewaltfreiheit bestimmt". (Nr. 60)
  Hierdurch wird die uneingeschränkte Feindesliebe, von der Jesus spricht, begrenzt. Sie gilt zwar, aber innerhalb dieser evangelischen Friedensethik nur befristet und bedingt, solange, bis die Kriterien für den Einsatz tötender Gewalt erfüllt sind, die zur Erhaltung des Rechts notwendig zu sein scheinen. Die tötende Gewalt muss aber dafür ständig vorgehalten werden, damit sie in solchen Fällen anwendbar ist. Folglich ist aber im Voraus – noch vor der grundlegenden Entscheidung für die Gewaltfreiheit Jesu – die Entscheidung für den – zwar bedingten und befristeten – jedoch tödlichen Gewalteinsatz gefallen. An die Stelle der Endgültigkeit der uneingeschränkten Feindesliebe Gottes tritt die Endgültigkeit der tötenden Gewalt. Hier geht es um die Gottesfrage. Das Erste Gebot steht auf dem Spiel.
- Der Gewaltverzicht wird begrenzt auf die „Bereitschaft" dazu und zu einer „Option". Somit ist der Gewaltverzicht nur eine unter vielen anderen Handlungsmöglichkeiten. In Mt 5,38-48 ist dies nicht erkennbar.

Im abschließenden Verweis auf Röm 13,1-7 des Passus von Nr. 60 wird nicht bedacht, dass Paulus Vertreter der Obrigkeit zwar als mit dem „Schwert“ versehen anspricht, aber darin nicht einschließt, dass dies Christen oder als von Christen wahrzunehmende Aufgaben und Ämter seien.

Der Gottesdienst als Ganzer ist der Denkschrift gemäß Friedensdienst. „Die Verkündigung des „Evangeliums des Friedens“ (Eph 6,15) in Wort und Sakrament lässt sich insgesamt als Inhalt jedes Gottesdienstes verstehen.“ (Nr. 39) Gebet und gerade Friedensgebete „können helfen im Umgang mit der Angst und einen Willen zum Frieden zeigen, der auch politisch wirksam wird.“ (Nr. 40)

Der Kirche wird eine große Aufgabe zugewiesen: „Frieden zu bezeugen und für Versöhnung auch dort zu arbeiten, wo Misstrauen, Gewalt und Unterdrückung herrschen, gehört unabdingbar zu den Aufgaben der Christen. Die Kirche Jesu Christi ist dazu berufen.“ (Nr. 197) Wer fragt, was dies für die Gemeinde Jesu Christi bedeutet, bekommt keine Antwort. Die Gemeinde Jesu ist – über die Erwähnung von Gottesdienst und Abendmahl im zweiten Kapitel hinaus – für diese Denkschrift kein eigenes Thema, sondern offenbar friedensethisch bedeutungslos.

5.2 Friedensethik im Einsatz. Ein Handbuch der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr. Gütersloh 2009

Das Handbuch wurde im Auftrag des Evangelischen Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr unter der redaktionellen Leitung von Hartwig von Schubert herausgegeben und richtet sich an drei Adressatenkreise. Zum einen soll es „evangelische Militärgeistliche bei der ethischen Bildung im Rahmen des von ihnen erteilten Lebenskundlichen Unterrichts in der Bundeswehr unterstützen.“ (von Schubert Einleitung 11). Es dient damit in erster Linie der internen Fort- und Weiterbildung der evangelischen Militärseelsorger.

„Darüber hinaus wendet es sich an alle, die an der ethischen Bildung in den deutschen Streitkräften interessiert und beteiligt sind.“ (von Schubert Einleitung 11) Das schließt die Soldaten und ihre Angehörigen ein.

„Schließlich versteht es sich als Beitrag zur evangelischen Friedensethik.“ (von Schubert Einleitung 11) Somit gehört dieses Werk in den Bereich dieser Untersuchung, obwohl es in erster Linie eine Publikation für die Verantwortlichen in der Armee ist.

Es schließt an die Veröffentlichung des Kirchenamtes für die Bundeswehr *De officio*, herausgegeben von P. H. Blaschke, Bonn 2000, 2. Auflage, an.

Das Handbuch erscheint als Gemeinschaftswerk. Außer dem Geleitwort ist keiner der Beiträge persönlich gezeichnet. Eine Auflistung der Autoren am Ende des Bandes ermöglicht die Zuordnung. Dort werden einige Beiträge als Teamwork angezeigt. Im Folgenden wird zur Seitenangabe der Name des Autors genannt. Einem Abschnitt (II.1) ließ sich kein Autor zuordnen.

Alle Autoren gehören der Bundeswehr an, sei es als Militärpfarrerin (SABINE GRIESE, Aachen) oder Militärpfarrer (UWE KOLESCH, Seedorf; WERNER VÖGL, Sonthofen), als Militärdekan (DIRCK ACKERMANN, Berlin; OLAF ENGELBRECHT, ohne Ortsangabe; CHRISTIAN FISCHER, Berlin; JENS HAUSCHILD, München; JOHN-CARSTEN KRUMM, Berlin; HARTWIG VON SCHUBERT, Hamburg; JÜRGEN WALTER, Oldenburg/Berlin und STEFAN WERDELIS, Koblenz), Rechtsberater (PETER DREIST), als Direktor und Dozent an der Führungsakademie der Bundeswehr (VOLKER STÜMKE, Hamburg), als ehemaliger Direktor am Zentrum für Innere Führung der Bundeswehr in Koblenz und in dieser Funktion langjähriger Verantwortlicher für die Rechtsberater der Bundeswehr (OSKAR MATTHIAS FREIHERR VON LEPEL) oder als wissenschaftliche Direktorin am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr in Straussberg (ANGELIKA DÖRFLER-DIERKEN). Für das Geleitwort zeichnet der evangelische Militärbischof MARTIN DUTZMANN verantwortlich. Nach seinen Worten „will" dieses Werk „die ethische Urteilsbildung für den Einsatz bilden helfen", u. a. „für die ethische Urteilsbildung jedes einzelnen Entscheidungsträgers im Einsatz der Bundeswehr" (Dutzmann Geleit 9). Es richtet sich ausdrücklich nicht etwa an Soldaten generell, sondern an solche „im Einsatz", d. h. in bewaffneten Auseinandersetzungen. Alle Soldaten können mit gemeint sein, wenn die ganze Armee im Einsatz ist.

Die Schrift gliedert sich in drei Teile. In zwei Kapiteln wird ein Überblick über die Entwicklung des ethischen Denkens (I. Zur Tradition und Auslegung abendländischer Ethik) gegeben, der auf die Thematik „II. Der gerechte Frieden und die Ethik der rechtserhaltenden Gewalt" zuläuft.

In einem zweiten Teil – beginnend mit „II. 3 Die Zivilisierung der Gewalt beim Einsatz von Streitkräften" – werden die rechtlichen Rahmenbedingungen für den „Einsatz" beschrieben. Das bezieht das Völkerrecht, deutsches geltendes Recht und die Bundewehrinternen Vorschriften „ZDv – Zentrale Dienstvorschriften" mit ein.

Der abschließende dritten Teil reflektiert die „Vermittlung ethischer Bildung im Lebenskundlichen Unterricht". Zum Schluss stehen Literaturangaben und das Autorenverzeichnis. Leider ist kein Register mitgegeben.

5.2.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie

Der Überblick über die Geschichte der Ethik setzt mit ARISTOTELES ein und führt über das Alte und Neue Testament, Luther, Calvin und Kant zu Rawls Gerechtigkeitsbegriff. Das spannt den Hintergrund auf, vor dem „der Weg zum demokratischen Rechtsstaat" erläutert wird (Kapitel I.2).

Schon im einleitenden Teil „1.2 Schalom und Eirene – vom Friedensverständnis des Alten und Neuen Testaments" (Fischer Schalom 22) macht der Autor mit Blick auf den alttestamentlichen Schalom-Begriff klar: „Dass Gott den Frieden gibt, schließt das menschliche Bemühen um den Frieden nicht aus, sondern ein." Friede „ist nicht nur eschatologisches Ziel der Welt, sondern auch Grundlage und Maßstab menschlichen Handelns, auch wenn Menschen dabei nur eine helfende Funktion haben." (Fischer Schalom 23) Der Autor zitiert die Botschaft der Engel in Lk 2,14 und hält fest: „Alles, was Menschen für den Frieden tun können, hat seine Wurzeln hier." (Fischer Schalom 23)

Es „bleibt der volle Frieden noch nicht erfüllte Verheißung." (Fischer Schalom 24) Das eröffnet den verantwortungsethischen Einsatz für den Frieden auch für Christen und zitiert die Seligpreisung Mt 6,9 „Selig, die Frieden stiften (EIN)", „zugespitzt im Gebot der Feindesliebe." (Fischer Schalom 24)

So gilt abschließend:

> Der biblische Befund (vgl. Mt 22,21; Apg 5,29, Röm 13,1-7) schließt den Auftrag politischer Instanzen ein, auch unter Androhung und Anwendung von Gewalt Leben zu schützen und für Recht zu sorgen.
> (Fischer Schalom 24)

Im Überblick, der dem ethischen Beitrag in der alttestamentlichen Tradition gewidmet ist (von Schubert Bibel 24ff), heißt es gleich zu Beginn:

> Die leitende These einer ihrer Geschichte bewussten Ethik lautet: So wie wesentliche Grundzüge der modernen universalen Menschrechtsethik ihre erste diskursiv ausgearbeitete und als solche bis heute richtungsweisende Form in der griechischen Klassik gefunden haben, so sind dieselben in ihrer mythisch-religiös vermittelten und erst damit eminent kulturstiftenden Form in dem Traditionsstrom zu finden, der seit dem Ausgang der Spätantike durch die Bibel repräsentiert wird. (von Schubert Bibel 24)

Hiermit ist sowohl der Tenor des Handbuchs markiert als auch das Ergebnis der Darstellung vorweggenommen: Die Geschichte der Ethik hat in den Menschenrechten ihr Ziel. Es ist der rote Faden, der sich durch das Werk zieht. Bezogen auf das Bundesbuch, Ex 20.22-23.33, fragt von Schubert: „Welchen Beitrag liefert nun der uns zunächst vielleicht befremdliche Textabschnitt auf dem Wege zu einer modernen Menschenrechtsethik?“ (von Schubert Bibel 28)

In den Zehn Weisungen sieht der Autor bereits „die Evidenz der Gegenseitigkeit im Sinne der Goldenen Regel“ (von Schubert Bibel 26), vgl. Mt 7,12:

> Wer die Alten ehrt, wird einst selbst Respekt erfahren, wer nicht tötet, hat keine Rache zu fürchten, wer nicht die Ehe bricht, keine Eifersucht. Wer nicht stiehlt und lügt, muss nichts verbergen.
> (von Schubert Bibel 25f)

Erst das Bilderverbot und der Ein-Gott-Glaube haben im Laufe der Zeit diesen Worten „zu weltgeschichtlicher Bedeutung“ (von Schubert Bibel 26) verholfen.

> Die Bindung Israels an Jahwe allein ist der entscheidende Grund dafür, dass diese zunächst durchaus partikular vorderorientalische Tradition zu weltgeschichtlicher Bedeutung kommen konnte. Nur durch eine Verbindung des Gottesnamens mit einer ganz und gar diesseitigen Geschichte auf der einen Seite und der ebenso entschiedenen Unanschaulichkeit des Bilderverbots auf der anderen Seite bietet diese Tradition die Voraussetzung für ihre innere Identität in allen Wandlungen der Geschichte.
> (von Schubert Bibel 27)

In vielen alttestamentlichen Texten sind die „‚wilden Ursprünge’ … durchaus erkennbar“. (von Schubert Bibel 27, Auslassungen mE) Das stellt vor die Aufgabe „Religion zu zivilisieren.“ (von Schubert Bibel 27)

Der Autor sieht im fortschreitenden Traditionsprozess den Gleichheitsgrundsatz entstehen.

> Die einerseits wachsende Theologisierung des Rechts vom Bundesbuch über das Deuteronomium bis zum Heiligkeitsgesetz der Priesterschrift begründet andererseits eine grundsätzliche Gleichheit vor Gott und seinem Gesetz: Dort wo es gilt, gilt es für alle gleich.
> (von Schubert Bibel 35)

Mit der „‚Gottesebenbildlichkeit' des Menschen" Gen 1,27, als einem „mythischen Motiv wird der Grundstein der Menschenwürde gelegt, die in der Neuzeit zum Zentrum der Ethik wird." (von Schubert Bibel 37).

Im Prozess Jesu vor dem Hohen Rat und Pilatus „zeigt der Mensch, wozu er imstande ist." Hingegen gilt: „In der souveränen Treue des Rabbis von Nazareth zu sich selbst zeigt Gott seine unbeirrbare Liebe zu seinem verirrten Geschöpf." (von Schubert NT 38)

> „Die Berichte von dem leeren Grab des Gekreuzigten … deuten die Evangelien … als Macht der Liebe, als Ausdruck der schöpferisch verwandelnden Liebe Gottes. Der Tod wird vom Leben besiegt... die Welt wird durch den Geist überwunden." (von Schubert NT 38)
> Der Geist Christi befreit die Gemeinde der Glaubenden aus der Knechtschaft der Angst zur Mündigkeit und Großzügigkeit souveräner Nächsten- und Feindesliebe. (von Schubert NT 39, Auslassungen mE)

In den Antithesen, Mt 5-7, „zeichnet sich Jesus gegenüber der jüdischen Tradition durch hohen moralischen Ehrgeiz und geradezu apokalyptische Strenge aus." (von Schubert NT 41)

Jesus „tritt als Stifter eines neuen Bundes und Gesetzgeber einer neuen Tora mit dem leidenschaftlichen Willen auf, alles Bisherige zu überbieten. Die Menschen sollen gar am Ende sein wie Gott, nämlich nichts geringeres als ‚vollkommen'." (von Schubert NT 41) Hierzu stellt sich die Frage,

> wie die Christen jener Bigotterie und Heuchelei entrinnen wollen, die sie ihrerseits den hierfür sprichwörtlichen „Pharisäern und Schriftgelehrten" vorwarfen? Das über Jahrhunderte währende Überlegenheitspathos der Christen … fällt bei Licht betrachtet sofort in sich zusammen, weil es schlicht niemandem möglich ist, diese neue Tora zu erfüllen. (von Schubert NT 41, Auslassungen mE)

Mit der Botschaft vom Reich Gottes im paulinischen Verständnis, 1 Kor 7,29-31, wird eine „fundamentale Differenzierung zwischen der ‚Welt' und dem ‚Reich Gottes'" sichtbar, wie sie „im Denken der klassischen Antike weder bei Aristoteles noch auch bei Platon vorstellbar" war, „sie ist das Erbe spätjüdischer und christlicher Apokalyptik." (von Schubert NT 42)

Schrittweise entwickelt sich die neue Glaubensgemeinschaft zur „universalen Gemeinde" (von Schubert NT 43) „Die Tora wird nicht abgeschafft, sondern neu ausgerichtet, wobei alle ethnisch bedingten Elemente wie Beschneidung und Speiseregeln entfallen."

Dadurch, so der Autor, sei diese neue Religion für viele Menschen so „attraktiv“ (von Schubert NT 43) geworden,

> dass der Nachfrage nach drei Jahrhunderten das Angebot einer universalen Kirche folgte und noch erheblich später das eines zivilisatorischen Programms namens „Moderne“. (von Schubert NT 43)

„Hellenismus und jüdisch-christliche Religion“ (von Schubert NT 44) haben auf diese Weise das Abendland geprägt. Der Autor fragt:

> Was trägt speziell das Christentum zu den Wurzeln unseres Orientierungswissens bei? Um es in einem Satz zusammenzufassen: in ihm wird das Ethos universal, das ethnisch stark gebundene jüdische Ethos wird geöffnet und kann sich bei bleibender Rückbindung an die kanonischen Quellen in der weiteren Zukunft immer wieder neu akkulturieren. (von Schubert NT 44)

Im Zentrum steht hierbei die „Idee der Freiheit“ (von Schubert NT 44). Sie gilt als „Gestaltungsprinzip christlicher Lebensführung“ (von Schubert NT 44). Zu ihr gehört die Nächstenliebe. Sie „wird bei Matthäus ausdrücklich zur Feindesliebe, dabei ist nicht nur an persönliche Feindschaft zu denken, sondern an Gegner, die die Gemeinden verfolgen können.“ (von Schubert NT 44). Sie gilt Fremden und Sündern, Männern wie Frauen.

Indem jeder Glaubende sich als „‚Tempel des Heiligen Geistes‘ (1 Kor 6,19) und als ‚Kind Gottes‘ (Röm 8,16)[9] betrachten“ soll, „liefert das Urchristentum seinen Beitrag zu dem auch aus anderen Quellen stammenden Motiv der unverlierbaren Menschenwürde.“ (von Schubert NT 47)

Für den Autor ist die Unrealisierbarkeit der Bergpredigt evident und er gewinnt ihr eine entscheidende Pointe ab:

> Das Urchristentum radikalisiert das Ethos in den Antithesen der Bergpredigt nun bis weit über das sozial Kontrollierbare und überhaupt menschlich Realisierbare hinaus. … In demselben Maße, wie er [Jesus, erg. mE] die ethischen Gebote bis ins Unerfüllbare steigert, nimmt sich Jesus die Freiheit, den Menschen die Sünden zu vergeben...
> Wenn denn moralische Pflichten prinzipiell unendlich gelten, also unter allen Umständen und gegenüber jedermann, dann kann ein endliches Wesen wie der Mensch sich nur dadurch moralisch behaupten, dass er gerade nicht an dem

[9] Keine mir bekannte Übersetzung bietet an dieser Stelle den Singular. LUT: „Der Geist Gottes gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind.“ Den Singular, gr. paîda kyríou, „Kind Gottes“, finde ich nur in Weish 2,13.

> Gesetz gemessen wird, „von dem kein Jota vergehen wird“. Der Christusmythos erhält die Spannung in der Weise aufrecht, dass er das Urteil über die heillose Welt ein für allemal am Kreuz Jesu vollziehen lässt, die entsprechenden Riten – Taufe und Abendmahl – vermitteln dieses rechtfertigende Urteil an den Einzelnen, in ihrer „Heiligung“ stimmt die Gemeinde, diesem Urteil entsprechend, das geforderte Verhalten durchaus mit den realen Verhältnissen ab, nur dank der Vergebung und dank des überschaubaren Zeithorizonts bis zum Ende der Zeit kann sie sich die Radikalisierung sowohl in einer jüdischen wie in einer nicht jüdischen Umwelt „leisten“! (von Schubert NT 47f, Auslassungen mE)

„Der Frieden der Welt beginnt als Frieden im eigenen Herzen und unter den Brüdern und Schwestern.“ (von Schubert NT 48) „Dass der Menschensohn zu den Menschen kommt, um sie zu sammeln, hat seinen Grund in der Gestalt des liebenden Christus.“ (von Schubert NT 48)

Das Christentum erscheint demnach als eine über sich selbst aufgeklärte Religion.

> Eine religiös fundierte Ethik sollte sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie eben nicht suggeriert, der Mensch könne die Gebote wirklich erfüllen, sich durch Ethik erlösen oder die Welt von ihren Ambivalenzen, geschweige denn vom Bösen befreien. Diese Ethik beschränkt sich vielmehr auch bei noch so hohen Ansprüchen auf die ehrliche Verantwortung vor den anderen. (von Schubert NT 49)

Dieses so verstandene „Ethos der Nächstenliebe“ (von Schubert NT 50), so die „These“ des Autors, hat das Christentum der Neuzeit als Erbe vermacht und dadurch das „Ethos eines universalen Menschenrechts“ (von Schubert NT 50) ermöglicht.

5.2.2 Diskussion

a) *Frieden als Ziel*: Bereits im Geleitwort benennt Dutzmann – in dessen Auftrag als Militärbischof das Kirchenamt für die Bundeswehr dieses Handbuch erarbeitet hat – den Frieden als Ziel. Dabei greift er auf die *Tetras* zurück, die Huber/Reuter in ihrer Friedensethik, gestützt auf Studien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, erarbeitet haben.

> Schutz vor Gewalt, Förderung von Freiheit, Abbau von Not und Anerkennung kultureller Vielfalt sind die Faktoren, die den Prozess des gerechten Friedens fördern können und sollen, den Frieden mit dem Nachbarn, den Frieden in der

> Gesellschaft und den Frieden zwischen den Staaten. (Dutzmann Geleit 9)

Entsprechend heißt es im einleitenden Abschnitt zum ethischen Beitrag vom Alten und Neuen Testament, „dass der Schalom Gottes Ziel mit und in der Welt ist." (Fischer Schalom 23). Von Schubert, der gesamtverantwortlich für das Handbuch zeichnet, benennt den Frieden

> in biblischer Sprache... eine „ewige Stadt", die erst vom Himmel herab kommen muss, weil es dort „keinen Tod mehr geben wird und keine Traurigkeit, keine Klage und keine Quälerei mehr" (Offb 21,4). Wer nicht a priori bei diesem idealtypischen Modell eines gerechten Friedens ansetzt, wird niemanden für das Projekt einer kommunikativen Macht gewinnen können. (von Schubert Frieden 118)

Wird Frieden als Ziel verstanden, ist nicht einsichtig zu machen, warum eine Tat oder ein Wort oder eine Unterlassung von der Art sein soll, dass darin Frieden ist. Wenn gemäß der Wegmetapher der Frieden als zukünftige Endbezeichnung eines Weges benannt wird, bleibt unklar, warum ein bestimmter Weg tatsächlich dahin führen soll und jeder andere mögliche Weg nicht. Denn was in der Zukunft liegt entzieht sich der Überprüfbarkeit. Wird die instrumentelle Metapher – Mittel zum Zweck – auf Frieden angewandt, bleibt ebenso unbestimmbar, warum ein bestimmtes Mittel mehr als andere geeignet sein soll, den Zweck, den Frieden, zu erreichen, wenn nicht in dem benutzten Mittel – und entsprechend am Beginn des Weges – selbst schon Ziel und Zweck anwesend sind. In dem Fall kann Friede nicht als Zielbegriff und ‚idealtyptische' Zweckbestimmung dienen.

Wird Friede als Ziel benannt – es kann nicht von einer Definition die Rede sein, da das, was zukünftig ist, nicht Teil einer gegenwärtigen Bestimmung sein kann –, so wird die neutestamentliche Botschaft verfehlt, dass der Friede bereits da ist, nicht als Idee oder als Ideal, sondern in und durch den Menschen Jesus von Nazareth, den seine Gemeinde in der jeweiligen Gegenwart verkörpert, vgl. Eph 2,14.

b) *Christologie*: „In der souveränen Treue des Rabbis von Nazareth zu sich selbst zeigt Gott seine unbeirrbare Liebe zu seinem verirrten Geschöpf." (von Schubert NT 38) Zu den ‚verirrten Geschöpfen' wird der „Mensch" gezählt, der im Prozess und in der Hinrichtung Jesu „zeigt..., wozu er imstande ist." (von Schubert NT 38, Auslassungen mE)

Die souveräne Treue Jesu zu sich selbst als offenbarungstaugliche Demonstration Gottes ist erklärungsbedürftig, wenn nicht gar widersprüchlich in sich selbst und steht in Spannung zum

Neuen Testament. Dort wird erzählt, dass es Jesus um die Treue zu Gott geht – „dein Wille geschehe“ vgl. Mt 6,10 und kurz vor der Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane Mt 26,42. In dieser Erzählung ist das Handeln Jesu gerade nicht von einer Binnenrelation – ‚Treue zu sich selbst’ – bestimmt, sondern von einer Beziehung von außerhalb Jesu zu ihm, von Gott zu ihm. Warum diese Binnenrelation Jesu – ganz gleich als wie souverän Jesus gesehen wird – geeignet sein soll, dass darin Gott etwas zeigt und dann sogleich ‚dem Menschen’ generell, ist rätselhaft.

Es scheint ein Werk Jesu aufgrund seiner autonomen Selbstvollkommenheit gemeint zu sein, die es ermöglicht, dass sich darin das Heil – Gottes ‚unbeirrbare Liebe’ – zeigt. Das schließt andas neuzeitliche Selbstverständnis einer autonomen Persönlichkeit an, wie es zu Beginn der Aufklärung Kant[10] vorgestellt hat. Im Neuen wie im Alten Testament wird etwa im Doppelgebot der Liebe deutlich, dass nicht so sehr die Selbstbestimmung des Menschen im Vordergrund steht, sondern dass menschliches Handeln – sein Tun und Lassen – von Gott, von der Liebe, bestimmt wird: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtr 6,5 EIN) und „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Lev 19,18 LUT), Mt 22,37-39.

Der redaktionelle Leiter des Handbuchs von Schubert scheint einer arianischen Christologie zugeneigt.

c) *Mythos*: Von Schubert bezeichnet die Zehn Weisungen als „Orientierungswissen“ (von Schubert Bibel 25), das „an eine starke Metaphysik gebunden“ (von Schubert Bibel 25) sei. Er räumt ein, dass „der Begriff ‚Metaphysik’ eigentlich schon deshalb nicht passt, weil nicht argumentiert, sondern befohlen wird.“ (von Schubert Bibel 25). Stattdessen führt der Autor einen anderen Begriff ein:

> Passender ist hier wirklich der Begriff des Mythos im Sinne einer erzählten Geschichte: Jahwe gebietet, „der dich aus Ägyptenland geführt hat“.
> (von Schubert Bibel 25)

Für seine Reflexionen zum Neuen Testament hält von Schubert den Mythosbegriff allem Anschein nach für angebracht:

---

[10] „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“ In: KANT, IMMANUEL: *Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit*. In: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), Akademie-Ausgabe, 1905ff, IV,440u; Karsten Worm, Kant – Werke Berlin 2007, Kap.-Nr. 773/2482.

> Der johanneische Christus spricht aus unmittelbar eigenem Recht, souverän legitimiert jetzt er die Tradition: „Ehe Abraham wurde, war ich.“ (Joh 8,58) Der neue Mythos sammelt ein völlig neues, potentiell universales Volk um sich“ (von Schubert NT 48)

Auch ohne Bezug auf das Johannesevangelium spricht von Schubert vom „Christusmythos“ (von Schubert NT 48). Schließlich ist vom „Mythos der Inkarnation“ (von Schubert NT 44) die Rede.

Das erscheint in mehrfacher Weise unangebracht. Mythos bezeichnet zunächst eine Erzählgattung, in der von Göttern und ihrem Handeln die Rede ist. Das ist sowohl für das Alte wie erst recht für das Neue Testament gänzlich auszuschließen. Zudem finden die Handlungen der Götter im Mythos in einer undefinierbaren Zeit statt. Dagegen nehmen die alt- wie neutestamentlichen Erzählungen und Bücher allesamt in Anspruch, zu einer bestimmten Zeit geschehen oder erzählt worden zu sein. Das trifft auch auf das am ehesten aus der Zeit herausgefallene Buch, den Prediger, zu, das zu Beginn Pred 1,1 dem König Salomon zugeordnet wird. Der Ausdruck „Mythos der Inkarnation“ (von Schubert NT 44) ist nicht nur von daher gesehen unhaltbar, sondern auch vom Anspruch der Erzählung der Menschwerdung Gottes her: Sie leitet den Hörer bzw. Leser dazu an, sein Gottesverständnis vollständig umzuwandeln.

Der Begriff „Mythos“ schafft eine Distanz zu den biblischen Erzählungen, die den Autor in die Lage versetzt, in freier Autonomie zu entscheiden, welche Inhalte daraus in die Gegenwart als gültig und bedeutsam übertragen werden und welche nicht. Dabei bleiben die Regeln verborgen, nach denen eine Übertragung in die beabsichtigte Ethik erfolgt. Der Mensch Jesus von Nazareth wird somit in den Hintergrund gedrängt.

d) *Auslegungszweifel*: Eine Ethik, die sich auf neu- wie alttestamentliche Texte bezieht, hat diese gründlich in Augenschein zu nehmen. Ob dies in dieser Veröffentlichung in ausreichendem Maße geschehen ist, daran bestehen Zweifel. Einige möchte ich nennen.

Die Septuaginta habe, so wird behauptet, „*Schalom* immer mit *Eirene* übersetzt hat“ (Fischer Schalom 22). Schon eine Überprüfung allein im 1. Buch Mose belegt etwas anderes: An drei Stellen wird hebräisch „*schalom*“ mit gr. *sotería* übersetzt (Gen 26,31; 28,21; 44,17) und an drei weiteren Stellen eine Form von gr. *hygiaíno*, Gen 29,6; Gen 43,27 und Gen 37,14. An einer Stelle steht stattdessen gr. *híleos*, Gen 42,23.

Die „Zehn Gebote“, gemeint ist die Auflistung in Ex 20 und nicht wie irrtümlich angegeben „1. Mose 20“ (von Schubert Bibel 25), sind „leicht an zwei Händen aufzuzählen“. Diese Operation gelingt nur, wenn – wie es auf den Seiten 24 und 25 demonstriert wird – weite Teile des Textes herausgeschnitten werden.

Die verantwortungsethische Beurteilung des Soldaten im Kampf wird mit Lk 14,27-32 eingeleitet (Engelbrecht Kampf 279), d. i. das Gleichnis vom König, der in den Krieg ziehen will und dabei überschlägt, ob er genug Soldaten habe und nicht vielleicht doch lieber Frieden schließt. Die Ermahnung Jesu, jemand, der ihm nachfolgen möchte, müsse sein Kreuz tragen, wird dabei nicht ausgelassen. Im lukanischen Kontext gehört es zur Frage, was es beinhalte, Jesus nachzufolgen. Damit Betrachtungen darüber einzuleiten, was es bedeute, wenn der Soldat tötet und dabei verschiedene Phasen: „Tötungsphase", „Hochgefühlsphase", „Reuephase" (Engelbrecht Kampf 301) durchläuft, ist völlig inakzeptabel.[11]

Im Johannesevangelium einen gewissen Protokonstantinismus sehen zu wollen, dessen Botschaft „auf imperiale Verwendung geradezu zugeschnitten" sei (von Schubert NT 42), ist m. E. nur möglich bei massiver Verzeichnung des Gesamtrahmens und der Hauptinhalte des Johannesevangeliums: Adressat ist eine verfolgte Minderheit, der droht, dass sie ihren Rechtsstatus in der jüdischen Synagoge verliert. Das Johannesevangelium richtet neu auf Christus aus, der den Tod überwindet, Frauen zu ungewohntem Handeln ermutigt und selbst bereit ist, Sklavendienste zu verrichten, und der vor den Mächtigen, selbst unter Todesgefahr, die Wahrheit lebt. Das ist m. E. alles andere als imperial.

e) *Gewaltfreiheit – Gewaltverzicht*: Die Schrift nimmt verschiedentlich Bezug auf Gewaltfreiheit. „Verantwortungspazifismus und argumentativer Pazifismus ermöglichen bei klarem Vorrang der Gewaltfreiheit in akuter Not rechtserhaltende Gewalt als Ausnahme." (Fischer Schalom 364 Anm. 20)

In der Darstellung der pazifistischen Position (von Schubert Krieg 112) wird genannt, dass beim „*Restrisiko gewaltsamer Konflikte... es eine gesellschaftliche Bewältigungsform geben [müsse]*." (von Schubert Krieg 112, Hervorhebungen i. O.; Auslassung mE)

> *Der radikale Pazifist braucht auch dafür keine Gewaltmittel, er entscheidet sich lieber Gewalt zu erleiden als auszuüben und auch für andere ausschließlich gewaltfreie Nothilfe zu leisten.* (von Schubert Krieg 112; Hervorhebungen i. O.)

Welche Kraft dem Gewaltverzicht innewohnt, wird mit Blick auf Mt 5,39, „wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar", durchaus gesehen:

---

[11] Wenn es eine Seelsorge für eine Institution staatlich legitimierten organsierten Einbruchs gäbe, so könnte Jesu Mahnung „Wenn ein Hausvater wüsste, zu welcher Stunde in der Nacht der Dieb kommt, so würde er ja wachen und nicht in sein Haus einbrechen lassen. Darum seid auch ihr bereit!" Mt 24,43-44 (LUT) als Leitwort zu einem Handbuch der Expropriations- bzw. Eigentumsethik dienen.

> Aus einer Unterwerfungsgeste wird ein Akt souveränen Widerstands, die Verweigerung von Gewalt führt zur Überwindung der Gewalt. (von Schubert NT 46)

Der Autor ordnet diese Haltung einer Christenheit zu, die „mit einer ausgeprägten Distanz zu allem unmittelbar Politischen und mit einer entsprechenden Neigung zum Gewaltverzicht“ (von Schubert NT 39) lebte.

Gewaltfreiheit und Gewaltverzicht sind also in der ihnen eigentümlichen Kraft bekannt, allein es fehlt der Glaube. Ihnen wird der Vorrang zugestanden; womit zugleich eine gewaltsam-militärische Lösung nicht ausgeschlossen wird. Somit sind Gewaltfreiheit und Gewaltverzicht immer bedingt und befristet. Ob dann noch zutreffend von Gewaltfreiheit oder Gewaltverzicht gesprochen werden kann, ist fraglich. Eher müsste von einer gewaltarmen oder gewaltreduzierten Haltung gesprochen werden. Zwischen tötender Gewalt und nicht tötender Gewalt wird nicht unterschieden. Die Position der Gewaltfreiheit zeigt hingegen den Gehorsam gegenüber dem Ersten Gebot[12]. Sie ist darum unbefristet und unbedingt. Diese Haltung ist dem Handbuch fremd.

f) *Tötende Gewalt*: Bereits der Titel des Handbuches spricht in bundeswehreigener Sprache an, dass es sich um eine Ethik in bewaffneten Konflikten handelt. „Einsatz“ ist neben den Hilfemaßnahmen in Überschwemmungsgebieten ein anderes Wort für die Vorgehensweise einer Armee mit Soldaten und ihren tötenden Waffen. Der Militärbischof nennt als speziellen Adressatenkreis der Veröffentlichung die Entscheidungsträger „im Einsatz der Bundeswehr“ (Dutzmann Geleit 9). Die Einleitung zur ethischen Betrachtung von Altem und Neuem Testament macht klar, dass das Leitbild des Gerechten Friedens den Einsatz von Gewalt nicht ausschließt (Fischer Schalom 24, 364). Dem Abschnitt „II.3.5.2 Der Kampf“ ist vorbehalten, vom Töten zu sprechen.

Der Autor beruft sich auf eine diesbezügliche Zentrale Dienstvorschrift:

> Die Zentrale Dienstvorschrift 10/1 bringt es unmissverständlich zum Ausdruck: „Die Grundrechte binden die Angehörigen der Bundeswehr an jedem Ort und zu jeder Zeit. Deshalb sind alle Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr ‚Staatsbürger in Uniform’. Sie sind den Werten und Normen des Grundgesetzes in besonderer Weise verpflich-

---

[12] „Gewaltanwendung, in welcher Form auch immer, geht von einem Defizit göttlicher Macht aus, ist ein Indiz für mangelndes Gott-Vertrauen. Umgekehrt kann gesagt werden, daß erst im konsequenten Gewaltverzieht – im besonderen Fall: Herrschaftsverzicht – mit dem Credo der Allmacht Gottes, der Anerkenntnis der Alleinherrschaft Gottes in einer Weise ernstgemacht wird, wie es das erste Gebot intendiert.“ In: SPIEGEL Gewaltverzicht S. 189/5995; vgl. S. 11/5557 u.ö.

> tet. Sie haben der Bundesrepublik Deutschland treu zu dienen und das Recht und die Freiheit des deutschen Volkes tapfer zu verteidigen. Ihr militärischer Dienst schließt den Einsatz der eigenen Gesundheit und des eigenen Lebens mit ein und verlangt in letzter Konsequenz, im Kampf auch zu töten." (Engelbrecht Kampf 279f)

Warum sich aus der Bindung an das Grundgesetz und seine Werte und Normen die Konsequenz ergebe, „im Kampf auch zu töten", wird nicht begründet.
Es bestehen ernsthafte Zweifel daran, ob diese behauptete Konsequenz mit Art. 1 Grundgesetz „Die Würde des Menschen ist unantastbar" vereinbar ist. Dieser Grundrechtsartikel gilt uneingeschränkt. Er wird für Soldaten im Einsatz nicht außer Kraft gesetzt. Er weist staatliche Gewalt in seine Schranken. Der Staat ist nicht befugt, Menschen in der Weise einem Handeln – oder einer Unterlassung – auszusetzten, die sie ihrer Würde beraubt oder die ihre Würde verletzt. Das ist beim Einsatz tötender Gewalt der Fall. Der Soldat, der einen gegnerischen Kombattanten tötet, raubt dadurch nicht nur – selbst wenn es völkerrechtlich legitimiert sein mag – dem Gegner Leben und Würde, sondern er verletzt gleichfalls seine eigene Würde. Das ist eine Folgerung aus der Anwendung der Goldenen Regel.

Nach der Goldenen Regel heißt es „Alles nun, was ihr wollt, dass die Leute euch tun sollen, das tut ihnen auch", Mt 7,12 (LUT). In einer ersten Umformung kann die Bedeutung dieser Regel folgendermaßen erfasst werden: „Alles nun, was ihr anderen Leuten antut, das wollt ihr, dass es auch euch angetan wird." Wer einen anderen tötet, gesteht damit anderen das Recht zu, auch ihn zu töten. Das würde nur dann nicht gelten, wenn der Soldat nicht mehr als Mensch gilt, das wird ausdrücklich ausgeschlossen, oder wenn der Gegner kein Mensch ist. Das ist offenbar nicht der Fall, schließlich ist nur das Töten von Kombattanten im bewaffneten Konflikt völkerrechtlich gerechtfertigt. Wer als Soldat getötet hat, steht dadurch unter einem Vorbehalt des Lebens. Das ist des Lebens eines Menschen unwürdig.

Als juristischer Grund, warum sich „in letzter Konsequenz" ergibt, „im Kampf auch zu töten" (Engelbrecht Kampf 280), dient, so ist anzunehmen, die Befehlskette, auf die sich ein Soldat mit dem Eintritt in die Bundeswehr und mit der Annahme eines Soldes eingelassen hat. Die Begründung fußt somit auf einem geldbasierten Vertrag. Kein Vertrag berechtigt dazu, die Würde des Menschen anzutasten, s. Art. 1 Grundgesetz. Der Einsatz der eigenen Gesundheit und des Lebens steht in keinem Verhältnis zu irgendeiner Zahlung. Der Soldat, der zu einem bestimmten Zweck so handeln soll, dass er als Mittel Gesundheit und Leben verliert, wird zu einem reinen Mittel des Staates. Dadurch wird er seiner Würde beraubt.

Anstelle von Reflexionen, inwieweit die Behauptung der Zentralen Dienstvorschrift begründet ist, wird auf die „sieben Kriterien“ (Engelbrecht Kampf 280), die zuvor (von Schubert Frieden 124) aus der Friedensdenkschrift der EKD von 2007, Nr. 102 zitiert worden sind, Bezug genommen. Die in der Friedensdenkschrift zu den Kriterien zusätzlich genannte Exit-Strategie – es muss vor Beginn eines bewaffneten Einsatzes klar sein, wie dieser beendet werden kann – fehlt allerdings in dieser Aufzählung.[13] Die Ergänzung der Friedensdenkschrift, dass im Falle eines bewaffneten Einsatzes *alle* Kriterien erfüllt sein müssen, fehlt gleichfalls.[14] Zu den Kriterien heißt es nur, sie sollten „beachtet werden“ (von Schubert Frieden 123), andernfalls würden Legitimationsprobleme entstehen. Inwieweit das Leben und der Leib von Soldaten und erfahrungsgemäß noch viel eher von Zivilisten betroffen ist, diese Reflexion unterbleibt.

Die Kriterien der Friedensdenkschrift der EKD stecken den Rahmen für den Einsatz der „rechtserhaltenden Gewalt“ ab. (Anonym[15] Frieden 109; von Schubert Frieden 114; 123f u.ö.) Der Begriff, seine Geschichte und seine Dienlichkeit werden nicht in Frage gestellt.[16] Dabei verdeckt die hier erfolgte Zusammenfügung der Begriffe „Recht“ und „Gewalt“ einen inneren Widerspruch, der sich aus den Ausführungen des Autors selbst erschließt. Er stellt mit Anspielung auf Kant dar, dass das Recht auf Freiheit ruhe.

> In Anlehnung an Kants Staats- und Rechtsphilosophie schafft einen verlässlichen Frieden nicht der, der wie Sysiphos das Recht gegen eine übermächtige Logik der Macht stemmt, sondern derjenige, der die Revolution der Denkart soweit zu treiben wagt, dass er die Macht auf die Freiheit gründet und sie um der dauerhaften Freiheit willen an das Recht bindet. „Ist Freiheit der „Wille und das Vermögen, sich selbst ein Gesetz zu geben“, so ist nur der Freie vermögend und mächtig, der von der Logik der Macht Beherrschte dagegen ein Knecht. (von Schubert Frieden 117)

Der Bindung der Freiheit an das Recht ist aber nur dann Genüge getan, wenn das Recht selbst die Freiheit wahrt und nicht in eine

---

[13] *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh, 2007; Nr. 122 dieser Denkschrift nennt die Exit-Strategie, in der Aufzählung der Ultima-ratio-Kriterien unter Nr. 102 fehlt sie.

[14] EKD Friedensdenkschrift 2007 Nr. 103: „Nach herkömmlicher Auffassung der Ethik müssen für den Gebrauch von legitimer Gegengewalt alle diese Kriterien erfüllt sein, gleichgültig ob im Fall eines innerstaatlichen Widerstands, eines Befreiungskampfes oder militärischer Konflikte zwischen Staaten.“

[15] Dieser Abschnitt ist im Autorenverzeichnis Friedensethik 2009 S. 445 nicht zugeordnet. Sprachstil und Inhalt deuten als Autor auf Hartwig von Schubert.

[16] vgl. dazu vom Autor „Frieden mit dem Militär. Zur Kritik an der EKD-Friedensdenkschrift“, Forum Pazifismus Sonderheft Mai 2009 s. ENGELKE Frieden.

Bedrohung der Freiheit umschlägt. Tötende Gewalt raubt mit dem Leben zugleich die Freiheit.

Wenn der Umgang mit „Kriterien“ (von Schubert Frieden 124) oder „Prüfkriterien“ (von Schubert Frieden 123) derartig unbestimmt bleibt, ist die Bezeichnung „Kriterium“ unangemessen. Ein Kriterium dient dazu, entscheiden zu können, ob eine zuvor erfolgte Definitionszuordnung zutrifft oder nicht. Z. B. ob es sich im vorliegenden Fall einer Erkrankung um einen Sonnenstich oder um einen Hitzeschlag handelt. Die ungenaue Anwendung der betreffenden Kriterien kann zu unangemessenem Handeln und zum Tod des Patienten führen. Die genaue und sachgemäße Anwendung der dafür nötigen Kriterien wird in 1. Hilfe-Kursen regelmäßig geübt. In gleicher Weise könnten die Kriterien und ihre Anwendung regelmäßig überprüft werden. Sich darin zu üben, hält das friedensethische Handbuch der evangelischen Militärseelsorge nicht für nötig.

So könnte z. B. gefragt werden, bei welchen bisherigen „Einsätzen“ der Bundeswehr die genannten sieben (mit Exit-Strategie acht) Kriterien erfüllt waren, und wenn sie es nicht waren, warum nicht und warum dann trotzdem die Einsätze stattgefunden haben bzw. stattfinden. Findet solch eine Überprüfung nicht statt, setzt sich eine Ethik dem Ideologieverdacht aus.

Es wird ferner nicht reflektiert, wie sich der Soldat dazu verhalten kann, wenn er feststellt, dass auch nur eines der Kriterien – geschweige denn alle – nicht erfüllt worden ist.

g) *Schuld – Vergebung – Gnade – Gottesdienst*: Ein eigenes Kapitel ist dem Thema „Schuld und Vergebung“ (Ackermann Schuld 340) gewidmet. Die Anwendung militärischer Gewalt gilt als ein Zeichen der „Unerlöstheit und Schuldverflochtenheit der Welt“. (Ackermann Schuld 340)

Mit dem Begriff „Unerlöstheit“ wird eine Wendung aus der fünften These der Barmer Theologischen Erklärung aufgenommen.

> 5. *Fürchtet Gott, ehrt den König*. (1.Petr 2,17)
> Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.
> (Evangelisches Gesangbuch Nr. 858, Hervorhebungen i. O.)

Diese lässt sich nicht widerspruchsfrei auf die Anwendung tötender Gewalt beziehen, denn wer tötet, fürchtet nicht mehr Gott, sondern setzt sich selbst an seine Stelle. Er schwingt sich zum Richter und Urteilsvollstrecker über andere Menschen auf.

Der Begriff „Schuldverflochtenheit“ ist ein moderner Ausdruck für die dogmatisch vertretene Erbsündenlehre.

Beide Begriffe sind wenig dazu angetan, dass man mit ihrer Hilfe genau feststellen könnte, warum und wozu der Einsatz von tötender Gewalt gefordert, legitimiert und gerechtfertigt wird, warum ein anerkanntes Tabu der Zivilgesellschaft in einem vorsätzlichen organisierten Handeln in der Weise übertreten wird, dass neben dem gezielten Töten Waffen zum Einsatz kommen, die in ihrer ungezielten Wirkung nicht anders als gemeingefährlich bezeichnet werden können und damit ein Kriterium für Mord erfüllen (vgl. Strafgesetzbuch Art. 211,2[17]).

Im Einsatz von tötender Gewalt geht es aber nicht um tötende Gewalt im Allgemeinen, sondern um eine genau bestimmbare Handlung.

Ackermann versteht die Tötungshandlung durchaus als eine Herausforderung für die „Integration durch den Einzelnen" (Ackermann Schuld 342) und seine „Selbstannahme" (Ackermann Schuld 342). Die Aufgabe ergibt sich aus den sich widerstreitenden Momenten „*Ich liebe* <=> *Ich zerstöre*" (Ackermann Schuld 341, Hervorhebungen i. O.). Es wird dabei festgehalten:

> Eine vollständige Selbstannahme bzw. Integration durch den Einzelnen ist aus psychologischer Sicht unmöglich. (Ackermann Schuld 342)

Hiermit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass das Töten eines Menschen für den Tötenden selbst eine Verletzung seiner Würde ist. Es liegt ein unaufhebbarer vollständiger Widerspruch vor. Der Autor führt an dieser Stelle die Religion ins Feld:

> Der Religion, in unserem Fall das Christentum in seiner reformatorischen Ausprägung, kommt eine bedeutende Rolle zu: Sie steht an der Stelle, wo die Brüchigkeit der menschlichen Existenz, wie sie sich in Schuld und Angst äußert, rückgebunden wird an die „Ursprungsrelation" des Menschen, die die Ambivalenzen zusammenhält und den Menschen in seiner Schuld annimmt. „Die innovative Potenz des Christentums könnte deshalb darin liegen, dass sie in der Welt das Bewusstsein der in Gott überwindbaren (…) Schuld realisiert und es ihr dadurch ermöglicht, entgegen dem modernen ‚Unschuldswahn' zu ihrer je individuellen wie gemeinsamen, über die Maßen großen Schuld zu stehen." Hier kann die Militärseelsorge gerade in der Institu-

---

[17] „Mörder ist, wer aus Mordlust, zur Befriedigung des Geschlechtstriebs, aus Habgier oder sonst aus niedrigen Beweggründen, heimtückisch oder grausam oder mit gemeingefährlichen Mitteln oder um eine andere Straftat zu ermöglichen oder zu verdecken, einen Menschen tötet." Vgl. HOFFERBERT, MICHAEL: *Über den Umgang mit einem gesellschaftlichen Tabu . Grundsätzliche Überlegungen zu Selbstverständnis, Ziel und Methodik der KDV-Beratung.* In: Forum Pazifismus Heft 20, IV/2008, S, 8-21.

> tion Bundeswehr einen wesentlichen Beitrag leisten. (Ackermann Schuld 342, Auslassungen i. O.)[18]

Worin dieser Beitrag besteht, bleibt unklar. Gemeint ist nach dem Kontext offenbar, sowohl die Unversöhnlichkeit des Konfliktes – ‚Ich will lieben vs. Ich töte' – uneingeschränkt wahrzunehmen als auch die Ambivalenz auszuhalten und zu ihr ‚zu stehen', indem der betroffene Mensch sich als von Gott angenommen wahrnimmt.

Der Militärseelsorge kommt die Aufgabe zu, „einen existentiellen Zugang zum Schulderleben zu gewinnen, die Schuld zu benennen und Wege zu suchen, sie zu bewältigen." (Ackermann Schuld 343) Dabei kommt dem Gottesdienst eine besondere Rolle zu.

> Im Gottesdienst muss der erlebnishafte Zugang zum Schulderleben ermöglicht werden. Er selbst bietet dann Rituale der Bewältigung. (Ackermann Schuld 343)

Die Herausforderung, damit fertigzuwerden, dass der Soldat aufgrund staatlichen Befehls Menschen getötet hat, wird als Aufgabe des Einzelnen gesehen. Dafür, dass der Soldat die bei ihm dennoch auftretenden Ambivalenzen aushalten kann, empfiehlt sich die Militärseelsorge in der Bundeswehr und macht sich dadurch unverzichtbar. Gott dient hierbei als Mittel zum Zweck – für den Soldaten, der getötet hat und für die Militärseelsorge selbst.

Dass ein Freisprechen von Schuld möglich ist, ist ein Zeugnis christlichen Glaubens. Dass es ohne Umkehr und Neuanfang möglich ist, ist offenbar das Zeugnis der Militärseelsorge.

Die Vergebung von Schuld wird somit instrumentalisiert. Sie wird zum Missbrauch der Gnade. Nicht mehr Gott bestimmt den Rahmen, sondern die Bundeswehr. Sie macht sich somit selbst zu einem Ort der Religion. Die damit verbundenen Gefühle, auch die in Gottesdiensten der Militärseelsorge, können echt und authentisch sein. Die Vergebung ist jedoch nicht mehr ein Ereignis der Gottesgegenwart, vgl. Mt 9,5 parr, die den Anbruch von Gottes neuer Welt markiert und darum ein verändertes Leben in der Gemeinde durch Christus ermöglicht. Es wird nicht wirklich vergeben, sondern der Schein der Vergebung inszeniert, eine Farce christlichen Glaubens.

Dabei ist den Autoren des Handbuches durchaus bewusst, dass es in erster Linie um „die Vergegenwärtigung des Friedens Christi in der Feier des christlichen Gottesdienstes" geht (von Schubert Frieden 120 mit Verweis auf die Friedensdenkschrift der EKD von 2007 Nr.39). Wird aber Christus vergegenwärtigt, dann genauso seine Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes und

---

[18] Zitat: HÄRING, H.: *Sünde und Schuld*. In: DREHSEN, V., Hrsg.: *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh 1988, S. 1205-1208.

seine Botschaft und Einladung zur Umkehr, denn Vergebung empfangen ohne umzukehren ist neue Schuld.

Hier liegt also Handeln und Lehren gegen besseres Wissen vor.

Im Übrigen stellen sich die Fragen: Warum kann nicht dem Gegner in der militärischen Auseinandersetzung vergeben werden? Und warum kann die ausgeprägte und für notwendig erachtete Ambivalenztoleranz, die vom Soldaten gefordert wird, der getötet hat, nicht zuvor in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gegner und seinen Angehörigen eingeübt werden, bevor der erste Schuss fällt?

Was bedeuten die hohen Selbstmordraten bei Soldaten, die aus dem „Einsatz" zurückgekehrt sind?[19]

h) *Judentum – Universalismus*:
Verschiedentlich wird im Handbuch das Christentum vom Judentum abgegrenzt. Dabei ist nicht erkennbar, ob, und wenn ja, wo in dieser Frage jüdische Autoren konsultiert worden sind. Es handelt sich offenbar um eine recht einseitige Abgrenzung, von der nicht bekannt ist, ob die andere Seite sie genauso oder vielleicht doch ganz anders sieht.

Das Alte Testament trage Züge der „wilden Ursprünge'" (von Schubert Bibel 27) – bezogen auf Ex 34,11-26, wobei unklar bleibt, was damit gemeint ist –, die Gegenstand der „Schritte der Zivilisierung im Medium von Religion, Moral und Recht" (von Schubert Bibel 27) seien.

Partikulär/ethnisch versus universal ist die Unterscheidung, die Teilen des Alten Testaments und der jüdischen Überlieferung einerseits und dem Neue Testament mit dem Christentum andererseits zugewiesen werden. Die Zehn Weisungen sieht von Schubert als eine „durchaus partikulare vorderorientalische Tradition" (von Schubert Bibel 26) an, die durch „[d]ie Bindung Israels an Jahwe allein … zu weltgeschichtlicher Bedeutung kommen konnte." (von Schubert Bibel 26) Es heißt:

> Die symbolische Repräsentation bleibt in Deuteronomium und Priesterschrift immer noch genealogisch-ethnisch auf die jüdische Volkszugehörigkeit bezogen und wird erst im frühen Christentum universalisiert (von Schubert NT 42)

Das Christentum hat „alle ethnisch bedingten Elemente wie Beschneidung und Speiseregeln" (von Schubert NT 43) abgestreift und dadurch „zur ersten ‚Weltreligion'" (von Schubert NT 41)

---

[19] „Auch im amerikanischen Militär sind seit 2001 mehr aktive Soldaten durch eigene Hand gestorben als durch Frontkämpfe im Irak und in Afghanistan zusammen: fast jeden Tag einer. Die Suizidrate von Kriegsveteranen bewegt sich jedoch in gänzlich anderen Dimensionen: Anfang 2013 schätzte das Veteranenministerium die Opferzahl anhand von Sterbeurkunden aus 21 amerikanischen Gliedstaaten auf 22 pro Tag." In: SCHWARZER, RITA: *Jeden Tag nehmen sich 20 US-Kriegsveteranen das Leben*. NZZ 11.11.2017.

werden können. Das „ethnisch stark gebundene jüdische Ethos wird geöffnet", im Christentum wird dies „Ethos universal" (von Schubert NT 44). „Der johanneische Christus" ist der „neue Mythos", er „sammelt ein völlig neues, potentiell universales Volk um sich, auf universal-religiöse ebenso wie auch auf imperiale Verwendung geradezu zugeschnitten." (von Schubert NT 42) „In der universalen Gemeinde … finden alle religiösen Erfahrungen und Praktiken außerhalb der gewachsenen Institutionen statt." (von Schubert NT 43) „Die urchristlichen Grundaxiome … stiften … eine kulturelle und national übergreifende Gemeinschaft, in der sich die Hoffnung auf einen Konsens aller Menschen abbildet." (von Schubert NT 49, Auslassungen mE)

Das Verständnis vom Judentum ist demnach weitestgehend einer Unterscheidung verpflichtet, die an Hegel[20] anschließt. Ihm zufolge hebe sich gegenüber dem Judentum das Christentum dadurch hervor, dass es auf Universalität angelegt sei.[21] Hingegen gelte die Partikularität des Judentums als überwunden. Dass Hermann Cohen, sowohl an Kant als auch an Moses Mendelssohn anknüpfend, mit seinem Werk *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* 1919 das Gegenteil nachgewiesen hat, scheint von Schubert unbekannt zu sein.

Wenn man dass jüdische Ethos als ‚ethnisch stark gebunden' bezeichnet, übersieht man, dass der jüdische Glaube keine „Volkszugehörigkeit" (von Schubert NT 42) bezeichnet, sondern einer Glaubensgemeinschaft zuzurechnen ist, der sich jeder, unabhängig von Herkommen und Aussehen, anschließen kann.

Wer das Christentum als die erste Weltreligion bezeichnet, verkennt, dass sich das Judentum vor der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 nach Christus im gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus ausbreitete und im Begriff war, Menschen aus allen Bevölkerungsschichten, nicht zuletzt der gebildeten Schicht in Rom, für sich einzunehmen.[22]

Die Verbreitung der Isis-Anbetungsstätten im römischen Reich und darüber hinaus weist darauf hin, dass dieser Glaube eine

---

[20] „nach der *herrschenden Grundidee* ist das jüdische Volk das auserwählte, die Allgemeinheit ist so auf die Partikularität reduziert." HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, *3. Der Kultus*, Hegel-Werke, Frankfurt/Main 1969-1971, Band 17, S. 83 (Hervorhebungen i. O.). = Karsten Worm, Hegels Werk im Kontext, Berlin 2006, Kap.-Nr. 1204/1803; vgl. ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel-Werke, Frankfurt/Main 1969-1971. Band 12,404.429; ders., *Vorlesungen über die Ästhetik*, Hegel-Werke. Frankfurt/Main 1969-1971, Band 14, 65. = Karsten Worm, Hegels Werk im Kontext, Berlin 2006, Kap.-Nr. 1024/1803: „im übrigen aber ist er der Gott Abrahams, der die Kinder Israels aus Ägypten geführt, Gesetze vom Sinai gegeben, das Land Kanaan den Juden zugeteilt hat und durch die enge Identifikation mit dem jüdischen Volk ganz partikular".

[21] HWP, Art. Universalismus Band 11,206 mit Verweis auf G. MENSCHING u. a.: Art. Universalismus und Partikularismus, RGG, 3. Auflage, Band 6,1159-1164.

[22] Vgl. GRAETZ Geschichte Band 3.2 S. 369ff/3929ff.
Art. *Missionstheorie*. In: Jüdisches Lexikon, Berlin 1930, Band IV/1,236-239. SCHOTT, INGE: *Jüdische Mission in der Antike*, http://juden.judentum.org/ judenmission/ antike.htm – zuletzt eingesehen am 24.06.2018.

Ausbreitung gefunden hatte, die es rechtfertigt, sie als Religion der damaligen Welt zu bezeichnen.[23]

Die Formulierung, dass „nach drei Jahrhunderten“ christlichen Glaubens dieser „für offensichtlich so viele Menschen als attraktiv“ wahrgenommen wurde, „dass … das Angebot einer universalen Kirche folgte“ (von Schubert NT 43), zeigt, dass der Autor vom Geist des Konstantinismus geprägt ist. Die Entwicklung zur Reichskirche nach der konstantinischen Wende war durchaus nicht die Entwicklung zu einer „universalen Kirche“, sondern endete an den Grenzen des römischen Reiches. Zudem gab es bereits zuvor Kirchen, die sich dem imperialen Zugriff der Zentralmächte in Rom und Byzanz zu entziehen verstanden, besonders die syrische Kirche, im Westen als Nestorianer bekannt.

i) *Menschenrechte*: Universalität wird besonders den Menschenrechten zugesprochen (von Schubert Bibel 24, von Schubert Frieden 116). Sie bilden das erkenntnisleitende Interesse, (von Schubert Bibel 24, s. o.) Die Würde des Menschen wird an der Gottesebenbildlichkeit, Gen 1,27, festgemacht (von Schubert NT 37,s. o.). Wichtige Quelle für das „Motiv der unverlierbaren Menschenwürde“ (von Schubert NT 47) entstammen dem Urchristentum (s. o.). Den Menschenrechten wird Unteilbarkeit zugesprochen, so zitiert von Schubert aus der EKD-Friedensdenkschrift von 2007, Nr. 88, (von Schubert Frieden 116).

Die zuletzt genannte Zuschreibung lädt die Menschenrechte religiös auf. Unteilbarkeit ist ein Attribut, das in der Regel in der Mystik, der Logik bzw. epikureischen Naturphilosophie den kleinsten unteilbaren Stoffen, den *A-tomen*, oder der Gotteslehre zugeschrieben wird.[24] Der Jahrhunderte währende Widerstand der Kirche gegen die Proklamation der Menschenrechte wird übersprungen. Die Entstehungsbedingungen der Menschenrechte werden nicht beleuchtet. Menschenrechte legitimierten die Schaffung völlig neuer Staaten – der Vereinigten Staaten 1776 und der französischen Republik 1789. Mit diesen staatstragenden Intentionen hängt den Menschenrechten von Anfang an ein Ausschlussmechanismus an, der durch die Staatenbildung gegeben ist. Ein Staat zieht Grenzen und schließt innerhalb wie außerhalb dieser Menschen als Bürger aus. So blieb der Protest von Olymp de Gouges ungehört; ihre Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin von 1791 wurde lange Zeit totgeschwiegen. Menschenrechte sind alles andere als unteilbar.

---

[23] „In griechisch-römischer Zeit wird sie endgültig zur dominanten Gestalt der ägyptischen Religion, die ihren Gemahl weit überschattet. Die Isismysterien nehmen dann einen missionarischen und tendentiell monolatrischen Zug an, der der älteren ägyptischen Religion fehlt. In dieser Form breitet sich der Isiskult in der gesamten antiken Welt sogar über die Grenzen des *Imperium romanum* hinaus aus und wird zu einem der erfolgreichsten Konkurrenten des Christentums.“ In: LIEVEN, ALEXANDRA VON: Art. *Isis*, in: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21910/ – zuletzt eingesehen am 24.06.2018.

[24] Vgl. Art. *Atom; Atomismus; Atomtheorie* und *Das Eine; Einheit* in: HWP.

Christlichen Glauben an moderne Menschenrechtsethik anschlussfähig machen zu können, setzt voraus, dass zwei Operationen erfolgreich gelungen sein müssen: Die Mittelpunktstellung von Jesus von Nazareth[25] muss korrigiert werden. Und die Bedingung der Möglichkeit für christlichen Glauben, die christliche Gemeinde, muss übergangen werden. Ein christlicher Glaube, der wesentlich auf Gott bezogen ist und als Haltung Einzelner gilt, ist mit der Menschenrechtsethik bruchlos vereinbar.

j) *Gemeinde und das Reich Gottes*: Christliche Gemeinde und grundlegende Gemeinschaftsbeziehungen werden weitgehend übergangen. Die mit Gen 1,27 angesprochene „‚Gottesebenbildlichkeit'" ist nicht „Grundstein der Menschwürde" „des Menschen" (von Schubert Bibel 37), sondern gilt für ein Menschenpaar. Ebenbild Gottes zu sein, wird nicht einem Einzelnen oder einer Einzelnen zugesprochen, sondern „Mann und Frau":

> Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.
> (Gen 1,27, LUT)

Wenn in diesem Zusammenhang von Ethik gesprochen werden soll, dann steht hier ein Menschenpaar im „Zentrum der Ethik" (von Schubert Bibel 37). Die Gemeinschaftbezogenheit menschlichen Lebens wird hiermit deutlich ausgesprochen.

„Der neue Mythos", gemeint ist der „johanneische Christus", „sammelt ein potentiell universales Volk um sich" (von Schubert NT 42), nicht aber eine Gemeinde, an die sich das Johannesevangelium aber tatsächlich wendet.

Von Schubert beschreibt, wie traditionelle „Werte und Normen der Oberschicht" – gemeint sind Großzügigkeit und Gastfreundschaft – „für alle zugänglich gemacht [werden], andererseits wird ein üblicherweise in den Unterschichten verankertes Ethos" – gemeint sind Demut und Bescheidenheit – „mit aristokratischem Selbstbewusstsein vertreten." (von Schubert NT 45). Es wurden jedoch nicht etwa Werte und Normen getauscht, sondern es entstanden Gemeinschaften, die sich auf Jesus von Nazareth beriefen, die durch Taufe und gemeinsamen Glauben miteinander verbunden waren und die eine neue Form des Zusammenlebens bildeten.

---

[25] Vgl. Jh 10.7: Da sprach Jesus wieder: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ich bin die Tür zu den Schafen. Mt 10,38-39: Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist meiner nicht wert. Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden. Jh 14,6: Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Phil 2,10: dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind. (LUT)

Die Gebote der Bergpredigt werden als an den Einzelnen gerichtet verstanden. Sie gelten den Autoren als unerfüllbar. Die „religiös fundierte Ethik“ zeichne gerade aus, „dass sie eben nicht suggeriert, der Mensch könne die Gebote wirklich erfüllen“. (von Schubert NT 49)

Die Frage, was es bedeutet, wenn ein Soldat einen oder mehrere Menschen getötet hat, beantwortet Ackermann individualpsychologisch (Ackermann Schuld 341ff); sie wird jedoch nicht als eine Frage behandelt, die – wenn der Soldat ein Christ ist, getauft wurde oder einer Kirche angehört – die christliche Gemeinde angehe.

Die Botschaft von der Auferstehung Jesu wird philosophisch gedeutet „als Ausdruck der schöpferisch verwandelnden Liebe Gottes“ (von Schubert NT 38), aber nicht als eine Botschaft, die sich an die christliche Gemeinde richtet und zuallererst und zuletzt mit ihr zu tun hat.

Die Gemeinde ist jedoch nicht ganz vergessen. So wird dem Kommen des Menschensohnes die Aufgabe zugeschrieben, Menschen „zu sammeln“, und der Friede, der „im eigenen Herzen“ beginnt, beginnt auch „unter den Brüdern und Schwestern.“ (von Schubert NT 48)

An die Gemeinde wird im Zusammenhang mit der Weisung Jesu zur Feindesliebe gedacht. Über den persönlichen Feind hinaus, ist „an Gegner, die die Gemeinden verfolgen können“ (von Schubert NT 44) zu denken.

k) *Feindesliebe*: Die Unerfüllbarkeit der Gebote der Bergpredigt ist, so hat es den Anschein, augenfällig. Alles andere führe Christen unentrinnbar in „Bigotterie und Heuchelei“, so von Schubert (von Schubert NT 41). Sie halten zu wollen, schaffe allenfalls ein haltloses „Überlegenheitspathos … weil es schlicht niemandem möglich ist, diese neue Tora zu erfüllen.“ (von Schubert NT 41; Auslassungen mE). Der Aufruf zur Vollkommenheit, Mt 5,48, und darin zu „sein wie Gott“ (von Schubert NT 41) gilt als Ausweis für „hohen moralischen Ehrgeiz und geradezu apokalyptische Strenge“. (von Schubert NT 41)

Sie erfülle dennoch eine Funktion. Hier wird das Schema der protestantischen Orthodoxie aufgenommen, dass das Gesetz u. a. der Sündenerkenntnis diene (*usus elenchticus*). Diese Sündenerkenntnis treibe dazu, sich als der Vergebung bedürftig wahrzunehmen (47f, s. o.). Die Militärseelsorge biete dieses in ihren Gottesdiensten an (Ackermann Schuld 343).

Solch ein Verständnis der Feindesliebe ist durchaus möglich, wenn zwei im Matthäusevangelium genannte Voraussetzungen übersehen werden und eine Unmöglichkeit übergangen wird.

- Zum einen richten sich die Worte Jesu in Mt 5-7 nicht an Einzelne, sondern an einen übersichtlichen Kreis von Menschen, wobei offenbleibt, ob wir uns darüber hinaus noch Mithörer vorstellen.

> Als er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg und setzte sich; und seine Jünger traten zu ihm. Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach: (Mt 5,1-2 LUT)

- In dem Abschnitt zur Feindesliebe wird nach der einleitenden Formel, der sogenannten Antithesen „Ich aber sage euch", nicht die 2. Person Singular verwendet, sondern die 2. Person Plural.

> Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.
> Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner?
> Und wenn ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden.
> Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater
> im Himmel vollkommen ist. (Mt 5,44-48 LUT)

  Der Sprecher traut folglich der Gemeinschaft der Zuhörenden etwas zu, auch wenn das dem Einzelnen für sich unmöglich erscheinen mag.
  Diese Verse vertreten keine Ethik oder ein Ethos, sondern es ist von Gott und den Feinden die Rede. Von einem Treiben in die Sündenerkenntnis wird nicht gesprochen. Die Vollkommenheit, die zu den traditionellen Gottesattributen gehört, wird an der Feindesliebe festgemacht. Der Wunsch, zu sein wie Gott, Gen 3,5 wird nicht mehr als verwerflich verurteilt, sondern es wird geradezu dazu eingeladen, es Gott in seiner Feindesliebe gleichzutun – nicht als Einzelner, sondern in Gemeinschaft.
  Falscher Stolz äußert sich nicht nur in Überheblichkeit, sondern zum falschen Stolz gehört, eine Gabe, die einem angeboten wird, darum nicht annehmen zu wollen, weil man sich ihrer nicht für würdig hält. Kierkegaard hat in seinen erbaulichen Reden auf diese Dialektik der Selbstüberhebung hingewiesen.[26] Diese selbstzentrierte Bescheidenheit kann sich ins Kleid der Demut und Frömmigkeit hüllen und dadurch zu einer Form des Unglaubens werden. Das Gebot der Feindesliebe nicht anzunehmen, weil man sich als ihrer unwürdig ansieht, kommt diesem falschen Stolz sehr nah.
- Drittens wird zu Recht bemerkt, dass, nachdem ein Soldat getötet hat, die Ambivalenz zwischen der Fähigkeit zu lieben und der zu zerstören, als „vollständige Selbstannahme bzw.

---

[26] KIERKEGAARD, SÖREN: *Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin. Drei Reden beim Altargang am Freitag*. Gütersloh 1978. ders.: *Die Krankheit zum Tode – Beilage. Dass die Definition der Sünde die Möglichkeit des Ärgernisses enthalte; eine allgemeine Bemerkung über das Ärgernis*. In: ders.: *Die Krankheit zum Tode.* Gütersloh 1978.

> Integration durch den Einzelnen … unmöglich“ sei (Ackermann Schuld 342, Auslassungen mE). Religion soll dazu verhelfen, die nötige Ambivalenztolerenz einzuüben und sich selbst dennoch als angenommen erfahren zu können.

Da eine dauerhafte Auflösung des vollständigen Widerspruches nicht möglich ist, ist das dauerhafte Angebot von Gottesdienst und Seelsorge der Militärseelsorge unverzichtbar. Das mag eine vorübergehende Lösung darstellen, aber keine, die die Unabhängigkeit und Freiheit des anderen ernst nimmt. Folglich entsteht im Gegenteil eine Abhängigkeit vom kirchlichen Angebot. Damit begibt sich diese Friedensethik in einen Widerspruch zu ihrem eigenen Anspruch einer aufgeklärten Menschenrechtsethik, in der die Freiheit des Einzelnen im Mittelpunkt stehe. Menschen zuzumuten, dass sie diese Ambivalenz erst mit zu verantworten und dann auszuhalten haben, ist eine Unmöglichkeit.

Wenn die Ambivalenz nicht aufgelöst werden kann, kann sie nur aufgehoben werden. Sie kann nach zwei Seiten hin aufgehoben werden; zum einen zur Seite des Todes und der Zerstörung hin. Das geschieht, indem gemäß der Umformung der Goldenen Regel – was ich anderen getan habe, dürfen andere mir tun – ein Soldat sich das Leben nimmt, weil er sich selbst nicht mehr als jemanden ansehen kann, der des Lebens würdig ist. Die hohe Anzahl der Selbstmorde von Soldaten, die nach Kriegserfahrungen zurück in ihre Familien kommen, ist ein Hinweis für diese Dramatik.

Die Ambivalenz kann auch in die andere Richtung aufgehoben werden, indem die unbedingte Leidenschaft für das Leben geweckt wird. Das biblische Beispiel dafür ist Paulus, nachdem er den Tod mindestens eines Menschen (Apg 7,58; Gal 1,13) verschuldet hat. Diese unbedingte Leidenschaft für das Leben ist ohne Feindesliebe nicht möglich. Für Paulus ist dies in Gott selbst verankert:

> Denn wenn wir mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wie viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind. (Röm 5,10 LUT)

Das macht keinen Toten wieder lebendig, aber verhindert womöglich, dass es weitere Tote gibt – mindestens einen selbst. Es ist Umkehr zum Leben, Umkehr zu Gott.

Im Neuen Testament wird an vielen verschiedenen Stellen zur Liebe ermahnt. Gott, den Nächsten und sich selbst gilt es zu lieben. Die Gemeindeglieder werden ermahnt, einander zu lieben (1 Jh 4,7; 1 Petr 1,22). Einzig an der Stelle, wo von der Feindesliebe gesprochen wird, bekommt die Liebe – die Feindesliebe – eine universale Bedeutung. Eine Universalität des christlichen Glaubens ohne Feindesliebe ist darum genauso untauglich wie ein Haus ohne Wände.

Die Gegenwart Christi in seiner Gemeinde äußert sich darin, dass die Gottesdienste der christlichen Gemeinde öffentlich und für jeden zugänglich sind. In ihnen wird – als ein Zeichen der Feindesliebe – für alle Menschen gebetet, auch für den Feind. So wäre zu prüfen, ob Gottesdienste der Militärseelsorge für alle zugänglich sind, also nicht nur für die Angehörigen der Bundeswehr, sondern ebenso für die Menschen, die als Gegner angesehen werden, und ob in ihnen auch genauso für das Wohl des Feindes wie für das der Obrigkeit gebetet wird.

5.3 Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weißbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift in der Diskussion. Hrsg. von Angelika Dörfler-Dierken und Gerd Portugall, Wiesbaden 2010

Diese Aufsatzsammlung ist innerhalb der Schriftenreihe des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr erschienen. Soziologisch betrachtet, ist sie somit eine verbandsinterne Schrift. 18 Autoren sind beteiligt. Die Herausgeberin ist zum Zeitpunkt der Veröffentlichung u. a. als „Ethikerin" am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr tätig (Friedensethik 2010 245), der Herausgeber dort als Wissenschaftlicher Mitarbeiter (Friedensethik 2010 248). Vier der Autorinnen und Autoren arbeiten nicht in Einrichtungen der Bundeswehr (Thomas Hoppe, Martin B. Kalinowski, Eberhard Martin Pausch und Stephanie Schruhl). Alle anderen sind oder waren Angehörige der Bundeswehr oder arbeiten im Verteidigungsministerium bzw. in Einrichtungen, die der Bundeswehr zugeordnet sind.

Nach einem Vorwort und zwei einleitenden Beiträgen der Herausgeber und von Sabine Jaberg widmet sich der erste Teil dem Weißbuch der Bundeswehr, der zweite Teil der Friedensdenkschrift der EKD und ein dritter Teil weiteren damit zusammenhängenden Fragen.

5.3.1 Friedenstheologische Position und Ekklesiologie

Besonders in zwei Beiträgen beziehen sich die friedenstheologischen Argumente auf biblische Geschichten.

Im einleitenden Beitrag der Herausgeber sollen „zunächst die zentralen Begriffe ‚Sicherheit' und ‚Frieden' definitorisch abgeklärt" (Dörfler-Dierken/Portugall Frieden 15) werden. Dies geschieht durch Verweis auf zwei biblische Erzählungen: Zum einen

die Botschaft der Engel an die Hirten Lk 2,13f und zum anderen die Erzählung vom reichen Kornbauern, Lk 12,16b-20. (Dörfler-Dierken/Portugall Frieden 16f)

> Frieden ist, das wird so anschaulich gemacht, ein Geschenk Gottes, das freilich die Menschen nicht davon entbindet für den Frieden tätig zu werden. (Dörfler-Dierken/Portugall Frieden 16)

Im Anschluss an das Gleichnis vom reichen Kornbauern heißt es

> Der Mensch plant, sorgt vor, trifft Vorkehrungen, entspannt sich dann sogar, weil er das scheinbar Nötige und Mögliche ja getan hat – und liegt doch ganz falsch mit seinen Anstrengungen. … Das Gleichnis mahnt … daran, dass Sicherheitsanstrengungen unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen. … Erhöhte Sicherheitsanstrengungen können ihrerseits die Verunsicherung anderer Staaten verstärken und damit einen kontraproduktiven Effekt haben. (Dörfler-Dierken/ Portugall Frieden 17, Auslassungen mE)

Eberhard Martin Pausch referiert zum Thema „Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden – Zur kirchlich-theologischen Einordnung der Denkschrift" (Pausch Frieden 111), gemeint ist die Friedensdenkschrift der EKD 2007.

Pausch war zu dem Zeitpunkt Geschäftsführer der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD und darin entscheidend an der Entstehung und Erstellung der Friedensdenkschrift beteiligt.

In zwölf einleitenden Thesen wird die Bedeutung der Denkschrift herausgestellt. In der ersten These betont Pausch:

> *1. Der Titel der Denkschrift des Rates der EKD von 2007 („Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen") bezieht den transzendenten Grund des Friedens auf seine irdische (immanente) Gestalt.* (Pausch Frieden 112, Hervorhebungen i. O.)

Seine Begründung ist:

> Irdischer Frieden beruht auf dem Frieden Gottes und somit Gott selbst... Nach dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens wurzelt irdischer Frieden im umfassenden Frieden Gottes. Dieser Frieden ist unverfügbar, man kann ihn nur geschenkt bekommen. (Pausch Frieden 112, Auslassungen mE)

Die Gemeinde wird in diesem Zusammenhang nicht vergessen, sondern erscheint – wenngleich unausgesprochen –, wenn Pausch

auf den Gottesdienst zu sprechen kommt. Denn „[d]as Geschenk des göttlichen Friedens“ wird „Christen durch den Gottesdienst und die anderen Bildungsinstitutionen der Kirche zuteil“. (Pausch Frieden 112f)
These 5 hält fest: *„Die Denkschrift vertritt nicht die Position des unbedingten (radikalen) Pazifismus.“* (Pausch Frieden 115, Hervorhebungen i. O.) Als Begründung dafür heißt es:

> Doch muss man bedenken, dass es in der Geschichte der christlichen Kirchen von wenigen Ausnahmen abgesehen – in den ersten drei Jahrhunderten nach der Zeitenwende und in den historischen Friedenskirchen wie zum Beispiel bei den Quäkern oder den Mennoniten – grundsätzlich keine Mehrheiten für pazifistische Positionen gegeben hat. (Pausch Frieden 115)

Er zitiert aus der Denkschrift, Nr. 60

> „Das christliche Ethos ist grundlegend von der Bereitschaft zum Gewaltverzicht (Mt 5,38ff.) und vorrangig von der Option für die Gewaltfreihit bestimmt.“ Aber im gleichen Atemzug wird auch gesagt: „In einer nach wie vor friedlosen, unerlösten Welt kann der Dienst am Nächsten aber auch die Notwendigkeit einschließen, den Schutz von Recht und Leben durch den Gebrauch von Gegengewalt zu gewährleisten“. (Pausch Frieden 115)

Pausch sieht eine große Nähe zur römisch-katholischen Friedensethik und bezieht sich auf das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“, 2000. Ein wesentlicher Unterschied ist jedoch:

> Die evangelische Kirche teilt nicht die Auffassung, dass die (römisch-katholische) Kirche ein „Sakrament des Friedens“ sei. (Pausch Frieden 121)

5.3.2 Diskussion und Fazit

a) *Die Engelbotschaft*: Anschließend an die Botschaft der Engel an die Hirten in Bethlehem „‚Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden (...)’ (Lk 2,13f)“ (Dörfler-Dierken/Portugall Frieden 16) wird der Friede als ein Geschenk Gottes beschrieben. Ungesagt bleibt, wie dieses Geschenk aussieht, obwohl die Engel in der gleichen Geschichte ausdrücklich darauf hinweisen: „ Ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegen.“ (Lk 2,12 L17) Dass Lukas tatsächlich an Jesus Christus denkt und nicht nur an das Neugeborene, sondern den erwachsenen Mann Jesus mit meint, wird daran deutlich, dass er das Motiv der Engel-

botschaft beim Einzug Jesu in Jerusalem wieder aufnimmt: „Gelobt sei, der da kommt, der König, in dem Namen des Herrn! Friede sei im Himmel und Ehre in der Höhe!" (Lk. 19,38 LUT) Die Menschen auf Erden, die Jesus begrüßen, schicken Gott diese Botschaft.

b) *Der transzendente Frieden*: Dass der „immanente … Frieden einen transzendenten … Grund hat" (Pausch Frieden 112, Auslassungen mE), ist allein sprachlich schon schwierig, es sei denn, wir hören einen erklärten Mystiker. Wenn im Neuen Testament vom Grund des Heils gesprochen wird, ist von Jesus Christus die Rede.

> Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. (1 Kor. 3,11 LUT; vgl. 2. Tim 2,19)

Wer betont, der immanente Friede sei an den transzendenten Frieden gebunden, übergeht Jesus und verfehlt dadurch den Frieden.

Der „Grund" ist niemand anderer als Jesus Christus selbst. Das ändert an der Aussage nichts, dass der Friede von Gott komme, aber es ändert alles, für die, die den Frieden suchen. Denn somit ist der Friede kein Abstraktum oder ein zu erstrebendes Ziel, sondern wird vom Menschen Jesus verkörpert. Der Friede hat ein Antlitz.

c) *Der Gottesdienst*: Was folgt daraus, wenn im Gottesdienst der unverfügbare Frieden Christen „zuteil wird" (Pausch Frieden 113)? Weder in der Denkschrift noch in den Ausführungen des Autors ist zu erkennen, in welchem inneren Zusammenhang dies zum Inhalt der Kapitel steht, die der Legitimation rechtserhaltender Gewalt dienen.

d) *Der gerechte Frieden*: „Mit der Kurzformel ‚gerechter Friede' ist gemeint: Frieden, Recht und Gerechtigkeit können zwar voneinander unterschieden werden, gehören sachlich aber untrennbar zusammen." (Pausch Frieden 114) Dabei bleibt offen, ob es zwischen Frieden und Gerechtigkeit Spannungen geben kann, die dem Konzept von innen heraus widersprechen. Das ist z. B. der Fall, wenn Diktatoren und ihren Helfershelfern Straffreiheit zugesagt wird, damit ein gewaltfreier Übergang zu demokratischen Verhältnissen leichter gemacht wird. Die Erfahrungen während der Übergangszeit in Chile nach dem Ende der Diktatur Pinochets, die Zeit der Transition von 1988 bis 2005, können in diesem Sinne gewertet werden. Ein anderes Modell sind die Wahrheitskommissionen z. B. die in Süd-Afrika[27].

---

[27] Vgl. REUTER, HANS-RICHARD: *Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema*. In: BEERSTERMÖLLER, GERHARD; REUTER, HANS-RICHARD, Hrsg.: *Politik der Versöhnung*. Stuttgart 2002, S. 15-36.

e) *Das Mehrheitsprinzip und die Feindesliebe*: In Fragen der Wahrheit ist das Mehrheitsprinzip nicht immer hilfreich. Die Anzahl der Kirchen und Gemeinden, die die radikalpazifistische Tradition bewahren, wird diachron wie synchron als Minderheit dargestellt. Hiermit ist über die Frage, ob diese Position möglicherweise Christus näherkommt und sich dabei die Wahrheit findet, nichts entschieden.

Der Kunstgriff, mit dem in der Denkschrift die Einladung Jesu zur uneingeschränkten Feindesliebe – Mt 5,38ff – zur nur bedingten und befristeten Gewaltfreiheit umgebogen wird (Pausch Frieden 115, s. o., Denkschrift Nr. 60), wird wörtlich wiederholt. Hier wird ein neutestamentlicher Text missbraucht.

Fazit: Die Rede vom Frieden, selbst wenn biblische Motive aufgenommen werden, geschieht an Jesus vorbei. Aus der Botschaft der Engel an die Hirten in Bethlehem wird der Verweis auf das Neugeborene in der Krippe herausfiletiert. Die Anbindung des Friedens an die Transzendenz wird ohne Christus vollzogen. Die Gemeinde und ihre Bedeutung für den Frieden werden nicht reflektiert, obwohl fünf der Autorinnen und Autoren studierte Theologen sind.

5.4 Handbuch Friedensethik. Hgg. von Ines-Jaqueline Werkner, Klaus Ebeling, Wiesbaden 2017

Bereits in der Einführung zu dem Handbuch wird der Friede als Ziel und Prozess definiert, wenn es mit Verweis auf Ernst-Otto Czempiel, *Friedensstrategien*, 1998, und Larissa Krainer und Peter Heintel, *Prozessethik*, 2010, heißt:

> das Zusammenbringen von Kriegs- und Gewaltkritik auf der einen und normativen (positiven) Friedensansprüchen auf der anderen Seite kann gelingen, wenn Frieden als dynamischer Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit … verstanden und Friedenethik im Sinne einer Prozessethik … die Zielperspektiven in Prozesskategorien übersetzt, konstituiert wird. (Werkner Einleitung 3, Auslassungen mE)

Friedensethik richtet sich auf drei Ebenen an verschiedene Akteure: auf der Makroebenen an „Staat und Gesellschaft“ (Einleitung Werkner 4), auf der Mesoebene an Organisationen und Institutionen und auf der Mikroebene an Personen in Beziehungen („personenzentrierte Interaktionsebene“, Werkner Einleitung 4). Ein erster Teil dient der „Verständigung der Grundbegriffe“ (Inhaltsverzeichnis V).

Ein zweiter Teil stellt „Christliche und säkulare Hauptströmungen in der abendländischen Tradition“ (Inhaltsverzeichnis VI) vor. Dazu gehören u. a. Beiträge zu „Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und rabbinischen Tradition“, ein Beitrag von DANIEL KROCHMALNIK; Krieg und Frieden bei Platon und Aristoteles, Cicero und Stoa sowie „im frühen Christentum: Augustin“ von AARON LOONEY, Thomas von Aquin sowie Aufsätze zum Thema „Das Leitbild des gerechten Friedens“ z. B. in der „katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland“ von THOMAS HOPPE und INES-JACQUELINE WERKNER, in den Friedenskirchen von FERNANDO ENNS und Beiträge zum Thema „Pazifismus“, u. a. „Radikaler Pazifismus“ von MARCO HOFHEINZ.

Ein dritter Teil widmet sich friedensethischen Diskursen. Dort wird zunächst der Blick geweitet, indem nach Krieg und Frieden im jüdischen, islamischen, hinduistischen und buddhistischen Kontext gefragt wird, bevor aktuelle Fragen behandelt werden, z. B. „Zur ethischen Beurteilung automatisierter und autonomer Waffensysteme“ (Inhaltsverzeichnis X) oder „Cyberwar in ethischer Reflexion“, GÖTZ NEUNECK (Inhaltsverzeichnis XI). Am Ende widmet sich ein Beitrag der „kritischen Funktion zivilgesellschaftlicher Akteure“, ULRICH FREY und HORST SCHEFFLER (Inhaltsverzeichnis XII); „Autobiografische Anmerkungen“ und „Zur Verantwortung der Friedensforschung“ von GERT KRELL beenden den Band mit 70 Beiträgen. Ein kurz gefasstes Autorenverzeichnis bildet den Abschluss.

Um die Frage zu klären, inwieweit auf die christliche Gemeinde bezogene Aspekte innerhalb der Friedensethik eine Rolle spielen, werden im Folgenden die Beiträge kommentiert, die sich ausdrücklich mit Texten des Alten oder/und Neuen Testaments befassen. Da die Beiträge Handbuchcharakter tragen und auf kürzest mögliche Beschreibung komplexer Zusammenhänge angelegt sind, wird der jeweilige Inhalt im Folgenden nur noch zum jeweils betreffenden Thema kurz nachgezeichnet.

5.4.1 Friedenstheologische Positionen und Ekklesiologie – Diskussion

a) *Frieden als Zielperspektive*: Indem im Handbuch durchgehend Frieden als Zielperspektive (vgl. Werkner Einleitung 3) begriffen wird, verschließt es sich dem Zugang zum Frieden als einem realen, gegenwärtigen, personalen Geschehen, das anfänglich ist und ein Antlitz trägt. Der Prozesscharakter des Friedens wird betont, aber es bleibt rätselhaft, wodurch ein Prozess in Gang kommt, der schließlich im Frieden enden soll, wenn unklar bleibt, womit und mit wem und wie er anfängt. Indem der äußerste Rahmen durch Staat und Gesellschaft gesteckt ist, bleiben die friedensethischen

Überlegungen auf allen sonstigen Ebenen davon abhängig, was Staat und Gesellschaft möglich ist.
b) *Joel 4,10*: DANIEL KROCHMALNIK, u. a. an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg tätig, gibt einen Überblick über die alttestamentlichen und rabbinischen Überlegungen zum Krieg.

Nachdem der Autor die biblische und rabbinische Tradition geprüft hat, kommt er zu dem Fazit: „Die Rabbinen sind zwar keine Pazifisten, aber sie grenzen die Gewalt ein." (Krochmalnik Krieg 195)

Der Sabbat wird bereits als ein Teil von Gottes neuer Welt gefeiert, „eine Enklave des Reiches in unserer Welt." (Krochmalnik Krieg199) Damit wird der synagogalen Gottesdienstgemeinschaft eine Bedeutung zugesprochen, die im Aufsatz allerdings nicht weiter reflektiert wird. Sie vollzieht als Gottes Gemeinde den anfänglichen Frieden nach und nimmt den noch ausstehenden Frieden vorweg.

Dennoch verweist der Autor zum Abschluss seines Beitrages sinnwidrig auf Joel 4,10:

> Dass der Weltfrieden nicht völlig ohne Waffen zu schaffen ist, weiß auch schon die Bibel. So kehrt der Prophet Joel in seiner Vision über das Weltgericht den Jesaja-Spruch um: „Schmiedet eure Sicheln zu Schwertern, und eure Winzermesser zu Lanzen; der Schwächling spreche: Ein Held bin ich" (Joel 4,10).
> (Krochmalnik Krieg 200)

Die Prüfung des Kontextes im Kapitel Joel 4 ergibt, dass hier in bitterer, schwarzer Ironie gesprochen wird. Den Heidenvölkern, die sich am jüdischen Volk durch Menschenraub und den Verkauf der Geraubten in Sklaverei vergangen haben, macht Gott den Prozess. Joel ruft den Heiden zu: Macht doch aus euern „Pflugscharen Schwerter und aus euren Sicheln Spieße" (Joel 4,10 LUT), der Widerstand gegen das Gericht Gottes wird dennoch zwecklos sein (Joel 4,7.11).

c) *Augustin*: Das Handbuch hält das Neue Testament mit seiner Bezeugung des Lebens und Wirkens von Jesus von Nazareth nicht für friedensethisch theoriewürdig. Das Neue Testament erhält kein eigenes Kapitel. Es sind die Beiträge von Marco Hofheinz, „Radikaler Pazifismus", 413-431 und „Gerechter Friede im Kontext von Ekklesiologie und Staat-Kirche-Verhältnis" von HEINZ-GÜNTHER STOBBE, 393-409, die dieses Manko zum Teil ausgleichen. Nachdem friedensethische Positionen im Alten Testament und bei den Rabbinen vorgestellt worden sind, springt die Darstellung nach der Vorstellung von Platon und Aristoteles, Stoa und Cicero sofort zu Augustin. Das ist insofern sachgemäß, als das Neue Testament keine Lehre von Krieg und Frieden enthält. Es ist dennoch erstaunlich, weil es sehr aufschlussreiche wäre,

dieses Kapital zu nutzen. Denn gerade zum messianischen Krieg wird im Neuen Testament eine konträre Position bezogen.[28]

Zutreffend wird der Ordnungsbegriff Augustins als Mittelpunkt seiner Auffassungen erkannt. (Looney Augustin 226). Friede ist „‚Ruhe der Ordnung'" (Looney Augustin 234 mit Zitat aus civ. XIX, 13). „Im irdischen Leben ist ein solcher Frieden nach Augustin gar nicht möglich, da, seit dem Sündenfall, Widerstreit das Leben auf Erden geradezu charakterisiert." (Looney Augustin 226)

Dadurch entfällt jedoch die Wirklichkeit des Reiches Gottes als eine bereits durch Jesus gegebene gegenwärtige Möglichkeit zum Frieden. Offenbar widerspricht diese Wirklichkeit Augustins Ordnungsdrang – um nicht zu sagen Ordnungszwang.

Ziel eines Krieges ist immer „ein Maximum an Frieden und damit an Gerechtigkeit". (Looney Augustin 233) Bei der Beschreibung der Grenzen des Krieges, seiner „Rechtfertigung … und dessen Zielorientierung" (Looney Augustin 233, Auslassungen mE) spielt die christliche Gemeinde keine Rolle. Obwohl die Zielperspektive durch 1 Kor 15,28 gegeben ist: „dass Gott ‚über alles in allem' ist" (Looney Augustin 234), kommt Christus nicht vor. Zuvor schreibt Paulus im ersten Korintherbrief: „Wenn aber alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem." (1 Kor 15,28 LUT) Eine vollständige Gegenwart Gottes in allem ist für Paulus ohne Christus nicht möglich.

d) *Der gerechte Frieden in der römisch-katholischen und evangelischen Kirche Deutschlands – Kriteriologie*: Thomas Hoppe, Professor an der Universität der Bundeswehr in Hamburg, und die Herausgeberin Ines-Jacqueline Werkner beschreiben den Schwenk von der Lehre vom gerechten Krieg zur Lehre vom gerechten Frieden in den beiden deutschen Großkirchen.

In bemerkenswerter Offenheit wird eingestanden, dass das *ius in bello* in der Praxis undurchführbar ist.

> Die Nichterfüllbarkeit der Kriterien des *ius in bello* führt für den nach wie vor möglichen Fall, dass es zu kriegerischer Gewaltanwendung kommt, in eine Aporie: Einerseits ist eine ethisch rechtfertigungsfähige Anwendung von Gewalt weitgehend unmöglich geworden andererseits kann die ethische Konsequenz aus dieser Situation nicht lauten, dass man Menschen schutzlos lässt (Hoppe/Werkner Kirche 347f, Hervorhebungen i. O)

Dass es zwischen Nichts-tun und Kriegführen eine Fülle von Möglichkeiten gibt, von denen die gewaltfreien Methoden zu den

---

[28] Vgl. HENGEL, MARTIN: *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit*. Stuttgart 1971, Berlin 2004.

gewiss nicht unwirksamsten gehören, wird hier nicht erwähnt. Um die Aporie aufrechterhalten zu können, gerät der Pazifismus zum ausgeschlossenen Dritten. Wenn das *ius in bello* undurchführbar ist, ist jeder Krieg ein Unrecht und hat demnach, vom friedensethischen Standpunkt aus gesehen, zu unterbleiben. Es gibt Mittel und Wege außerhalb militärischer Gewalt, Menschen nicht schutzlos zu lassen.

Die Autoren halten fest, dass der Afghanistankrieg für die von beiden Kirchen genannten Orientierungspunkte für den begrenzten und befristeten Einsatz militärischer Gewalt der Praxistest ist. Sie fragen: „Welche Orientierungskraft kommt diesem Leitbild nun aber in konkreten Entscheidungssituationen zu?" Sie fassen zusammen:

> Das sog. Afghanistan-Papier der EKD (2014), das vor dem Hintergrund des Konzepts des gerechten Friedens den Bundeswehreinsatz in Afghanistan friedensethisch bewerten sollte, ist diesbezüglich eher ernüchternd. Zu einem eindeutigen Urteil hat sich die EKD nicht durchringen können. In wichtigen Fragen besteht Dissens …; selbst über die Legitimität des ISAF-Einsatzes fällt die Einschätzung konträr aus. (Hoppe/Werkner Kirche 356, Auslassungen mE)

Zurecht wird gefragt: „Was sagt dies über das Leitbild des gerechten Friedens aus?" (Hoppe/Werkner Kirche 356) Aber dieser Frage gehen die Autoren nicht weiter nach.

Wenn aufgestellte Kriterien nicht zu einem Ergebnis führen, sind ernste Zweifel daran berechtigt, ob a) die Kriterien taugen oder/und b) ob sie richtig angewandt worden sind u. a. weil möglicherweise c) bislang ungenannte Kriterien eine größere Rolle spielen, hier etwa die Bündnistreue der Bundeswehr und Bundesrepublik Deutschland zu NATO und den Vereinigten Staaten von Amerika oder die sogenannte Staatsräson. „Sogenannt", weil starke Zweifel darüber angebracht sind, inwieweit sich diese Vernunft als Staats-Räson widerspruchsfrei unter die eine und ungeteilte Vernunft stellt.[29]

e) *Friedenskirchen*: Fernando Enns, Amsterdam/Hamburg, stellt die Lehre des Gerechten Friedens in den Friedenskirchen dar. „Die Verantwortung für Menschen, die unmittelbar von Tod und Gewalt bedroht sind, kann als gesellschaftlicher Konsens vorausgesetzt werden." (Enns Friedenskirchen 362) Der Konsens ist nicht Nichtstun im Fall notwendiger Nothilfe. In der Frage, was stattdessen getan werden könne, „tendierten" die historischen Friedenskirchen seit ihren Anfängen … zu folgender Haltung: Für

---

[29] Vgl. PICHT, GEORG: *Geschichte und Gegenwart. Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1993, S. 316.

Christen ist die Gewaltanwendung als Handlungsoption kategorisch ausgeschlossen. Tödliche Gewalt kann niemals als Mittel zum Zweck gerechtfertigt werden, auch nicht zum Schutz anderer Leben, da auf diese Weise Leben gegen Leben gestellt wird und man sich anmaßt zu richten, welches Leben zu schützen und welches mit Gewalt zu bezwingen, notfalls zu zerstören ist. (Enns Friedenskirchen 362, Auslassungen mE)

Dem genannten Konsens werden die historischen Friedenskirchen folgendermaßen gerecht:

> Alle Energie und Kreativität zur Entwicklung von zivilen Handlungsoptionen, die Nächsten wie die Feinde gewaltfrei zu schützen, werden erst dann wirklich freigesetzt, wenn militärische Gewaltanwendung gar nicht mehr in Betracht kommt, auch nicht als *ultima ratio.* (Enns Friedenskirchen 362, Hervorhebungen i. O.)

Das ist vergleichbar mit der Situation Alkoholabhängiger, die erst nach vollständiger Abstinenz von Alkohol und Drogen in der Lage sind, die lebenserhaltenden und lebensfördernden drogenfreien Mittel und Wege wiederzuentdecken. Enns betont:

> Oft genug wurde dieser gewaltfreie Weg unter Inkaufnahme des Risikos gewählt, das eigene Leben dabei zu verlieren. (Enns Friedenskirchen 362)

Durch den Verweis auf die Friedenskirchen wird unausgesprochen deutlich, dass diese Haltung – mitunter trotz Verfolgung – in Gemeinden gelebt und getragen wird und wurde.

Enns erwähnt die Quäker, die als eigenen Punkt ihrer „grundsätzlichen ‚Zeugnisse'" (Enns Friedenskirchen 364) neben „*Gleichwertigkeit …, Frieden …, einfacher Lebensstil*" auch „*Gemeinschaft*" (Enns Friedenskirchen 364, Hervorhebungen i. O., Auslassungen mE) nennen.

Der Verweis auf William Penn (1644-1718) führt vor Augen, dass Quäker keineswegs weltfremde Christinnen und Christen sind, sondern in der Lage waren, den einzigen Staat in Nordamerika zu gründen, der auf „der Grundidee der Brüderlichkeit und der persönlichen Freiheit aller Siedler *mit* den indigen Völkern, der garantierten Religionsfreiheit .. und einem liberalen Wahlrecht" (Enns Friedenskirchen 365, Hervorhebung i. O., Auslassungen mE) basierte.

Die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, VDM, veröffentlichte 2009 ihre friedensethische Position. Darin bekennen die Gemeinden:

> Wir widersprechen der Anwendung kriegerischer Gewalt. Solche Gewaltanwendung kann niemals ein rechtmäßiges Mittel der Menschheit sein, also auch nicht das eines Staates, weil alle Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind und ihre Würde deshalb unantastbar bleibt. (Enns Friedenskirchen 370)[30]

Hier bleibt unklar, warum von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen her argumentiert wird. Von diesem Ansatz aus führt der Weg nicht unmittelbar zur Ablehnung tötender Gewalt. Im Gegenteil: Durch Berufung auf die Gottesebenbildlichkeit wurden Menschenrechte ihrerseits zur Legitimation der ersten modernen Staaten der Neuzeit, der Vereinigten Staaten von Amerika und Frankreichs. Um diese zu verteidigen, hielt man es für angemessen, zu den Waffen zu greifen, ja zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die allgemeine Wehrpflicht einzuführen.[31]

Anders wäre es, wenn mit der Christusebenbildlichkeit argumentiert werden würde. Die Befürchtung, dadurch zu exkludieren und nicht die ganze Menschheit mit einzubeziehen, sind angesichts der Geschichte der Christenheit nicht von der Hand zu weisen. Andererseits birgt dieser Ansatz vom Ursprung an eine Kraft, die m. E. noch nicht zur Geltung gekommen ist[32].

Mennoniten haben in der Überwindung innergesellschaftlicher Gewalt alternative Wege entwickelt. Die „Retribution führt in ihrer Anwendung im Straf-, Zivil- und Sozialrecht leicht zu neuen Gewaltanwendungen, auf allen Seiten." (Enns Friedenskirchen 371) Stattdessen wurde am „Verständnis der restaurativen (wiederherstellenden, heilenden) Gerechtigkeit" (Enns Friedenskirchen 371) gearbeitet. Sie findet in Deutschland gerichtlich bereits im Täter-Opfer-Ausgleich Anwendung. Enns erwähnt besonders die Arbeit von Howard Zehr.[33]

Wie Gemeinschaft und Gerechtigkeit sich gegenseitig bedingen, wäre demnach zu erforschen. Inwieweit die Lehre vom gerechten Frieden dadurch unterbestimmt ist, dass sie den Aspekt der erfüllten Gemeinschaft unberücksichtigt lässt, wäre gewiss eine zu klärende Frage.

Enns verkennt nicht, dass in Konfliktlagen die „eigene Hilflosigkeit und Begrenztheit" extrem genau wahrgenommen wird. (Enns Friedenskirchen 374) Friedenskirchen haben jedoch weitgehend auf dem „Weg der (militärischen) Gewalt … keinen Ausweg

---

[30] Enns verweist auf VDM 2009,11.

[31] Vgl. die ausführliche Schilderung der Einführung der Wehrpflicht in Frankreich 1798 und der erbitterte Widerstand dagegen, z. B. durch einen katholischen Priester in Ars, in: MAYR, Kaspar: Der andere Weg, Nürnberg ohne Jahr; Berlin 2004, S. 101ff/3699ff.

[32] Vgl. Kapitel 7.1.5 Menschheit.

[33] ZEHR, HOWARD: *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, 3. Auflage, Scottdale, PA 2005.

aus dieser Hilflosigkeit erkennen“ (Enns Friedenskirchen 374, Auslassungen mE) können.

Die Tatsache, dass militärische Gewalt tatsächlich als Ausweg empfunden wurde, ist offenbar nur darum möglich, weil die Realisierung militärischer Gewalt und die damit einhergehende Ohnmacht und Aussichtslosigkeit auf der Gegenseite konsequent ausgeblendet werden müssen. An die Stelle der eigenen Ohnmacht tritt die Ohnmacht der Gegenseite. Aufgrund ihrer Fähigkeit zum Blickwechsel können Friedenskirchen der Einladung zur angeblich befreienden Gewalt widerstehen.

f) *Ökumene*: Im Überblicksartikel „Der gerechte Frieden im ökumenischen Diskurs“ der Mit-Herausgeberin Ines-Jacqueline Werkner wird der Friede erneut als „Vision und Leitbild“ (Werkner Frieden 387) definiert. Friede im Sinn von Schalom

> versteht sich … als ein „Zustand des Wohlergehens und der Harmonie, in dem alle Beziehungen zwischen Gott, der Menschheit und der Schöpfung in guter Weise geordnet sind“ (Raiser und Schmitthenner 2012, S. 30) In diesem eschatologischen Sinne bleibt der Friede „eine die Grenzen des Machbaren transzendierende Gabe“ (Körtner 2006, S. 13) und seine dauerhafte Realisierung dem menschlichen Handeln entzogen. (Werkner Frieden 387, Auslassungen mE)[34]

Hier ist Augustin herauszuhören, nach dem Friede „Ruhe der Ordnung“[35] ist. Der Anbruch von Gottes neuer Welt hingegen sorgt für einige Unordnung: indem die Ersten die Letzten sein werden und die Letzten die Ersten (Mt 19,30). Der Gegenwärtigkeit des mit Christus angebrochenen und in ihm gegenwärtigen Friedens wird diese Definition nicht gerecht.

Der Ökumenische Rat der Kirchen ging auf die Bitte des Generalsekretärs der Vereinten Nationen Kofi Annan ein, „sich aus theologisch-ethischer Perspektive mit der Frage von Interventionen zu humanitären Zwecken zu befassen“. (Werkner Frieden 388 mit Verweis auf Fernando Enns, *Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie*, Neukirchen Vluyn 2012, S. 220) Das setzte die Diskussion um die Schutzverantwortung frei. Durch die vorangestellte Definition des Friedens als Vision und Leitbild wird das geistlich-leibliche Geschehen des Friedens als gegenwärtige Möglichkeit darin nicht zum Vorschein kommen können.

---

[34] Belege: KONRAD RAISER und ULRICH SCHMITTHENNER, Hrsg.: *Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden. Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Münster 2012.
ULRICH H. J. KÖRTNER: *Flucht in die Rhetorik. Der Protestantismus muss eine Friedensethik entwickeln, die heutigen Kriegen gerecht wird*. 2006, Zeitzeichen 7 (9), 12-14.
[35] AUGUSTIN Gottesstaat, Buch 19, Kapitel 13.

Der – im Anschluss an Lk 1,79 „Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens“ (LUT) – vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgerufene „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ (Werkner Frieden 390) deutet hingegen auf diese Dimension hin.

Ungeklärt bleibt die Frage der Schutzverantwortung. (Werkner Frieden 390) Darüber hinaus ist nicht erkennbar, inwieweit dies als eine Frage des Kirchenverständnisses und des Bekenntnisses aufgefasst wird.

g) *Gemeinde – Kirche – Staat*: Die Überschrift zu dem Beitrag von Heinz-Günther Stobbe, Siegen, lautet „Gerechter Friede im Kontext von Ekklesiologie und Staat-Kirche-Verständnis“ (Stobbe Ekklesiologie 393). Diese etwas holprige Formulierung zeigt ein Problem an. Unter Ekklesiologie lässt sich sowohl die Lehre von der Gemeinde wie die Lehre von der Kirche verstehen. Entsprechend beugt der Autor möglichen Missverständnissen durch „Begriffliche Vorklärungen“ (Stobbe Ekklesiologie 394) vor. Dabei erweist sich das als Unterthema genannte Staats-Kirchen-Verhältnis jedoch als so dominant, dass im Verhältnis von Kirche und Staat von Gemeinde ausschließlich im historischen Teil die Rede ist.

Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu verschiebt sich zur Verkündigung der Person Jesu durch die frühe Christenheit. „Daraus“, so der Autor,

> resultiert für die theologische Selbstreflexion der Kirche *als Kirche* [Hervorhebung Stobbe] die zweifache Aufgabe, zum einen das Verhältnis der christlichen Kirche zu dem von Jesus proklamierten Reich Gottes, zum anderen das zum Römischen Reich zu klären. (Stobbe Ekklesiologie 396)

Warum das Verhältnis zum Römischen Reich klärungsbedürftig sei, wird nicht erläutert. Es wird übersehen, dass die junge Christenheit sich sogleich nicht nur im Herrschaftsbereich des römischen Reiches ausdehnte, sondern ebenfalls außerhalb davon, s. die sudanesische[36] und syrisch-persische[37], sowie keltisch-fränkische bzw. iroschottischen Mission[38]. Die Übernahme der Perspektive auf das Römische Reich könnte hiermit auf eine innere Bindung des Autors an konstantinistische Vorgaben hinweisen.
Stobbe zeichnet die Haltung Jesu im Unterschied zu militanten Messiaserwartungen und mit Bezug auf die Zinsgroschenfrage, Mk 12,13-17 nach. Er resümiert: „Eine grundsätzlich feindliche Haltung gegenüber dem Römischen Reich lässt sich daraus nicht

---

[36] In Nubien existierten bis zur Ausbreitung des Islams drei christliche Königreiche, vgl.: Römisch-katholische Kirche im Sudan.
[37] Vgl. die sogenannte Nestorianische Kirche, besser die Kirche des Ostens, deren Mission bis nach China reichte. Vgl. Goetze Religion.
[38] Vgl. HKG Band 2,2,172/2948.

ablesen.“ (Stobbe Ekklesiologie 397) In der vom Johannesevangelium geschilderten Begegnung zwischen Jesus und dem römischen Statthalter sieht der Autor

> [n]icht einen ursprünglichen Gegensatz der beiden Reiche... sondern einen andersartigen Ursprung. Diese Ursprungsdifferenz von Gottesreich und Staat wird das christliche Nachdenken auch über Kirche und Staat bleibend bestimmen. (Stobbe Ekklesiologie 397, Auslassungen mE)

Nach der Überlieferung des Johannesevangeliums wird jedoch durch die Antwort Jesu die Macht des Statthalters deutlich begrenzt: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben her gegeben wäre.“ (Jh 19,11 LUT) Sie erhält einen Rahmen, der der jüdischen Überlieferung entspricht, nach der alle Obrigkeit Gott untersteht, vgl. Röm 13,1, und dadurch in ihrem Schalten und Walten nicht willkürlich frei ist.

Das Reich Gottes jedenfalls „kommt nicht mit Waffengewalt, sondern in Jesu Wirken“ (Stobbe Ekklesiologie 397).

Der Ursprung des Begriffes *ekklesia* wird aus der Umwelt des Neuen Testaments abgleitet:

> *ekklesia*, der Begriff für die Versammlung der städtischen Bürgerschaft ... ist nicht das Reich Gottes, es ist die „Kirche“, ein neuartiges Gemeinwesen innerhalb von Römischem Reich und römischer Gesellschaft, das sich konstituiert durch die gottesdienstliche Anbetung und Anrufung Jesu als *KYRIOS* „der Herr“ … Gemeint ist nicht der irdische, sondern der von Gott erhöhte, im Kult gegenwärtige Jesus, der die Kirche (*ekklesia*) zum Herrenmahl versammelt. (Stobbe Ekklesiologie 398, Hervorhebungen i. O., Auslassungen mE)

Die Differenz zwischen der Ekklesia und dem Reich Gottes wird wohl richtig gesehen. Die Gegenwart Jesu in der Gemeinde und somit die Gegenwart des von Jesus verkündigten Reiches Gottes hingegen wird zu wenig betont. Die Gegenwart Jesu ist körperlich-geistig, dadurch dass die Gemeinde der Leib Christi ist. Das verkörpert kein Einzelner und kein Priester, sondern die in Jesu Namen versammelte Gemeinschaft, seine Gemeinde.

Die Anrufung Jesu als Herrn macht die Anrufenden nicht zu Knechten – wie der Autor mit der Begründung behauptet, dem „Herrn“ entspreche als „Gegenbegriff das Wort *doulos*“ (Stobbe Ekklesiologie 398; Hervorhebung i. O.). Dem widerspricht, dass dieser Herr zugleich selbst ein Diener war (vgl. die Fußwaschung Jh 13 und der Tischdienst Jesu beim Abendmahl).

So nimmt der Autor eine Akzentverschiebung vor, die nicht neutestamentlich verankert ist, sondern die rückblickend von den

konstantinischen Verhältnissen in die frühchristliche Zeit hineinprojiziert wird:

> Das Reich Gottes ist Gottes Herrschaftsbereich, die Kirche der Herrschaftsbereich Christi (Stobbe Ekklesiologie 398)

Der Herrschaftsbereich Gottes umgreift die ganze Welt. Mit dieser Unterteilung würde die *Reich-Gottes-Botschaft Jesu* ihren anfänglichen Charakter als Anbruch von Gottes neuer Welt verlieren. Darin werden Herrschaftsstrukturen umgewandelt, Männer und Frauen tauschen Rollen, vgl. Maria und Martha, Lk 10,38-42, und Kinder werden als Vorbilder dargestellt, Mt 18,3 parr.

Festgehalten wird jedoch, „[c]hristliche Friedensethik ist in dieser Phase Gemeinde-Ethik, nicht politische Ethik." (Stobbe Ekklesiologie 399) Der Anachronismus, für diese Zeit von einer Friedens-Ethik zu sprechen, unterschlägt jedoch, dass die Gemeinde – gerade als Gemeinde – zum Frieden noch viel mehr dazu sagen hat, was es bedeutete, dass sie Jesus selbst als den Frieden bekennt (Eph 2,14). Die Gemeinde – über eine Friedensethik und Friedenstheologie hinaus – verkörpert den Frieden selbst, insofern in ihrer Mitte Jesus selbst als gegenwärtig gefeiert wird. Damit verliert der Friede seine Bedeutung als Vision und Zielbestimmung und wird stattdessen zu einem Lebensraum, der sich in der christlichen Gemeinde eröffnen kann.

Die Beobachtung, „dass in den ersten drei Jahrhunderten offenbar zahlreiche Christen in der römischen Armee dienten, ohne innerkirchlichen Sanktionen ausgesetzt gewesen zu sein" (Stobbe Ekklesiologie 399) übersieht jedoch die zahlreichen christlichen Märtyrer, die aus dem Bereich der römischen Armee kommen. Es wird für sie nicht nur um die Verweigerung des Kaiserkultes gegangen sein, sondern um das Zeugnis der Feindesliebe und die Weigerung zu töten.[39]

---

[39] Vgl. Vierzig Martyrer von Sebaste, um 320; SEVERINUS 2. oder 3. Jh.; MARCELLUS, 298, in: GERHARDS Pazifismus 17ff/83ff; BASILIDES um 202; Longinuslegende um 45, in: Longinus; die *Acesteslegende*, 65 n. Chr.: „50 Soldaten, Märtyrer, darunter: Johannes, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Paulus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Paulus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Photinus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Zitas, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Eugenius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Muselius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Stephanus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Theodorus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Theodorus, sein Sohn, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Theopemptus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Sergius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Theodorus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Cyriacus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Zitas, Soldat aus der skythischen Kohorte,

Augustin vollzieht eine Wende, die das Reich Gottes vollständig aus dem Bereich des alltäglich, in der Gemeinde in der Feier Erlebbaren, herausoperiert und zu einem transzendenten Begriff werden lässt. So ist dann der vollkommene Friede

> ein eschatologischer Begriff, universal und kosmisch zu denken, gleichsam ein Leitstern am Himmel für Kirche und Staat auf ihrem Weg durch die Geschichte, kein in der Geschichte erreichbarer Zustand. (Stobbe Ekklesiologie 399)

Die Gemeinde als eine eigene Größe, geheiligt durch die Gegenwart Gottes in Jesus Christus in ihrer Mitte, hat fortan nur noch wenig zu sagen.

Der Staat hat das Recht zur „Wiederherstellung der schwer gestörten gerechten Ordnung" (Stobbe Ekklesiologie 400), indem er Krieg führt und diesen „streng auf den Frieden" (Stobbe Ekklesiologie 400) auszurichtet. Hier wird greifbar, welche Folgen es hat, wenn der Gemeinde der gegenwärtige Jesus als der Friede genommen und der Friede zum Ziel- und Leitbild umgestaltet wird. Zusammenfassend kann es heißen:

> Grundsätzlich kann es also gerechte Kriege geben, die zu führen nicht nur erlaubt, sondern sogar eine moralische Pflicht von Regierung und Staat darstellen. (Stobbe Ekklesiologie 400)

Erst nach den Erfahrungen der beiden Weltkriege und seit der Existenz der Atomwaffen habe ein Umdenken stattgefunden:

Märtyrer, und Philoxenus, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der skythischen Kohorte, Märtyrer, und Theodosius, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Epiphanius, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Theodorus, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Sergius, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Thomas, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Stephanus, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Conon, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Theodorus, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Paulus, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Georgius, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Johannes, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Paulinus, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Caiumas, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Abramius, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Marmises, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer, und Marinus, Soldat aus der Freiwilligen-Kohorte, Märtyrer in Eleutheropolis in Palästina († 638)". In: Acesteslegende.

> Die Lehre vom gerechten Krieg tritt mehr und mehr in den Hintergrund zugunsten der Lehre vom gerechten Frieden. (Stobbe Ekklesiologie 400)

h) *Radikaler Pazifismus*: Marco Hofheinz, Hannover, stellt in seinem Beitrag den radikalen Pazifismus mit seinen neutestamentlichen Wurzeln, Mt 5,9, und seinen Hauptvertretern und Hauptströmungen bis in die Gegenwart vor. Er versäumt nicht, auf den Ursprung der Feindesliebe bereits im Alten Testament hinzuweisen, Dtr 22,1-4; Lev 19,18 und Lev 19,34 (Hofheinz Pazifismus 417). Feindesliebe und Gewaltfreiheit sind in der Verkündigung Jesu eng miteinander verbunden.

> Die Feindesliebe wird von Jesus im Sinne einer Nachahmung Gottes (*imitatio Dei*) durch den Hinweis auf die liebende Zuwendung Gottes zu allen Menschen begründet, die im Sonnenschein und im Regen (Mt 5,48) keinen Unterschied zwischen Bösen und Guten macht (vgl. Dietrich und Mayordmo 2005, S. 21). (Hofheinz Pazifismus 417, Hervorhebungen i. O.)[40]

Das unterscheidet sich wohltuend von der Diskussion, die Huber/Reuter in ihrer Friedensethik, 1990 führen. Hofheinz schmälert die Bedeutung der Botschaft Jesu nicht[41].

Die neutestamentlichen Zeugnisse lassen nicht erkennen, dass Jesus ein ethisches System entwickelt hätte.

> Insofern sollte man nicht von der Ethik Jesu, wohl aber von einem *jesuanischen Ethos* sprechen, zumal er sowohl moralische Aussagen traf als auch eine moralisch relevante Praxis entfaltete, die sich auf die Ausprägung einer moralischen Grundhaltung bzw. Lebenshaltung derjenigen auswirkt(e), die ihm als seine Nachfolger und Nachfolgerinnen verbunden waren bzw. sind. Für das jesuanische Ethos sind fundamentale Solidaritätsbegriffe wie Nächstenliebe, Feindesliebe und Barmherzigkeit charakteristisch, die den Bezug auf ein auf Gegenseitigkeit (Reziprozität) basierendes System sozialer Beziehungen aufweisen (vgl. Stegemann 1999, S. 129-143) (Hofheinz Pazifismus 418, Hervorhebungen i. O.)[42]

---

[40] Nachweis: WALTER DIETRICH und MOISÉS MAYORDMO, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel.* Zürich 2005.
[41] vgl. hingegen Huber/Reuter Friedensethik S. 218ff.
[42] Nachweis: WOLFGANG STEGEMANN, *Zum Ethos Jesu. Eine grundsätzliche Bemerkung und zwei Beispiele*. Jahrbuch für Religionspädagogik, 1999, 15: S. 129-143.

Im geschichtlichen Durchgang vom Frühchristentum, Mittelalter, Täuferbewegung, den historischen Friedenskirchen, Tolstoi, Siegmund-Schulze u. a. gewinnt die Gemeinde in der Bruderhof-Bewegung, oder Neuwerk-Bewegung von Eberhard Arnold (1883-1935) eine ganz besondere Aufgabe zurück. „Arnold versteht seinen der Bergpredigt verpflichteten Pazifismus als exemplarisches Tatzeugnis gemeinsamen Lebens (Hofheinz 2016).“[43] (Hofheinz 426)

Innerhalb der Mennonitischen Gemeinden in den Vereinigten Staaten leitet Harold S. Bender (1897-1962) in drei Grundsätzen dazu an, die christliche Gemeinde als unverzichtbaren Bestandteil des Friedenszeugnisses zu verstehen:

> „erstens ein neues Verständnis vom Wesen des Christentums als Nachfolge, zweitens eine neue Konzeption von Kirche als Bruderschaft der Gläubigen und drittens eine neue Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit“ (Bender 1963, S. 44) (Hofheinz Pazifismus 427)[44]

Daran konnte John Howard Yoder (1927-1997) anknüpfen, der die Gewaltlosigkeit eingebettet sieht

> in eine „messianic community“, die als freiwillige, geschwisterlicher Gemeinschaft der Gläubigen eine *Polis sui generis* repräsentiert: „Ein Lebensstil, dessen Charakteristikum die Gründung einer neuen Gemeinschaft und die Ablehnung jeglicher Gewalt ist: das ist das Thema der neutestamentlichen Verkündigung, vom Anfang bis zum Ende“ (Yoder 1981, S. 219). (Hofheinz Pazifismus 427, Hervorhebungen i. O.)[45]

Hofheinz zufolge steht der radikale Pazifismus, wo er „eingebunden ist in eine friedfertige kommunitäre Lebensweise, … für diese Alternative und ermahnt durch diese, nicht vorschnell zu den Mitteln der Gewalt zu greifen“ (Hofheinz Pazifismus 428, Auslassungen mE). Hofheinz führt hier eine Abschwächung ein – „nicht vorschnell“. Dadurch macht er diesen Pazifismus für eine Friedensethik anschlussfähig, gibt aber ihre Besonderheit preis, die darin besteht, dass man nicht nur nicht „vorschnell“ zu den Waffen greifen, sondern vollständigen Verzicht auf tötende Gewalt leisten will. Die gemeinschaftliche Lebensweise wird genannt.

---

[43] Nachweis: MARCO HOFHEINZ, *„Franziskus in Kniebundhosen“. Der christliche Pazifismus Eberhard Arnolds als Tatzeugnis gemeinsamen Lebens*. In: *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert*. Hrsg. von MARCO HOFHEINZ und FREDERIKE VON ORSCHOT, Münster, Baden-Baden, (i.E.).

[44] Nachweis: HAROLD S. BENDER, *Das täuferische Leitbild*. In: *Das Täufertum. Erbe und Verpflichtung*, hrsg. von GUY F. HERSHBERGER, Stuttgart [1944], 1963, S. 31-54.

[45] Nachweis: JOHN HOWARD YODER: *Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes*. Maxdorf 1981.

Ihre friedenstheologische Bedeutung wird nicht ergründet. Im christlichen Zeugnis geht es nicht nur darum, sich andere eine Mahnung sein zu lassen oder sie anderen zu geben, sondern die Frage zu stellen, wer das Recht und die Aufgabe aufhebt, dieses Zeugnis in Gemeinschaft selbst zu leben.

Jesa in Emmaus
Gemälde in der der Friedenskirche zu Köln-Ehrenfeld
von Willi Breihaus Foto: Matthias-W. Engelke

6. Ergebnisse der Untersuchung

In welchem Zusammenhang stehen Friedenstheologie und Gemeindelehre? Welchen Stellenwert hat eine Gemeinde im Gefüge der evangelischen Friedensethik? Unter dieser Fragestellung wurden friedenstheologische und friedensethische Texte untersucht. Im Folgenden sollen die Einzelergebnisse zusammengefügt und die Eingangshypothese im Hinblick darauf überprüft werden. Sie lautete:

Hypothese Form 1: Die christliche Gemeinde hat in der friedenstheologischen Literatur einen bedeutend höheren Stellenwert als in der friedensethischen Literatur. Bedingen Gemeindeverständnis und friedenstheologische bzw. -ethische Positionierungen einander, und wenn ja, wie?

Wir können eine Skala entwerfen, an deren einem Ende die christliche Gemeinde für die Friedenstheologie bzw. -ethik ohne Relevanz ist. Am anderen Ende der Skala ist die christliche Gemeinde geradezu Voraussetzung der Friedenstheologie bzw. Friedensethik. Dazwischen ließe sich ein Bereich abgrenzen, indem weder das eine noch das andere der Fall ist, also die Gemeinde weder als gleichgültig noch als Voraussetzung betrachtet wird. In diese gedachte Skala werden die jeweiligen Positionen eingeordnet.

6.1 Friedenstheologische Literatur

6.1.1 Die christliche Gemeinde ist ohne bzw. nur von geringer Bedeutung für die Friedenstheologie

Friedrich Siegmund-Schultze: Hierunter lassen sich die Schriften des deutschen Mitgründers des Internationalen Versöhnungsbundes und eines der Väter der ökumenischen Bewegung Friedrich Siegmund-Schultze einordnen. Gemäß seiner friedenstheologischen Position hat die Gemeinde keinen hohen Stellenwert.

Das würde bereits darauf hinweisen, dass Friedenstheologie ohne ausgesprochene Gemeindelehre möglich ist.

Auf der anderen Seite könnte die Ekklesiologie einem erheblichen Mangel der Friedenstheologie Siegmund-Schultzes abhelfen.

Stefan Grotefeld bezeichnete Siegmund-Schultzes Ansatz als Zwei-Stufen-Ethik. Auf der einen Stufe ist das Gewissen uneingeschränkt an Gottes Wort gebunden. Auf einer anderen sind im Bereich von Politik und Gesellschaft Kompromisse nötig. Beides

droht sich gegenseitig aufzuheben. Der Rigorismus der Gewissensebene macht Kompromisse unmöglich und die politische Ebene stellt die Gewissensentscheidung infrage.

Bei Siegmund-Schultze gibt es im theoretischen Bereich keine Zwischeninstanz. Zwischen dem Einzelnen und dem Staat bzw. der Gesellschaft steht nur das Gewissen, aber nicht die Versammlung der an Christus Glaubenden. Dem ist entgegenzuhalten: Christliche Gemeinschaften, die einen verbindlichen Zusammenschluss bilden, wirken allein durch ihre Existenz bereits auf das Gesamtgefüge von Politik, Öffentlichkeit, Staat und Gesellschaft ein[1]. In dieser Gemeinschaft kann das Gewissen sich frei entfalten. Und statt in Konflikt mit gesellschaftlich nötigen Kompromissen zu geraten, kann diese Gemeinschaft aus sich heraus neue Wege gesellschaftlichen Wirkens beschreiten. Die Gründung des Zivildienstes durch PIERRE CERESOLE als Antwort auf die Pflicht zum Militärdienst könnte als ein solches Beispiel angesehen werden.[2] Wo dieses gesellschaftlich-politisch-soziale Einwirken nicht erwünscht ist oder gar behindert oder verfolgt wird, ist Leidensbereitschaft erforderlich oder Auswanderung bzw. Flucht, so wie es die Geschichte der Bruderhofgemeinschaft mit EBERHARD und EMMY ARNOLD im Dritten Reich berichtet.[3]

Vermutlich ist auf das Fehlen der Zwischeninstanz Gemeinde auch das Manko zurückzuführen, dass einem bei Siegmund-Schultze ein Vertauschen von Letztem und Vorletztem begegnet[4]. Um die Feindesliebe im radikalen Sinne leben zu können, entsteht – ohne eine Gemeinde, die diese in Selbstverständlichkeit lebt – für den Einzelnen geradezu der Zwang zum Heiligsein.

De facto hat Siegmund-Schultze das gemeinschaftliche Leben immer für notwendig gehalten. Die Gründung der Sozialen Arbeitsgemeinschaft in einem Arbeiterviertel in Berlin spricht in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Ebenso seine Gründung des Internationalen Versöhnungsbundes gemeinsam mit dem englischen Quäker Henry Hodgkin und seine lebenslange Mitwirkung darin seit ihrer offiziellen Gründung 1919. Die Gründung und Existenz dieses christlichen Wurzeln entsprungenen Verbandes kann als Beleg dafür angesehen werden, dass eine pazifistische Haltung ohne eine Form von Gemeinschaft, die diese Haltung lebt, nicht möglich ist. Am Ende seines Werkes *Die Überwindung des Hasses* scheint er sich direkt an die Mitglieder und Freunde des Internationalen Versöhnungsbundes zu wenden.

---

[1] „The existence of a human community dedicated in common to a new and publicly scandalous enemy-loving way of life is itself a new social datum." In: YODER, JOHN HOWARD: XVIII. *The Pacifism of the Messianic Community*. In: YODER Nevertheless S. 123-128.126.

[2] *Pierre Ceresole in Germany for Peace. The border crossing in 1918, 1933, 1942 & 1944.*

[3] BARTH, EMMY: *Botschaftsbelagerung. Die Geschichte einer christlichen Gemeinschaft im Nationalsozialismus.* Robertsbridge GB 2015.

[4] Näheres dazu s. o. Kapitel 4.1.

Welchen Stellenwert die Gemeinde im Leben und Wirken Friedrich Siegmund-Schultzes insgesamt gehabt hat, kann man allerdings erst dann abschließend sagen, wenn sein Nachlass vollständig gesichtet worden ist. So wartet etwa seine Briefkorrespondenz bislang auf ihre Aufarbeitung.

Kaspar Mayr: Angesichts der Atomwaffen und ihres Zerstörungspotentials gilt es nach Mayr, zumindest die Christenheit zu einen. Er sieht im weltweiten Katholizismus offenbar das Potenzial dafür, den Gedanken der einen Menschheit mit pazifistischer Gesinnung in die Tat umzusetzen. Die (katholische) Kirche selbst ist für ihn bereits ein überstaatlicher Friedensbund. Durch die *Theosis* des Einzelnen, das Hineinwachsen in die Gottähnlichkeit, und durch Hingabe vermag der Einzelne das zu tun, was die Not wendet. Darum will sein Werk das Gewissen des Einzelnen aufrütteln. Der Einzelne, der umkehrt, trägt zur *Theosis*, zur Durchgottung der Welt bei.

So meint Mayr, wenn er von der katholischen Kirche spricht, die Gemeinde gewiss immer mit, aber er thematisiert sie nicht als eine eigene Große.

Im Rahmen seines Mitwirkens bei der Katholischen Aktion hat er das Bild einer christuszentrierten hierarchiearmen Gemeinde entworfen, die dem zentralistischen autoritativen Zeitgeist der 30iger Jahre entgegenstand. Seine Bemerkungen zur konstantinischen Wende zeigen, dass er sich einen anderen Verlauf der Kirchengeschichte mit einer starken Betonung standfester und im Glauben starker Minderheiten vorstellen konnte. Zwischen den Weltkriegen wirkte er in der Esperanto-Bewegung mit und war einer der Wegbereiter in der deutsch-polnischen Begegnungsarbeit.

Gemeinde ist jedoch für seine Friedenstheologie weder eine notwendige Folge noch unbedingte Voraussetzung.

6.1.2 Die Gemeinde ist nicht unwichtig, aber keine zwingende Voraussetzung für eine Friedenstheologie

Johannes Ude setzte sich in der Zeit zwischen den beiden Weltkrieges sehr kämpferisch für den Pazifismus vor allem in Österreich ein. Dadurch wurde er zu einer Person der Öffentlichkeit, sodass er glaubte, auch nach dem Krieg daran anknüpfen zu können, indem er sich als Präsidentschaftskandidat zur Wahl stellte. Er war dem Katholizismus zeitlebens verbunden. Seine aus thomistischem Geist vorgetragene Kritik am Darwinismus machten ihn für die entsprechenden Kreise interessant. Als er sich dem Pazifismus zuwandte, ließ man ihn fallen. Die Notwendigkeit einer sozialen Basis war ihm wohl zeitlebens bewusst, um diese bemühte er sich durch öffentliche Reden für eine Vielzahl von Projekten und Initiativen. Er förderte auf diese Weise Parteigründungen, die

Tierschutzbewegungen, die Bewegung zur Abschaffung der Todesstrafe u. ä. Alles wurde durch seine unbändige Leidenschaft für das Leben zusammengehalten. Dennoch kommt in seiner Friedenstheologie der Gemeinde keine Schlüsselfunktion zu. Sie ist – so hat es den Anschein – für ihn identisch mit der katholischen Kirche. Der Vatikan scheint der Hauptansprechpartner für seine Veröffentlichung *Du sollst nicht töten* gewesen zu sein. Indem er den dogmatisch gesicherten Nachweis dafür lieferte, dass das Tötungsverbot unbedingt gilt, wollte er es fest in der katholischen Lehre verankern. Dadurch hätte es eo ipso seine Auswirkungen auf die (katholischen) Gemeinden gehabt.

Franziskus Maria Stratmann: Ein ähnliches Anliegen scheint Stratmann verfolgt zu haben. Er lieferte in seiner Hauptschrift *Weltkirche und Weltfrieden*, 1924, den dogmatisch-lehrhaften Nachweis dafür, dass die bisherige Lehre vom gerechten Krieg mit ihren dazugehörigen Kriterien ausschließlich dann einen Krieg als *ultima ratio* für gerechtfertigt ansieht, wenn alle Kriterien zweifelsfrei und ausnahmslos erfüllt sind. Damit gelang ihm der Kunstgriff, an der Tradition der katholischen Kirche festhalten zu können und zugleich als Pazifist aufzutreten. Der *Ultima-ratio*-Lehre an sich hat Stratmann nie abgeschworen, im Gegenteil, er hat sie verschiedentlich ins Spiel gebracht.

Seine Bemühungen zielten darauf ab, dass durch die Klarstellung der U*ltima-ratio*-Lehre durch den katholischen Lehrstuhl in Rom die (katholischen) Gemeinden weltweit einbezogen würden. Sein Werk *Regina Pacis*, nur drei Jahre später, 1927, scheint darauf hinzuweisen, dass er sich seines Vorhabens nicht mehr sicher war. Er fordert darin auf, Mitglied des Friedensbundes deutscher Katholiken zu werden. Daraus wird ersichtlich, dass ihm die Bedeutung einer sozialen Basis seiner Friedenstheologie bewusst war.

Stratmanns Friedenstheologie setzt bei dem christlichen Bekenntnis zum einen verborgenen weltweiten Leib Christi, dem *corpus Christi mysticum*, an. Dadurch hat er die Ekklesiologie zur Voraussetzung seiner Friedenstheologie gemacht. Andererseits setzt er den verborgenen Leib Christi mit der christlichen Völkerwelt gleich. Somit verliert er die Gemeinde als Versammlung der Heiligen vor Ort aus dem Blick.

Durch den Ansatz beim verborgenen Leib Christi hat er der Friedenstheologie den Weg gewiesen, ohne ihn selbst gegangen zu sein. Stratmann hat darüber hinaus den Zusammenhang von Menschheit und Leib Christi wiederentdeckt: er spricht davon, dass die Menschheit in den verborgenen Leib Christi einbezogen werden könnte und somit eine „Weltwerdung Christi“ oder „Christuswerdung der Welt“ (Stratmann Weltkirche 293/7020) möglich sei. Welche Konsequenzen dies für christliche Gemeinden gerade im Sinne des Friedenszeugnisses hat, erörtert er nicht.

Herrmann Hoffmann: Der Friedensenzyklika von Benedikt XV., 1920, gemäß ist die Kirche berufen, Friedenskirche zu sein. Die Liebe zu Gott schließt die Vergötterung der eigenen Nation oder Rasse aus. Kirche wirkt zum Frieden durch Friedenserziehung und besonders durch Gebet, Lehre und Liturgie. Bis es so weit ist, dass die Kirche zur Friedenskirche geworden ist, sind Vorkämpfer notwendig: ein „besonderes Priestertum" (Hoffmann Kirche 143/2909). Dieses ist ein „wohl geordnetes Heer" (ebd.), das im Sinne des Papstes für den Frieden in dieser Welt tätig wird. So sieht Hoffmann um Christus als Mittelpunkt drei konzentrische Kreise: Die Vorkämpfer für den Frieden sind Christus am nächsten. Es folgt die römisch-katholische Kirche mit ihren Gemeinden, deren Wirken schließlich auf die Völkerwelt und dadurch die Menschheit ausstrahlt.

George H. C. Macgregor: Macgregor ruft die Kirchen zu der Erklärung auf, dass sie „unter gar keinen Umständen den Krieg billigen" (Macgregor Friede 152/4455). Solange dies nicht geschieht, „müssen die einzelnen Christen fortfahren, unermüdlich Zeugnis abzulegen." (Macgregor Friede 152/4456) Wie notwendig eine soziale Basis für die Friedensarbeit ist, scheint darin auf, ohne dass es ausdrücklich thematisiert wird. Macgregor nennt die Möglichkeit, dass ein ganzes Volk dazu bereit sein kann, durch ungeteilte Friedensliebe und, wenn nötig, auch Leidensbereitschaft Zeugnis für die Erlösung der Welt vom Krieg abzulegen. Darüber, ein Friedensheer aufzustellen, denkt er nach, so „phantastisch die Vorstellung" (Macgregor Friede 107/4380) auch sein mag.

Jean Lasserre: Lasserre richtet sich an die Christenheit. Ihm geht es um eine neue Reformation. Es sei an der Zeit, dass „unsere Kirchen" in einer „Erklärung der bevollmächtigten Repräsentanten" (Lasserre Christenheit 120) deutlich machten:

> „Niemand darf sich mehr am verbrecherischen Schauspiel des Krieges beteiligen! Wir befehlen allen unseren Zuhörern, sich künftig jeder Teilnahme am Krieg und seiner Vorbereitung zu verweigern." (Lasserre Christenheit 120) …
> Wir können jetzt nur noch niederknien und um den Heiligen Geist für die ganze Christenheit bitten.
> Warum sollte Gott keine neue Reformation erwecken können?
> Es ist noch nicht zu spät, aber dringend.
> (Lasserre Christenheit 121)

So ist die Gemeinde an sich nicht die erste Ansprechpartnerin für Lasserre. Ihre Bedeutung im Rahmen einer Friedenstheologie ist für ihn kein in den untersuchten Werken ausgesprochenes Thema.

Eine abschließende Einschätzung kann erst erfolgen, wenn der weitaus überwiegende Teil seiner verstreuten Veröffentlichungen zusammengetragen und veröffentlicht worden ist.[5]

Allerdings spricht Lasserre – zumindest den Gemeinden im vorkonstantinischen Zeitalter – eine markante Bedeutung zu. Sie hätten sich als „lebendige Inkarnation des Friedens Christi" erwiesen und nicht als „Wölfe unter Wölfen" (Lasserre Christenheit 29)

Hier liegt eine der Grenzmarken zwischen Friedensethik und Friedenstheologie: Der Friedensethik geht es im Wesentlichen um die verantwortliche Entscheidung des Einzelnen. Der Friedenstheologie geht es vorrangig um das Christsein als Gemeinde Jesu.

Lasserre hat mit der Formulierung „lebendige Inkarnation des Friedens Christi" eine Möglichkeit dafür gefunden, den komplexen Zusammenhang zwischen Friedensfrage und Ekklesiologie in einem Begriff festzuhalten. Dieser Thematik ist Lasserre zumindest in den untersuchten Schriften nicht weiter nachgegangen.

Evangelische Kirche in Baden: Infolge der Eingabe des Arbeitskreises Frieden für den Kirchenbezirk Breisgau-Hochschwarzwald wirbt der von einem landeskirchlich berufenen Ausschuss erstellte Entwurf für eine breite Diskussion, auch in den Gemeinden. Der christlichen Gemeinde wird jedoch im friedenstheologischen Begründungsteil keine eigene Bedeutung zugesprochen. Es ist von einer Bildungsaufgabe innerhalb der Kirche die Rede, ohne dass diese näher erläutert wird. Die Eingabe hat sich in ihrer Kürze auf das ihr Wesentliche beschränkt. Der Entwurf des landeskirchlichen Arbeitsausschusses und der der Synode schließlich zur Beschlussfassung vorgelegte Diskussionsbeitrag haben den Umfang zwar ausgedehnt, aber ihnen ist der Wille zur Konzentration auf das Unverzichtbare anzumerken. Auf keiner der drei Stufen, die zum Synodalbeschluss der „Konkretionen" (Diskussionsbeitrag EKiB 20134,12) führten, ist jedoch erkennbar, dass die Gemeinde für die Friedenstheologie von besonderer Relevanz sei. Der anfangs vorwiegend friedenstheologische Ansatz wird im Laufe des Prozesses vom friedensethischen dominiert.

6.1.3 Die christliche Gemeinde bzw. christliche Gemeinschaften sind unverzichtbare Voraussetzungen bzw. notwendige Bestandteile einer Friedenstheologie

Charles Earle Raven begründet seine Friedenstheologie von der Menschwerdung Gottes, von der Inkarnationstheologie aus. Mit der Menschwerdung Gottes kann die menschliche Natur nicht länger als zum Frieden für unfähig erklärt werden, da schließlich

---

[5] Vgl.: LASSERRE, JEAN: *Jésus, ce non-violent*.2018. Die hier versammelten Aufsätze und Beiträge konnten nur noch zum geringen Teil berücksichtigt werden.

Gott in Christus Teil der Menschheit wurde. Somit ist die Wirklichkeit Gottes Teil dieser Welt: Die Menschheit wird für friedensfähig erklärt.

Jesus fordert – am deutlichsten mit seiner Forderung der Feindesliebe – in der Tat auf, seinem Kreuz zu folgen. Zu glauben, man täte den Menschen etwas Gutes, indem man ihnen dies erlässt, führt sie in die Irre.

Der in Jesus Mensch gewordene Gott ist durch den Heiligen Geist in der Gemeinde präsent. Sie bildet eine „Inkarnationsgemeinschaft" (Raven Basis 65). Durch Christus entsteht eine neue Form der Gemeinschaft, die zugleich ein Gegenmittel gegen den Militarismus ist. In ihr kann die „paulinische Revolution" (Raven Basis 65) gelebt werden: Männern und Frauen, Angehörigen verschiedener Rassen und Freien und Sklaven werden dieselben Rechte zugesprochen. Raven gehörte mit zu den ersten, die sich für die Ordination von Frauen in seiner Kirche einsetzen.

Die Gemeinde als Inkarnationsgemeinschaft bildet die körperlich-leibliche Gegenwart des in Christus von Gott gestifteten Friedens. Dies schließt die Bereitschaft ein, Leiden auf sich zu nehmen, d. h. dem Kreuz Christi nachzufolgen in der Gewissheit, das Böse zu überwinden. „Selbstverleugnung und Nachfolge vereinigen die Menschen mit Gott und untereinander." (Raven Basis 47).

Indem sich durch die Verkündigung von Leben und Botschaft Jesu das Gottes- und Menschenbild der Gemeinde verändert, bewirkt dies die Feindesliebe.

Daniel Berrigan stellt sich der durch die Weisung Jesu gegebenen Aufgabe, Feinde zu Freunden zu machen, und betont, dass diese „Aufgabe … nur unter Freunden vorankommen kann." (Berrigan Marsch 96/613) Ein gemeinschaftliches Leben in der Verbundenheit mit Christus ist demnach Voraussetzung für ein Friedenszeugnis, das Christus entspricht. Feindesliebe ist somit nicht mehr ein Akt Einzelner. Einzelne würden sich unvermeidlich vor der Herausforderung sehen, Heilige werden zu müssen. Feindesliebe wird zu einem Erkennungszeichen solcher Christusgemeinschaften. Indem sie Feindesliebe leben, wirken sie über den Kreis ihrer unmittelbaren Umgebung hinaus. Sie tragen dazu bei, die Auferstehungshoffnung zu bezeugen, indem sie der Lazaruswelt die Christuswelt entgegenleben.

Heinrich Spaemann erschließt Gottes Volk als „Exodusvolk" (Spaemann Stunde 86). Durch Christus erkennen Menschen, dass Gott arm ist und dass Gott gewaltlos ist. Das führt diejenigen, die ihm nachfolgen, dazu, wie Lämmer mitten unter Wölfen zu leben – aber es bringt sie nicht dazu, selbst zu Wölfen zu werden. Die Gemeinde ist dazu aufgerufen, in freiwillig auf sich genommener Armut und gelebter Gewaltlosigkeit Gottes Abbild in dieser Welt zu werden.

Eugen Biser: Gemäß neutestamentlicher Verkündigung in alttestamentlicher Traditionsaufnahme ist der Friede antlitzhaft und anfänglich. Die Frage danach, *was* der Friede sei, muss ins Leere laufen bzw. in die Irre führen, denn der Friede antwortet auf die Frage: *Wer* ist der Friede? Er ist Christus! Indem Jesus von Nazareth diesen Frieden gibt, gibt er sich selbst. Mit der Kategorie der Gleichräumigkeit mit Christus eröffnet Biser den gedanklichen Raum, in dem die Gemeinde diesen personhaften Frieden in seiner Anfänglichkeit lebt: es ist Christi Gegenwart „inmitten der Seinen" (Biser Sinn 131). Die Anfänglichkeit des Friedens befreit dazu, dass jeder Mensch, unabhängig von seiner eigenen Geschichte, mit ihm neu anfangen kann. Die Anfänglichkeit des Friedens wirkt zudem ideologiekritisch, indem der Friede als zwecksetzender Legitimationsgrund entfällt und Gewalt als das erscheint, was sie ist: als Manifestation ihrer selbst. Nur gewaltlos kann der Friede seine Fülle entfalten.

Dadurch, dass der Friede die Bedingung für „Denken und Erkenntnis in der Wahrheit" (Biser Sinn121) ist, ist der Weltbezug Christi und damit des Friedens gegeben.

Friede lebt davon, dass Menschen mit Christus gleichräumlich werden. Dies ist keine Tat Einzelner, sondern geschieht in verschiedenen Akten: bei einer gottesdienstlichen Feier, bei der Eucharistie, beim Gebet und vor allem beim Friedenskuss. Die christliche Gemeinde ist darum unverzichtbar dafür, dass die Welthaftigkeit des Friedens Christi zutage tritt. Die Gemeinde ist dazu aufgerufen, in der Hingabe für die Welt zu leben und darin Jesus nachzufolgen.

Dass Biser die Verteidigung bedrohten Lebens mit tötender Waffengewalt rechtfertigte, halte ich angesichts des Vorgetragenen für einen Systembruch, denn es lässt sich nicht mit dem Gesamt seiner Ausführungen in Übereinstimmung bringen. Seine Berufung auf Pascal hält einer Überprüfung nicht stand (s. o.). Warum Biser diesen Systembruch vollzieht, kann ich nicht erkennen. Diese Einschätzung ist der Grund, warum ich sein Werk der friedenstheologischen Literatur zurechne.

Heinold Fast, Dietrich Fischinger und Heinrich Treblin: Der Christustitel für Jesus bedeutet inhaltlich „Friede" bzw. „Friedebringer" (Fischinger Ohnmacht 45/803). Somit zeigt sich der Friede gemäß Jesu als Mittelpunkt des christlichen Glaubens.

Jesu Weisung, ihm nachzufolgen, wird als eine Aufgabe für die Gemeinde betrachtet und nicht als Einzelleistung verstanden. Es ist dem Einzelnen, nachdem Jesus hingerichtet worden ist, nicht mehr möglich, Jesus nachzufolgen. Denn es geht um die Wirklichkeit des Leibes Christi. Der ist in keinem Einzelnen präsent, jedoch zwischen zwei oder drei seiner Glaubenden mit ihnen. Ein Friedenswirken im Sinne Jesu kann darum nur von der Gemeinde ausgehen.

Dies geschieht vor allem dadurch, dass die todbringende Lehre der Selbsterhaltung zur lebensbejahenden Leidensbereitschaft und freiwilligen Hingabe aufgebrochen wird. Das eigene Leben muss und kann weder gesichert noch behauptet werden. Der Irrglaube an Lebenssicherung und –behauptung wird durch Jesus aufgedeckt. Es ist ein Irrglaube, weil er auf Gewalt beruht. Gewalt bringt aber keine Sicherheit und noch viel weniger Gewissheit mit sich.

Die Gemeinschaft, die die Liebe Jesu lebt, lebt sie in gleicher Weise für ihre Feinde. Im Unterschied zum gnadenlosen Recht, das – wenn auch unter bestimmten Bedingungen – das Töten von Menschen billigt, steht die Gemeinde für die Begnadung aller Menschen durch Gott in Christus ein. Das ermöglicht Umkehr.

Dieses Gnadenrecht Gottes tritt vor allem in Spannung zur Selbstgerechtigkeit, die unvermeidlich auftritt, wenn sich Menschen – wie im Falle tötender Gewalt – zum Richter über andere setzen.

Christliche Gemeinde wird, so verstanden, zum Zeugnis für die kommende „Königsherrschaft Gottes“ (Fast u. a. Friedensgemeinde 68/854).

Egon Spiegel: Gewalt ist ein Problem des Zusammenlebens. Jesus hat dieses Problem gelöst. Er „setzt ‚unten’ an, an der Basis, am einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaftsfähigkeit“ (Spiegel Gewaltverzicht 48/5639). Seine Antwort ist der „Aufbau des Reiches Gottes, konkretisiert in kleinen und größeren Gemeinschaften einer ‚spielenden Kirche’.“ (Spiegel Gewaltverzicht 49/5640) Bestandteil der Reich-Gottes-Botschaft Jesu ist die Gewaltlosigkeit. Sie ist Vertrauen in Gott. Die Gewaltlosigkeit „ist unvereinbar und nicht verwechselbar mit einem System staatlicher Gewaltausübung. In diesem Sinne erfüllt allein die Gemeinde die strukturellen Voraussetzungen für eine konsequente Verwirklichung des Gewaltlosigkeitsethos“ (Spiegel Gewaltverzicht 49/5640), das Spiegel in Jesus vertreten sieht.

Jesu „Postulat der Liebe“ (Spiegel Gewaltverzicht 49/5640) „zielt … auf die Ermöglichung von Gemeinde“ (Spiegel Gewaltverzicht 49/5640, Auslassungen mE). Eine gewaltfreie Gemeinde ist allein durch ihre Existenz bereits ein Politikum (Spiegel Gewaltverzicht 50/5641). Sie wirkt in den politischen Raum hinein und zielt darauf, „das auf Gewalt bauende Gesellschaftssystem überflüssig werden zu lassen“ (Spiegel Gewaltverzicht 53/5645).

Jesus hat das Modell einer messianischen Gemeinschaft ermöglicht, die grundlegend von Gewalt und Herrschaft Abschied nimmt und sich dadurch von denjenigen Messiaserwartungen unterscheidet, die mit Krieg und Gewalt verbunden waren. Die fortwährende Existenz solcher messianischen Gemeinschaften, die Jesus nachfolgen, verweist auf die kommende Vollendung der Welt durch ihn.

Spiegel sieht als Ort, wo der Friede mit und durch Jesus gelebt werden kann, zuallererst die kleinen Gemeinschaften.

Jean Goss und Hildegard Goss-Mayr: Zur erfüllten Gemeinschaft trägt die Selbst- wie Nächstenliebe bei. Die Feindesliebe wirkt darauf hin, dass Unterdrücker und Unterdrückte sich in „Menschlichkeit und Gerechtigkeit" (Goss-Mayr Mensch 52/956) begegnen. Auch wer auf Gewalt vertraut, „ist Träger des Hauches Gottes" (Goss-Mayr Mensch 51/956) und hat sich sündhaft in ein System verstrickt, das ihn so sein lässt, dass er „befreiungsbedürftig" (Goss-Mayr Mensch 51/956) ist. Über Selbst- wie Nächstenliebe und noch über die Feindesliebe hinaus wirkt die „universelle Liebe Christi" (Goss-Mayr Mensch 53/958). Sie gibt sich für den Feind hin, setzt das Leben ein selbst bis zum Tod, „ohne den Gegner zu vernichten" (Goss-Mayr Mensch 53/958), und ermöglicht auf diese Weise neue Gemeinschaft von Unterdrücker und Unterdrückten.

Jesus schuf „[e]kklesiale Gemeinschaften" (Goss-Mayr Mensch 49/951), die schwerlich entstehen könnten, solange eine Kirche reich ist. Wo sie entstehen, ergeben sich neue Lebensmöglichkeiten für Menschen, die unter Armut und Unterdrückung leiden. Sie beziehen von Anfang an den Feind mit ein, da nicht der Gegner überwunden werden soll, sondern die Feindschaft, das Unrecht. Das unterscheidet ihren Kampf von dem Kampf mit Einsatz tötender und verletzender Gewalt. Der Kampf solcher christlichen Gemeinschaften „trägt … in sich die Voraussetzung zu Versöhnung in Gerechtigkeit." (Goss-Mayr Mensch 71/990, Auslassungen mE)

Durch Christus entsteht die „Gemeinschaft der Befreiten" (Goss-Mayr Mensch 55/963). Dialog, Dienstbereitschaft untereinander und freiwillige Gütergemeinschaft zeigen an, wie diese Gemeinschaft in die Bereiche von Politik und Ökonomie hineinwirkt. Dort entstehen alternative Konzepte der Lebensbejahung.

Gewalt unterbindet und zerstört Gemeinschaft. Die Überwindung der Gewalt durch die Liebe Christi geschieht durch neue Formen des Zusammenlebens. Gegner solchen Zusammenlebens, das von Anfang an Feinde einbezieht, werden zur Umkehr aufgerufen und eingeladen. Das ermöglicht einen Umwandlungsprozess, der sich dann auf die gesamte Gesellschaft auswirkt.

Ohne Gemeinschaften im Geiste Christi kann der Friede nicht wirken.

Fernando Enns stellt in seinem Aufsatz „Der gerechte Frieden in den Friedenskirchen" im Handbuch Friedensethik 2017, S. 361-376 hauptsächlich die Position der sogenannten historischen Friedenskirchen dar, gemeint sind Mennoniten, Quäker und *Church of the Brethren*. Die kategoriale Ablehnung tötender Gewalt wird in

den Gemeinden dieser Kirchen gelebt, oft unter Erleiden erheblicher Verfolgung aufgrund ihrer Haltung. Für die Quäker gehört Gemeinschaft zu den vier Zeugnissen ihres Glaubens.

Aus ihren Gemeinschaften heraus sind Initiativen entstanden, Gewalt zu überwinden. Enns verweist auf den Neuansatz im Zivil-, Straf- und Sozialrecht: Anstelle der Verhängung von Strafen soll wiederherstellende Gerechtigkeit geübt werden. Gerechtigkeit wird dabei als die Wiederherstellung erfüllter Gemeinschaft verstanden.

Grenzsituationen führen oft in die Erfahrung von Ohnmacht und Hilflosigkeit. Die Friedenskirchen weigern sich, in der Anwendung von Gewalt einen Ausweg aus dieser Hilflosigkeit zu sehen.

6.2 Friedensethische Literatur

Die Skala für die Bedeutung der Gemeinde, die auf friedenstheologische Literatur bezogen wurde, kann ebenso auf die friedensethische Literatur angewandt werden.

6.2.1 Die christliche Gemeinde ist ohne bzw. nur von geringer Bedeutung für die Friedensethik

Friedensethik im Einsatz. Handbuch der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr 2009: Das Johannesevangelium trägt einen neuen Mythos vor. Der Christus dieses Evangeliums „sammelt ein potentiell universales Volk um sich“ (von Schubert NT 42), aber keine Gemeinde vor Ort. Die Bedeutung der Auferstehung liegt darin, dass sich in ihr die Macht der Liebe zeigt, der Sieg des Lebens über den Tod, des Geistes über die Welt. Die Gemeinde der Glaubenden wird durch Christi Geist zur „Mündigkeit und souveräner Nächsten- und Feindesliebe“ (von Schubert NT 39) befreit. Nur der beschränkte Zeithorizont der Naherwartung ermöglichte die radikale Existenz dieser ersten Gemeinden. Universalität kommt den Menschenrechten zu. Die Würde des Menschen ergibt sich aus seiner Gottesebenbildlichkeit. Die Menschenrechte sind unteilbar. Die Menschenrechte bilden den organisierenden Mittelpunkt der Friedensethik.

Friedensethik und Sicherheitspolitik 2010: „Das Geschenk des göttlichen Friedens“ wird „Christen durch den Gottesdienst und die anderen Bildungsinstitutionen der Kirche zuteil“ (Sicherheitspolitik Pausch 112f). Der irdische Friede „wurzelt im umfassenden Frieden Gottes.“ (Sicherheitspolitik Pausch 112) Pazifistische Positionen sind sowohl in den gegenwärtigen Kirchen als auch – bezogen auf die Kirchengeschichte – in der Gesamtheit der Jahre der Existenz der Kirche in der Minderheit.

Handbuch Friedensethik 2017: Sowohl im Beitrag von Aaron Looney zu Augustin sowie in dem von Heinz-Günther Stobbe zum Staat-Kirche Verhältnis spielt die christliche Gemeinde keine bzw. nur eine geringfügige Rolle. In der Frühzeit der Christenheit sei ihre Friedensethik „Gemeinde-Ethik, nicht politische Ethik" (Stobbe Ekklesiologie 399) gewesen. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu wird verwandelt in die Bezeichnung für den Herrschaftsbereich Gottes, der die ganze Welt umgreift.

6.2.2 Die Gemeinde ist nicht unwichtig, aber keine zwingende Voraussetzung für eine Friedensethik

Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 2007*:* Im Gottesdienst einer christlichen Gemeinde ereignet sich Gottes Friedensdienst. Gebete und insbesondere Friedensgebete können dabei hilfreich sein, Angst zu überwinden und politisch wirksam zu werden. Der Kirche und allen Christen insgesamt wird die Aufgabe zugewiesen, „Frieden zu bezeugen und für Versöhnung auch dort zu arbeiten, wo Misstrauen, Gewalt und Unterdrückung herrschen" (EKD Friedensdenkschrift 2007 Nr. 197). Es ist der Friede Christi, der „in jeder Feier christlichen Gottesdienstes vergegenwärtigt" (EKD Friedensdenkschrift Nr. 39) wird.

Für die aktuelle Ausformulierung der Friedensethik der Denkschrift im dritten, „Gerechter Friede durch Recht", und vierten Kapitel, „Politische Friedensaufgaben", spielen diese und alle anderen Ausführungen des zweiten Kapitels „Der Friedensbeitrag der Christen und der Kirche" keine Rolle. Sie kommen dort nicht wieder vor.

Handbuch Friedensethik 2017: Der Beitrag „Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und rabbinischen Tradition" von Daniel Krochmalnik birgt den Hinweis, dass nach jüdischem Verständnis bereits jede Sabbatfeier ein Teil von Gottes neuer Welt ist, ein Einbruch von Gottes Welt in unsere. Dieses bleibt jedoch für die weitere Reflexion friedensethischer Fragen ohne Auswirkung.

6.2.3 Die christliche Gemeinde, bzw. christliche Gemeinschaften, sind unverzichtbare Voraussetzungen bzw. notwendige Bestandteile einer Friedensethik

Radikaler Pazifismus: Marco Hofheinz referiert in dem Beitrag „Radikaler Pazifismus" im Handbuch Friedensethik 2017, S. 413-431, – nach einem Überblick über die Geschichte und verschiedenen Ausprägungen dieser Haltung – die drei Grundsätze von Harold S. Bender (1897-1962) für Mennonitische Gemeinden in den Ver-

einigten Staaten von Amerika. In ihnen ist die christliche Gemeinde unverzichtbarer Bestandteil des christlichen Friedenszeugnisses. Außer einem neuen Verständnis von Nachfolge und einem neuen Konzept von Kirche als „Bruderschaft der Gläubigen“ (Hofheinz Pazifismus 427) gilt es, „eine neue Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit“ (Hofheinz Pazifismus 427) zu leben. Daran anknüpfend, konnte John Howard Yoder für messianische Gemeinschaften werben. Hofheinz folgert, dass der von ihm so benannte radikale Pazifismus, „eingebunden … in eine friedfertige kommunitäre Lebensweise“ (Hofheinz Pazifismus 428), eine Alternative zu anderen Haltungen gegenüber der Gewalt darstellt.

6.3 Fazit

Grafisch lässt sich das Ergebnis folgendermaßen darstellen:

Christliche Friedenstheologie

Gemeinde ist unverzichtbar	Gemeinde ist wichtig	Gemeinde ist unbedeutend
Charles Earle Raven	Johannes Ude	Friedrich Siegmund-Schultze
Daniel Berrigan	Franziskus Maria Stratmann	Kaspar Mayr
Heinrich Spaemann	Hermann Hoffmann	
Eugen Biser	George H. C. Macgregor	
Heinold Fast, Dietrich Fischinger, Heinrich Tremblin	Jean Lasserre	
Eugen Spiegel	Evangelische Kirche in Baden	
Hildegard Goss-Mayr		
Fernando Enns		

Christliche Friedensethik

Gemeinde ist unverzichtbar	Gemeinde ist wichtig	Gemeinde ist unbedeutend
Handbuch Friedensethik 2017	EKD Friedensdenkschrift 2007	Friedensethik im Einsatz, Militärseelsorge 2009
Radikaler Pazifismus	Handbuch Friedensethik 2017 - Hebräische Bibel-Synagoge-Judentum	Friedensethik und Sicherheitspolitik 2010
		Handbuch Friedensethik 2017 - Augustin - Staat-Kirche-Verhältnis

Grafik 2 Tabellarische Übersicht

Bezogen auf die friedenstheologische Literatur, ließ sich in zwei Fällen: bei Friedrich Siegmund-Schultze und bei Kaspar Mayr, die Eingangshypothese nicht verifizieren.

Damit ist entweder die Hypothese gescheitert oder der Befund ist mit Hilfe der Hypothese zu erklären.

Sowohl bei Siegmund-Schultze als auch bei Mayr ist eine gewisse Staatsnähe nicht zu übersehen. Siegmund-Schultze war stark von Paul Natorp geprägt. Ihm zufolge sind Staaten als Personen zu verstehen. Der Personalismus von Siegmund-Schultze, dass die persönliche Begegnung für den Aufbau des Friedens, von der Basis der Freundschaft ausgehend, bis hin zur Völkerwelt entscheidend sei, ließ sich für ihn durchgehend auf allen Ebenen nachvollziehen. Die Grenze der Gemeinde und der nationalen Christenheit sind tendenziell mit der der Gesellschaft identisch. Siegmund-Schultzes Auffassung ist demnach nicht frei von Konstantinismus.

Mayr war für die Katholische Aktion in Österreich tätig. Der Bundeskanzler Ignaz Seipel stand ihr, da er Priester war, nahe. In seiner Nachkriegsschrift *Der andere Weg* kennzeichnet er Seipel als „großen Vorkämpfer der christlichen Friedenspolitik" (Mayr Weg 147/3777). Im Gleichklang von staatlichem Wirken mit christlichem Friedenswirken erkenne ich eine Auswirkung des Konstantinismus. Unabhängig davon, ist in Kaspar Mayrs Wirken in gleicher Weise wie im Wirken von Siegmund-Schultze eine Nähe zur Position erkennbar, nach der eine christliche Gemeinschaft für das Friedenswirken unverzichtbar sei.

Der thetische Teil der Eingangshypothese lässt sich darum auf folgende Weise ergänzen:

Hypothese Teil a) Form 2: Die christliche Gemeinde hat in der friedenstheologischen Literatur einen bedeutend höheren Stellenwert als in der friedensethischen Literatur, sofern dem nicht konstantinistische Positionen entgegenstehen.

Die Positionen des mittleren Bereichs der grafischen Übersicht scheinen der These nur insoweit zu entsprechen, als sie die Gemeinde ernst nehmen. Die Gemeinde ist durchaus von Belang. Ihre Bedeutung tritt jedoch hinter der anderer Faktoren zurück. Diese können durchaus variieren.

Dass Johannes Ude nicht frei vom Konstantinismus war, zeigt sich zumindest daran, dass er sich 1951 als Präsidentschaftskandidat aufstellen ließ.

Fanziskus Maria Stratmann hat der Ultima Ratio nie vollständig abgeschworen, sondern vertrat weitgehend, aber nicht durchgehend, einen „de-facto-Pazifismus".[6]

Ude wie Stratmann waren davon überzeugt, dass es gelingen könnte, das katholische Lehramt in Rom davon zu überzeugen,

---

[6] „Derartige restriktive Auslegungen der Lehre vom gerechten Krieg laufen im Ergebnis auf einen de-facto-Pazifismus hinaus. Darunter verstehe ich eine Haltung, die zwar nicht den radikalen Pazifismus vertritt, aber behauptet, die Voraussetzungen, unter denen eine Gewaltanwendung ethisch zu rechtfertigen sei, seien in dem jeweils gegebenen speziellen Fall faktisch nicht erfüllt." In: HUBER Rückkehr.

dass der Papst qua Amt Christen untersagt, Kriegsdienst zu leisten. Mit diesem Ansinnen überspringen sie gewissermaßen die gemeindliche Ebene.

Hoffmann, Macgregor, Lasserre sowie die Badische Landeskirche sind auf ihre jeweilige Großkirche bzw. die Weltkirchen ausgerichtet, sodass für sie die Ebene der christlichen Gemeinde allenfalls inbegriffen ist.

Demzufolge kann der Eingangssteil der Hypothese angepasst werden:

Hypothese Teil a) Form 3: Die christliche Gemeinde hat in der friedenstheologischen Literatur einen bedeutend höheren Stellenwert als in der friedensethischen Literatur, sofern nicht konstantinistische Positionen oder andere Zielsetzungen dem entgegenstehen.

Der Aufsatz von Marco Hofheinz mit dem Titel „Radikaler Pazifismus“ im Handbuch Friedensethik, 2017, S. 413.431, kann an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben. Er stellt, ausgehend von neutestamentlichen Ursprüngen, die Hauptvertreter eines radikalen Pazifismus dar. Er referiert u.a. mennonitische Positionen, die ohne Schwierigkeit der friedenstheologischen Seite zugeordnet werden können. Anzuerkennen ist, dass in dem Handbuch Friedensethik diese Positionen zu Wort kommen.

Die Beträge aus dem Handbuch der Militärseelsorge *Friedensethik im Einsatz*, aus der Aufsatzsammlung *Friedensethik und Sicherheitspolitik* sowie die Beiträge zu Augustin und dem Verhältnis von Kirche und Staat im Handbuch Friedensethik bestätigen die Hypothese.

Die Position der Friedensdenkschrift der EKD ist erklärungsbedürftig. Sie anerkennt auf der einen Seite die Bedeutung der Gemeinde allein schon wegen des Friedenswirkens Gottes in jedem Gottesdienst. Es ist bezeichnend für das Phänomen, dass der friedenstheologische Teil, Kapitel Zwei, mit den friedensethischen Teilen der Kapitel Drei, „Gerechter Friede durch Recht“, und Vier, „Politische Friedensaufgaben“, nicht verbunden werden. Die Denkschrift enthält zahlreiche Absätze, die sehr genau festlegen, wann und unter welchen Umständen ein Einsatz mit militärischer Gewalt denkbar, wenn nicht gar geboten ist. Dazu zählen besonders die Nr. 98f (zum erlaubten Gewaltgebrauch), Nr. 102 (Pflicht zum Schutz bedrohter Menschen), Nr. 107 (zum Präventionskrieg), Nr. 111f (zu Militärinterventionen), Nr. 114ff (völkerrechtliche Bestimmungen) u. a. Sie erwecken den Eindruck, dass sich die Schrift ganz wesentlich an Entscheidungsträger in Kirche, Politik und Armee wendet. Das könnte erklären, warum der theologische Teil faktisch außer Kraft gesetzt wurde und zwar unter der Prämisse, dass dieser für die politische Diskussion für nicht anschlussfähig gehalten oder für nicht notwendig angesehen wird. Diese Prämisse ist m. E. bis heute ungeklärt. Mit diesem Vorbehalt kann die Hypothese in ihrem Teil a in der bisherigen Form 3 bestehen bleiben.

Zu klären ist noch die Bedeutung von „bedeutend höherer Stellenwert". Der Begriff „Stellenwert" ist der Mathematik entnommen. Das gleiche Element, die Ziffer eins, „1", bekommt, je nachdem, an welcher Stelle sie im dezimalen Zahlensystem zu stehen kommt, verschiedene Wertigkeit. Die gleiche Ziffer kann im Einer-, im Zehner-, im Hunderterbereich etc. stehen. So kann die Gemeinde und Ekklesiologie zwar in einer friedenstheologischen oder friedensethischen Schrift vorkommen, es ist jedoch ein Unterschied, ob dies als Beleg bzw. Beispiel genannt wird oder an systematischer Stelle steht und im Zusammenhang mit einer Argumentation als unverzichtbar gilt.

„Bedeutend höherer Stellenwert" kann zunächst quantitativ verstanden werden. Die einzelnen Titel der friedensethischen Literatur verdecken, dass es sich, abgesehen von der EKD-Denkschrift, jeweils um Aufsatzsammlungen handelt. Die reine Anzahl der begutachteten Aufsätze beträgt 29 Beiträge, übersteigt demnach die Anzahl der friedenstheologischen Schriften.

Dennoch scheidet die quantitative Wertung in dieser Untersuchung aus, weil die friedensethische Diskussion aus Gründen der Aktualität auf den Zeitraum ab 2007, dem Jahr des Erscheinens der EKD-Friedensdenkschrift, begrenzt wurde. Eine Ergänzung dieser Untersuchung könnte den Zeitraum zumindest bis zum Erscheinen der ersten Friedensdenkschrift der EKD *Frieden wahren, fördern und erneuern* von 1981 ausweiten.

In der vorliegenden Untersuchung wird eine qualitative Wertung vorgenommen. Es wird gefragt, inwieweit ein Verweis auf die Gemeinde und ihre Bedeutung – Ekklesiologie und Gottesdienst und alles, was mit Gemeinde und Gemeindeleben zu tun hat – im Gefüge der zu untersuchenden Schrift eine Rolle übernimmt als Beispiel, Beleg, Ausschmückung oder als Teil einer Argumentation oder als freistehende Behauptung bzw. axiomatische Setzung vorkommt. Hier lehne ich mich an die hermeneutische Logik von Stephen Toulmin[7] an.

Es bleiben die Fragen: Lässt sich nachweisen, dass die christliche Gemeinde für eine Friedenstheologie zwingend nötig oder doch zumindest höchst ratsam ist? Und umgekehrt: Lässt sich zeigen, dass eine hohe Wertschätzung der christlichen Gemeinde zu friedenstheologischen Positionen führt?

Die Gegenprobe wäre: Lässt sich nachweisen, dass eine friedensethische Konzeption mit großer Wahrscheinlichkeit zu mangelnder Wertschätzung der christlichen Gemeinde führt, bzw. führt eine konstantinistische Gemeindelehre zwangsläufig zu einer friedensethischen Position?

---

[7] TOULMIN, STEPHEN: *Der Gebrauch von Argumenten*. Weinheim 1996.

7.
Gemeinde als Friedensgeschehen

7.1 Gemeinde und Friedenstheologie

Das theologische Wort von der Auferstehung Jesu Christi hat spätestens seit Schleiermacher seine hohe Bedeutung für christlichen Glauben verloren. Wenn kein Opfer des Verstandes geleistet werden sollte, konnte diesem Bekenntnisteil nur wenig abgewonnen werden. Für Schleiermacher hatte Jesus am Kreuz zwar mit dem Leben abgeschlossen[1], war aber „wiederbelebt“[2] worden, erschien den Jüngerinnen und Jüngern und verschwand, er hätte sonst „die Wirksamkeit seiner Jünger gehemmt“[3]. Schleiermacher nennt es das „zweite irdische Leben Christi.“[4]

Die Erweckungsbewegung verstand die biblischen Erzählungen ebenso als historische Berichte, allerdings hielt sie am Bekenntnis vom Tod und von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu fest, jedoch ohne aufklären zu können, was über das Glaubenszeugnis hinaus mit vernünftigen Gründen und nachvollziehbar von der Auferstehung Jesu gesagt werden kann. Erweckungstheologie war bereit, das Opfer des Verstandes[5] zu bringen.

Beide Extrempositionen sind bedauerlich, weil das Wort von der Auferstehung Jesu Christi am ehesten den Zusammenhang von Friedenstheologie und Gemeindelehre, Ekklesiologie, aufzeigt.

Als bekannt setze ich Folgendes mit Berufung auf neutestamentliche Zeugnisse voraus: Jesus von Nazareth wurde am Rande von Jerusalem von der römischen Obrigkeit zum Tode verurteilt und am Kreuz zusammen mit zwei anderen durch römische Soldaten hingerichtet. Jesus hatte zuvor von Galiläa aus den Anbruch

---

[1] Schleiermacher Leben Jesu S. 500.
[2] Schleiermacher Leben Jesu S. 500.
[3] Schleiermacher Leben Jesu S. 500.
[4] Schleiermacher Leben Jesu S. 503; vgl. bes. S. 484ff. Wolfgang Philipp zitiert Schleiermacher: „Die traditionelle Christologie enthält „fast nichts, wogegen nicht Protest eingelegt werden müßte“. Immerhin mußte Schleiermacher bereits seine ganze Dialektik spielen lassen, um Person und Geschäft Christi aus Existenzbedürfnis und Gottkausalität abzuleiten. Auferstehung, Himmelfahrt, Jüngstes Gericht sind nicht ableitbar und entbehrlich.“ Philipp, Wolfgang, in: *Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert: Einleitung*. KdP Band 8,80/5431.
[5] Art.: Sacrificium intellectus. In: HWP Band 8,1113ff/33502ff. Philipp Spitta, 1801-1859, dichtet: „Es kennt der Herr die Seinen / und hat sie stets gekannt, / die Großen und die Kleinen / in jedem Volk und Land; / er läßt sie nicht verderben, / er führt sie aus und ein, / im Leben und im Sterben / sind sie und bleiben sein.
Er kennet seine Scharen / am Glauben, der nicht schaut / und doch dem Unsichtbaren, / als säh er ihn, vertraut“. Evangelisches Gesangbuch Nr. 358.

von Gottes neuer Welt, den Anbruch des Reiches Gottes, verkündet. Er rief dazu auf, umzukehren und ihm nachzufolgen. In seiner Gegenwart fassten Menschen Mut, sich über bis dahin geltende Grenzen hinwegzusetzen: Traditionelle Frauen- und Männerrollen wurden getauscht. Eine Frau hört Jesus zu und Jesus dient bei Tisch. Herrschafts- und Dienstbarkeitsverhältnisse werden umgedreht: Jesus wäscht seinen Jüngern die Füße und Kinder werden als Vorbilder hingestellt. Menschen verlangen danach, durch Jesu Gegenwart geheilt zu werden, und er spricht ihnen diese Heilung zu. Jesus nimmt den Menschen die Angst vor Gott und die Freude darüber, wie Gott gut ist und gut tut, zieht ein. Aus der Zwölferschar seiner Jünger und den beteiligten Frauen entsteht eine Gemeinschaft, die spätestens vom Zeitpunkt des letzten Mahles an verbindlichen Charakter trägt. Dieser geht sogleich mit der Festnahme Jesu verloren, jedoch nicht vollständig: nach der Hinrichtung Jesu wird es Versammlungen seiner Freundinnen und Freunde gegeben haben (vgl. Lk 24,33; Jh 20,19ff).

In diesen Versammlungen erfuhren die Freundinnen und Freunde Jesu erneut seine Gegenwart. Sie nahmen sich als seinen Leib wahr, weil er „mitten unter ihnen“ (Mt 18,20 LUT, vgl. 1 Kor 5,4) war. Die neue Ermutigung dazu, nun als Jesu Verkörperung für ihn und das, was er gesagt und getan hatte, einzustehen, machte die von der römischen Obrigkeit beabsichtigte Einschüchterung unwirksam. Diese Verkörperung Jesu durch seine Gemeinde setzt die Einkörperung Jesu in seine Jüngergemeinschaft beim Abendmahl fort. Nach seiner Hinrichtung ist die Gemeinde als der Leib Christi seine Gegenwart.

Das Wort von der Auferstehung Jesu ist eine ursprüngliche Neuerfindung der Botschaft Jesu vom bereits angebrochenen Reich Gottes in und für seine Gemeinde und von seiner Gemeinde. Es bindet Folgendes zusammen:

- die Liebe zu Jesus,
- das Bekenntnis zu seiner Liebe,
- das Zeugnis für seine Verkündigung und sein Leben einschließlich der Feindesliebe,
- die Gemeinschaft der Glaubenden sowie
- die Hoffnung auf die Vollendung der Welt durch Jesus selbst.

Die Botschaft von der Auferstehung Jesu ist ohne seine Gemeinde nicht möglich. Sie richtet sich wohl auch an Einzelne, aber sie geht nicht von Einzelnen aus, sondern von Freundinnen und Freunden Jesu, die zu seiner Gemeinde zählen und die dazu aufrufen, umzukehren und sich dieser Gemeinde anzuschließen.

Gewalt zerstört Gemeinschaft oder reduziert das Zusammenleben von Menschen auf eine eindimensionale Uber- und Unterordnung. Römische Soldaten übten als Besatzer des Landes Israel Gewalt aus. Unabhängig davon lebte Jesus inmitten dieser Gewalt die Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes, von Gottes neuer Welt. In ihr konnte menschliches Zusammenleben neu kalibriert

werden. Das geschah im gleichberechtigten Miteinander von Gruppen, die sich bis dahin – z. T. einander – ausgeschlossenen hatten: Griechen und Juden, Männer und Frauen, Sklaven und Herren, Kinder und Erwachsene, Kranke und Gesunde, mit Schuld belastete und sich davon frei fühlende Menschen.

Jesus konnte aufzeigen, dass die zweifachen Zwillinge der Liebe die Gewalt überwinden: Die Selbst- ebenso wie die Nächstenliebe zusammen mit der Gottes- und Feindesliebe. Dabei ist es die Feindesliebe, die die Grundlage der anderen Ausrichtungen der Liebe bildet. Sie eröffnet den Zugang zur Liebe auch für die, die davon ausgeschlossen wurden, etwa als Kranke, als Sünder, als Feind – oder sich selber davon ausschlossen.

Diese Doppelzwillinge der Liebe überwinden die Gewalt in dem Maße, wie menschliches Zusammenleben frei wird von Über- und Unterordnung, wie Vergebung und Versöhnung geschehen und wie Unrecht und Unterdrückung beseitigt werden. Menschen, die durch Schuld und ein System der Ausbeutung getrennt waren, kommen zusammen – ehemalige Ausbeuter und vormals Ausgebeutete.

Indem diese zweimal zwei Dimensionen der Liebe in Jesus selbst, seinem Wirken und seinem Leben sichtbar wurden, erkannten Menschen in ihm den Frieden.

7.1.1 Die neue Lebens- und Todesgrenze

Es gibt Hinweise im Alten Testament, dass die Todesgrenze nicht erst dort gesehen wurde, wo ein Körper zum Leichnam wird. Wenn ein Betender auf Grund einer Krankheit nicht an den Feierlichkeiten im Tempel teilnehmen konnte, sah er sich bereits als lebendig tot an. In Psalm 22 klagt der Betende, der womöglich auf Grund von verunstaltender Krankheit von allen Freunden verlassen wurde, bereits vom Staub des Todes umgeben zu sein, Ps 22,16. Im Psalm 86,13 dankt ein Verfolgter dafür, „aus der Tiefe des Todes“ (LUT) errettet worden zu sein. Gefangene werden als „Kinder des Todes“, Ps 102,21 (LUT), bezeichnet. Ein Entkräfteter, Ps 116,3, klagt, dass ihn bereits „Stricke des Todes“ und „des Totenreichs Schrecken getroffen“ hätten (LUT). Wer von religiösen Feiern ausgeschlossen wird und dadurch den Ausschluss aus der Gemeinschaft erfährt, befindet sich gleichzeitig mit dem religiösen und sozialen Tod bereits in der leiblichen Todeszone.

Im Johannesevangelium wird an einigen Stellen diese Todeszone sehr weit ausgedehnt.

> Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde und ist schon jetzt, dass die Toten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die sie hören, die werden leben. (Jh 5,25 L17)

Jesu Worten Gehör schenken ist Leben. Darin ist zugleich gesagt: Sich ihnen verschließen ist bereits Todeswelt.

An anderer Stelle scheint die Todesgrenze völlig ausgeblendet zu sein:

> Jesus spricht zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. (Jh 11,25f L17)

Wie sehr die Todesgrenze nach Jesu Verständnis in der Bezeugung des Johannesevangeliums über bislang ungewohnte Markierungen verläuft zeigt Jh 12,25:

> Wer sein Leben lieb hat, der verliert es; und wer sein Leben auf dieser Welt hasst, der wird's bewahren zum ewigen Leben. (Jh 12,25 L17)

Somit wird die Selbsterhaltung der Todeswelt zugeordnet.

Im Römerbrief scheint die Todesgrenze gänzlich aufgehoben zu sein:

> Denn unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, dass er über Tote und Lebende Herr sei.(Röm 14,7-9 L17)

Im Blut von Mensch und Tier ist nach jüdischer Überlieferung der Sitz des Lebens, das aus Gott kommt (vgl. Gen 9,2ff und Dtr 12,16.23 sowie Gen 2,7 und Hiob 33,4). Wo durch Verletzungen, offene Wunden oder durch die Menstruation Blut fließt, ist ein eigener Raum zu bilden, um das Leben zu schützen. De facto wurden dadurch die Betroffenen herabgesetzt. Wer mit ihnen in Kontakt kam und zurück in die normale Welt der Lebenden wollte, musste sich rituellen Waschungen (vgl. Lev 15,11) unterziehen. Die Todeswelt sollte von der Lebenswelt deutlich getrennt werden, denn Gott ist ein Gott der Lebenden. Die Waschungen können als Passageriten verstanden werden, die die Lebenswelt Gottes von jeglicher Berührung mit der Totenwelt abschirmen. Der Tempel und seine Vorplätze waren die Orte, die dazu dienten, das Leben zu feiern, vor allem die Wiederherstellung zerstörten oder gefährdeten Lebens am Versöhnungstag.

Der Überlieferung nach hatte Jesus keine Scheu, diese Räume des Todes zu betreten. Im Haus von Petrus geht er sofort zu dessen Schwiegermutter, als er hört, dass sie krank ist (Mk 1,29-31; Mt 8,14f; Lk 4,38-39). Als ihn eine Frau berührt, die seit Jahren ihre Blutungen nicht stillen kann, weist er sie nicht zurück, sondern

würdigt ihren Mut (Lk 8,44-48). Als jemand, der sich an keinem anderen Ort mehr als auf einem Friedhof aufhalten konnte, zu Jesus läuft, ist dieser nicht etwa entsetzt, sondern er fragt erst einmal nach dem Namen der Dämonen, die ihn plagen. Eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe, ohne Angst, wie es dem Gefragten wohl bis dahin selten widerfahren ist. (Mk 5,9; Lk 8,30)

Jesus verwandelt diese Totenstätte in einen Lebensraum.

Das stimmt offenbar mit seiner Botschaft vom nahen Reich Gottes – Matthäus spricht vom Himmelreich – überein: „Kehrt um! Denn nahegekommen ist das Himmelreich." (Mt 4,17 ZUR) So lautet wortgleich – nach dem Matthäusevangelium – die Botschaft von Johannes dem Täufer (Mt 3,2). Bei diesem war es eine Gerichtsankündigung. Bei Jesus ist es die Ansage, dass den Mächten des Todes der Kampf angesagt wird.

Dazu aber wird zugleich neu festgelegt, wo der Todesbereich anfängt, wo Menschen immer schon damit zu tun haben. Der Bereich, wo Menschen dem Tod behilflich sind, beginnt nach Jesus nicht erst dort, wo jemand getötet wird, sondern schon da, wo jemand über seinen Bruder zürnt. Ja, wenn er eine abfällige Bemerkung über ihn macht, ist das bereits ein Vergehen, das mit der Höchststrafe belegt wird.

> Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „Du sollst nicht töten"; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein. Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz!, der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du Narr!, der ist des höllischen Feuers schuldig. (Mt 5,21-22 LUT)

Probleme zwischen Mann und Frau fangen nicht erst da an, wo die Ehe gebrochen wird, sondern bereits dort, wo eine Frau als Mittel zum Zweck betrachtet wird, die eigene Begierde zu befriedigen.

> Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst nicht ehebrechen." Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen. (Mt 5,27-28 LUT)

Die, gemäß den Zehn Weisungen übernächste Grenzmarkierung ist die gerichtliche Falschaussage. Vor Gericht werden Aussagen mit besonderem Gewicht versehen, indem sie beeidigt werden. Hier beginnt nach Jesus bereits die Totenwelt, weil es Missbrauch des Namens Gottes ist.

> Ihr habt weiter gehört, daß zu den Alten gesagt ist: „Du sollst keinen falschen Eid schwören und sollst dem Herrn deinen Eid halten." Ich aber sage euch, daß ihr überhaupt

> nicht schwören sollt, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron; noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße; noch bei Jerusalem, denn sie ist die Stadt des großen Königs. Auch sollst du nicht bei deinem Haupt schwören; denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen. Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel. (Mt 5,33-37 LUT)

Wie und womit auch immer ein Eid geschworen werden soll, immer ist es eine Verzweckung dessen, was allein Gott zusteht, also Missbrauch des Namens Gottes – vgl. 2 Mose 20,7.

Selbst die Frömmigkeit kann als Mittel zum Zweck missbraucht werden, etwa um öffentliche Anerkennung zu erfahren, z. B. als kirchlicher Amtsinhaber in einer Stadt.

> Habt acht auf eure Frömmigkeit, daß ihr die nicht übt vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden; ihr habt sonst keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel.
> (Mt 6,1 LUT)

Das gleiche gilt für das Almosengeben, Beten und Fasten: Wer es tut, um gesehen und dafür geachtet zu werden, hat den Zweck dessen bereits verfehlt, worum es geht: Ums Wohltun und Beten, um mehr nicht.

> Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler, die gern in den Synagogen und an den Straßenecken stehen und beten, damit sie von den Leuten gesehen werden. Wahrlich, ich sage euch: Sie haben ihren Lohn schon gehabt. Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten.
> (Mt 6,5-6 LUT)

Jesus anerkennt neben Gott nur noch eine andere Macht, die Menschen zu bestimmen vermag: Das Geld. Irrtum ist es zu meinen, die Macht des Geldes sei mit dem Ersten Gebot zu vereinbaren.

> Niemand kann zwei Herren dienen: entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. (Mt 6,24 LUT)

Mehr als die Kleidung ist der Leib, mehr als die Nahrung ist das Leben:

> Darum sage ich euch: Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was

> ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? (Mt 6,25 LUT)

Diese alltägliche Zweck-Mittel-Verschiebung macht Menschen zu Sklaven ihrer Sorge um Nahrung und Kleidung – heute ist das auf alles auszudehnen, womit sich Menschen in ihrer Lebenssphäre umgeben. Dass der Mensch bedürftig ist, wird von Jesus ausdrücklich anerkannt:

> Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Nach dem allen trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr all dessen bedürft. (Mt 6,31-32 LUT)

Wenn es aber nicht in der richtigen Beziehung zu dem steht, was wirklich wichtig ist, verfehlt es seinen Zweck:

> Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen. (Mt 6,33 LUT)

Das sind Grenzmarkierungen dafür, wo nach Jesu Auffassung bereits die Sphäre beginnt, in der nicht das Leben regiert, sondern der Tod das Sagen hat.

So wird im Anschluss an Teile der Zehn Weisungen sichtbar, wo die Marksteine liegen zwischen einer Welt, die dem Reich Gottes nahekommt und dieser entspricht, und einer Welt, die von Gottes neuer Welt noch fern ist. Im Bereich der Frömmigkeit und der alltäglichen Sorgen zeigte Jesus dies auf. Es folgt ein weiterer Bereich, der der Öffentlichkeit:

> Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Denn nach welchem Recht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welchem Maß ihr meßt, wird euch zugemessen werden. (Mt 7,1-2 LUT)

In dem Zusammenhang deckt Jesus – womöglich zum ersten Mal – den Projektionsmechanismus[6] auf, der einen im anderen das erkennen lässt, was in einem selbst das Problem ist: das Holz vor dem eigenen Auge macht es mir leicht, den Holzsplitter im Auge des anderen zu erkennen. Und was ich an mir selbst am liebsten los wäre, kann ich beim anderen viel leichter anklagen und bei ihm womöglich entfernen.

> Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge und nimmst nicht wahr den Balken in deinem Auge?

---

[6] Vgl. NAUERTH, THOMAS; STEINS, GEORG, (Hrsg.): WINK, WALTER: *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Regensburg 2014.

> Oder wie kannst du sagen zu deinem Bruder: Halt, ich will dir den Splitter aus deinem Auge ziehen?, und siehe, ein Balken ist in deinem Auge. Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge; danach sieh zu, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst. (Mt 7,3-5 LUT)

Die allgemein bekannte Goldene Regel wird von Jesus aus der geläufigen negativen Form – „was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu" – in die positive Form gebracht:

> Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten. (Mt 7,12 LUT)

Und selbst denen, die sich etwas darauf einbilden, mit Jesus zusammen gewesen zu sein, wird ins Stammbuch geschrieben:

> Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel. (Mt 7,21 LUT)

Dem religiösen Wettkampf, wer wem vor- oder nachgeordnet sei, wer den Zugang zum Reich Gottes habe und wer nicht, wird eine Absage erteilt.

Matthäus hat im Zentrum dieser Ausführungen Jesu einen Text platziert, der bis heute Ärger erregt:

> Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Auge um Auge, Zahn um Zahn." Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar. Und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel. Und wenn dich jemand nötigt, eine Meile mitzugehen, so geh mit ihm zwei. Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht ab von dem, der etwas von dir borgen will. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben" und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und wenn ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden? Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. (Mt 5,38-48 LUT)

„Liebt eure Feinde". Darin findet sich die Vollkommenheit, die sonst nur bei Gott im Himmel zu Hause ist. Hier wird deutlich,

was mit der Nähe vom Reich Gottes eben auch gemeint ist: Die Kampfansage an die Macht des Todes gilt all den Gewöhnungen und heimlichen Regeln und Gesetzen, die in sich gewalthaltig und violentogen sind, die das menschliche Zusammenleben zerstören, kriminogen sind und vor allem Gott gegenüber den Versuch darstellen, ihn als Mittel zum Zweck zu missbrauchen – sie sind blasphemisch.

Demzufolge beginnt der Kampf für das Leben nicht erst dort, wo jemand todkrank ist oder nicht am Gottesdienst teilnehmen kann, sondern bereits mitten im Alltag. Dadurch findet die Feier des Lebens nicht erst dort statt, wo im Tempel geopfert wird, sondern bereits dort, wo vergeben wird.

> Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht.
> (Mt 6,14-15 LUT)

Die Ausdehnung der Totenwelt wird darum in Kauf genommen, weil ihr etwas Überlegeneres gegenübersteht. Von seiner Reich-Gottes-Botschaft aus zeigt Jesus auf, wo bereits die Totenwelt beginnt. Dass dies gefährlich ist, zeigen schon die ersten Berichte, in denen die Rede davon ist, wie heftig die Dämonenwelt darauf reagiert, dass ihr der Kampf angesagt wird:

> Und alsbald war in ihrer Synagoge ein Mensch, besessen von einem unreinen Geist; der schrie: Was willst du von uns, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu vernichten. Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!
> (Mk 1,23-24 LUT)

7.1.2 Der Ausschluss vom Ausschluss

Wenn die Totenwelt sich so weit ausdehnt, kann das durchaus Angst bereiten. Und das tat es offenbar, zumindest dort, wo Menschen von der bisherigen Verteilung von Lebens- und Totenwelt profitierten.

> Und siehe, einige unter den Schriftgelehrten sprachen bei sich selbst: Dieser lästert Gott. Als aber Jesus ihre Gedanken sah, sprach er: Warum denkt ihr so Böses in euren Herzen? Was ist denn leichter, zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: Steh auf und geh umher?
> (Mt 9,3-5 LUT)

Für Menschen, die damals in einer jüdisch geprägten Kultur aufgewachsen waren, ist ein Tod mit weniger als hundert Jahren alles andere als normal, eigentlich dürfte es das in der von Gott geschaffenen guten Welt nicht geben. Auf diese Auffassung deuten Aussagen hin, in denen das Sterben als eine Folge menschlichen Versagens begriffen wird:

> Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen. Denn unsre Missetaten stellst du vor dich, unsre unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht. Darum fahren alle unsre Tage dahin durch deinen Zorn, wir bringen unsre Jahre zu wie ein Geschwätz. Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre, und was daran köstlich scheint, ist doch nur vergebliche Mühe; denn es fähret schnell dahin, als flögen wir davon. Wer glaubt's aber, daß du so sehr zürnest, und wer fürchtet sich vor dir in deinem Grimm? Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden. (Psalm 90,7-12 LUT)

Die Reflexionen, die sich in der bildhaften Erzählung vom Beginn allen menschlichen Lebens in Gen 2 niedergeschlagen haben, gehen in diese Richtung: Im ursprünglichen Garten dürfen die Menschen alle Früchte essen, nur die Früchte „vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ (Gen 2,17 LUT) nicht. Trotzdem kommt es dazu und das Menschenpaar wird des Gartens verwiesen, damit es sich nicht eigenmächtig – wie beim Baum der Erkenntnis – zusätzlich der Früchte vom Baum des Lebens bedient:

> Und Gott der HERR sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden, daß er die Erde bebaute, von der er genommen war. (Gen 3,22-23 LUT)

Dass die Früchte vom Baum des Lebens gar nicht zur Verfügung gestanden hätten, wird nicht gesagt. Dass die Menschen erst darum sterben müssten, weil sie vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, steht dort gleichfalls nicht. Diese Früchte hätten, gemäß der Logik der Erzählung, also zur Verfügung gestanden, sozusagen als Jungbrunnen, wenn nicht eigenmächtig vom Baum der Erkenntnis genommen worden wäre, als Geschenk Gottes für seine geliebten Alten. Trotzdem erreichen die Menschen der ersten Generationen ein erstaunliches Alter: Adam starb mit 930 Jahren. Seth, sein dritte Sohn, wird 912 Jahre alt. Enos, Adams Enkel, 905 – etc. vgl. Gen 5. Als Reaktion darauf, dass eine Generation von Menschen auf Erden herrscht, die Gewalttaten ausübt – „Aber die

Erde war in Gottes Augen verdorben, sie war voller Gewalttat.“ (Gen 6,11 EIN) – wird das Höchstalter auf 120 Jahren begrenzt, Gen 6,3.

Im Judentum zur Zeit Jesu wurde nicht nur der Tod schuldhaft mit Leben und Verhalten der Menschen in Verbindung gebracht, sondern auch alle Arten von Krankheiten und lebensmindernden Erfahrungen. Absicht war es allem Anschein nach, Gott von der Verantwortung freizusprechen, dass etwas so Böses geschieht. Deshalb musste die Verantwortung dafür ganz und allein bei den Menschen liegen.

Die antike Dämonologie[7] tat dann ihr Übriges, um zu erklären, wie es möglich sei, dass Menschen mit Blindheit, Taubheit, Hauterkrankungen etc. geschlagen werden: Ein oberster Dämon, so etwas wie ein himmlischer Staatsanwalt, der Satan, erhebt Anklage vor dem göttlichen Gerichtshof. Ist seine Anklage berechtigt, werden die unteren Dämonen freigelassen und dürfen die Menschen mit ihren Folterwerkzeugen quälen: Ein Dämon legt sich auf das Auge: der Mensch kann nicht mehr sehen, er verstopft ihm das Ohr: er ist taub, er fesselt ihm die Beine: er ist gelähmt etc. Erst wenn Gott anordnet, dass diese Strafen beendet werden sollen, dass die bösen Taten vergeben sind, wird das Strafen eingestellt. Der Tod ist die Höchststrafe.

Jesus stellt sich dieser Auffassung. Als Schüler Johannes des Täufers nimmt er dessen Generalanklage auf, dass da nicht einer sei, der nicht ein vernichtendes Urteil vor Gottes Gericht verdient hätte.

> Oder meint ihr, daß die achtzehn, auf die der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, schuldiger gewesen sind als alle andern Menschen, die in Jerusalem wohnen? (Lk 13,4 LUT)

Das klingt sehr nach dem, was von Johannes dem Täufer überliefert wird:

> Da ging zu ihm [Johannes dem Täufer, erg. mE] hinaus die Stadt Jerusalem und ganz Judäa und alle Länder am Jordan und ließen sich taufen von ihm im Jordan und bekannten ihre Sünden. Als er nun viele Pharisäer und Sadduzäer sah zu seiner Taufe kommen, sprach er zu ihnen: Ihr Schlangenbrut, wer hat denn euch gewiß gemacht, daß ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet? Seht zu, bringt rechtschaffene Frucht der Buße! Denkt nur nicht, daß ihr bei euch sagen könntet: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. (Mt 3,5-9 LUT)

---

[7] STRACK, HERMANN; BILLERBECK, PAUL: *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch.* München, 1922, S. 139-149; dies.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vierter Band, Teil 1, *Exkurse zu Einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München 1928, S. 504-527.

Jesus kommt aber offenbar zu einem anderen Schluss: Alle sind darum der Vergebung bedürftig.

Die – laut Matthäus – mit der Botschaft Johannes' gleichlautende Botschaft Jesu: „Kehrt um! Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Mt 4,17 LUT vgl. Mt 3,2) wird inhaltlich anders gefüllt: Nach der Taufe durch Johannes, einer Fastenzeit in der Wüste und dem ersten öffentlichen Auftreten berief Jesus sogleich Mitstreiter und „predigte das Evangelium von dem Reich und heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen im Volk." (Mt 4,23 LUT) Hiermit ist die Zeit der Vergebung angebrochen.

Das Lukasevangelium gestaltet dieses besonders dramatisch aus: Jesu erstes öffentliches Auftreten wird in seine Heimatstadt Nazareth verlegt. Hier verkündet er in der Synagoge der Stadt das Gnadenjahr des Herrn, Jes 61,1-3. Die Hörenden verlangen von Jesus ein Zeichen dafür; das verweigert er. Aus Zorn darüber soll er von einem Felsen gestürzt werden, „aber er ging mitten durch sie hinweg." (Lk 4,30 LUT) Es ist, als wenn hier schon ein Bogen zur Emmausgeschichte geschlagen würde (Lk 24,31).

Die Ansage des Gnadenjahres des Herrn bedeutet, dass Schuld *und* Schulden vergeben werden. Das Vergeben von Schuld befreit Menschen, die von Krankheit betroffen sind, von einer religiösen Last. Sie werden wieder sozial anschlussfähig, sie müssen nicht mehr gemieden werden, weil der Lebensbereich über die Totenwelt obsiegt. Das kann Lebenskräfte wecken, die zur Heilung führen.

Die Zusage der Vergebung macht Jesus sehr angreifbar, weil er sich darin etwas zutraut, was eigentlich nur Gott zusteht. Im Markusevangelium wird diese Konfrontation deutlich genannt:

> Und da sie ihn nicht zu ihm bringen konnten wegen der Menge, deckten sie das Dach auf, wo er war, machten ein Loch und ließen das Bett herunter, auf dem der Gelähmte lag. Als nun Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Es saßen da aber einige Schriftgelehrte und dachten in ihren Herzen: Wie redet der so? Er lästert Gott! Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?
> (Mk 2,4-7 LUT)

Als Jesus erneut, und noch dazu an einem Sabbat, heilt, haben Pharisäer gemeinsam mit Anhängern von Herodes ihren Entschluss gefasst: Jesus soll vernichtet werden, Mk 3,6.

Dadurch wird etwas höchst Paradoxes festgehalten: Der Kampf Jesu gegen die Totenwelt, sein Einbruch der Lebenswelt in den Totenbereich, führt dazu, dass die Totenwelt über ihn die Herrschaft gewinnen will und mit seinem gewaltsamen Tod in Jerusalem seinem Wirken tatsächlich ein Ende setzt. Sie gewinnt Herrschaft über ihn.

In Jerusalem wird diese Welt der Gewalt und des Todes vom obersten Befehlshaber der römischen Besatzung in Israel-Palästina durch Pontius Pilatus repräsentiert.

Hierdurch aber ist das Vergeben von Sünden ebenso wie die Feindesliebe unvermuteterweise angstbesetzt.

Auf der einen Seite ist es befreiend, dass Menschen gesund werden sowie Zugang zu einer Gemeinschaft haben, die ihnen bis dahin verschlossen war – Jesus stellt seinen Zeitgenossen einen römischen Hauptmann als Vorbild hin, Mt 8.10; Lk 7,9. Auf der anderen Seite bewirkt dies gegenüber Jesus und seinen Anhängerinnen und Anhängern massive Aggressionen. Soll es darum unterbleiben?

Das merkwürdige Phänomen, wonach die Lebensbotschaft Jesu so viel Widerstand hervorruft, wird wahrscheinlich in dem Schwertwort reflektiert:

> Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter. Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein. (Mt 10,34-36; vgl. Lk 12,8-9 LUT)

Jh 9,22 beleuchtet für die angesprochene Gemeinde den dramatischen Hintergrund: Ausschluss aus der Synagoge konnte Verlust aller Rechte bedeuten, wenn man im römischen Reich lebte und kein römischer Staatsbürger, wie Paulus etwa, war. Nach der Zerstörung Jerusalems war es zwischen Rom und Vertretern des Judentums zu einer schiedlich-friedlichen Regelung gekommen, die das Judentum als Glaubensgemeinschaft duldet, *religio licita*. Darauf weist vermutlich das Jesuswort Mt 10,34 hin. Genau hierbei störten die jungen christlichen Gemeinden.

Machtökonomisch gesehen, erscheint es zwangsläufig: Sobald sich eine Gruppe von Menschen von anderen unterscheidet, bildet sie in dem Sinn ein System, in dem sich auf Grund von Wechselwirkungen Veränderungen, gleich welcher Art, auf alle damit in Verbindung Stehende auswirken.

Die jüdische Gemeinschaft hat sich von der antiken Umwelt extrem unterschieden. Die Ausgliederung von Menschen, z. B. auf Grund von Krankheit, aus dem gewohnten Alltag und die Regel, dass sie sich an besonderen Orten aufzuhalten haben, hält ein gesellschaftlich-religiöses System aufrecht, das darauf aufbaut, dass Menschen ausgegliedert werden. Das gilt bis in die Spitze einer Gesellschaft, zu der infolge des mit Gewalt gegründeten Hasmonäerreiches, das zur römischen Provinz geworden war, nur wenige Familien Zugang hatten. Entstehen neue Formen der Ausgliederung, so sind diese nur Varianten des herrschenden Systems.

Werden Ausgliederungen rückgängig gemacht, aufgehoben, und entstehen neue Formen von Gemeinschaft, kann das ein ganzes System, das darauf aus ist, sich selbst zu erhalten, in ein Ungleichgewicht bringen.

Die Aggressionen gegenüber Jesus und seinen Anhängerinnen und Anhängern richten sich, systemisch gesehen, gegen ein Ungleichgewicht, das dadurch entstanden ist, dass Ausgrenzungen rückgängig gemacht worden sind. Durch neue Ausgrenzung soll es aufrechterhalten werden: Nun werden Jesus und die Jesusgemeinschaft ausgegrenzt. Somit bleibt das System erhalten.

Dasselbe gilt auf andere Weise für das römische Besatzungsregime. Es fußt darauf, dass ein Unterschied zwischen römischen Besatzern und jüdischen Besetzten aufgerichtet wird. Das spüren vor allem die Juden, die, wie alle Unterworfenen in besetzten Gebieten, zu Steuerzahlungen verpflichtet wurden. Jesus und seine Gemeinschaft ziehen sich den Widerstand der römischen Besatzer zu, und zwar dadurch, dass seine Feindesliebe bislang geltende Grenzziehungen als überflüssig erfahrbar machen und neue Gemeinschaft entstehen lässt, sodass das Besatzungsregime auf die Dauer damit unmöglich wird.

Die Zusage der Vergebung ist also kein allein religiöser Akt, sondern hat unmittelbar gesellschaftlich-politische Auswirkungen.

Durch Jesu Zusage der Vergebung wird für viele Menschen erfahrbar, dass Gott tatsächlich gut ist und nur gut ist. Der himmlische Generalstaatsanwalt, der Satan, hat nichts mehr zu sagen. Es gilt die Gnadenzeit.

Im Lukasevangelium wird das auf bildhafte Weise ausgesprochen. Jesus sagt: „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz.“ (Lk 10,18 LUT; vgl. Jh 12,31)

Hiermit ist die Dämonenwelt entmachtet. So sehr die Menschen an sie geglaubt haben mögen, genau dort ist ihr schwächster Punkt: Im Glauben kann sie umdeterminiert werden. Gott gibt den Dämonen keine Erlaubnis mehr, ihr Unwesen zu treiben. Nicht weil die Menschen besser geworden wären, sondern weil Gott eine andere Strategie verfolgt, so Jesus. Die Menschen werden nicht durch Androhung von Strafen oder Gewalt gut, sondern durch die Möglichkeit, zum Guten umzukehren. Dann aber muss das Gute für sie vorhanden sein. Dies ist es mit Jesu Gegenwart.

Jesu Verkündigung brachte mit sich, dass auf der einen Seite wahrgenommen wurde, wie enorm einflussreich und umfangreich sich die Todeswelt in den Ritzen des Alltages eingenistet hatte. Zugleich wird deutlich, dass die Möglichkeit zur Umkehr und zu einem Leben aus der Vergebung nicht erst in später Zukunft oder am Ende des Lebens möglich ist, sondern schon jetzt.

Die Freude darüber wird ungeahnte Lebenskräfte freigesetzt haben. Gottes anbrechendes neues Reich schuf neue Gemeinschaft. Einschränkend wurde erfahren, dass dies Leben aus der Vergebung und in der Feindesliebe extrem gewaltbedroht war

und darin sehr leicht Angst erzeugen konnte. D. h. gerade durch Jesus kam es zu einer erneuten Ausweitung der Todeswelt!

Dies wurde für alle sichtbar, als Jesus von den politischen römischen Gewalten öffentlich hingerichtet wurde. Hier hat der Ausgrenzungsmechanismus wieder für Ordnung gesorgt.

Die Jünger haben ihn – erwartungsgemäß und von der Obrigkeit so beabsichtigt – im Stich gelassen. Der Versuch, einen Aufruhr anzuzetteln, wird von Jesus selbst – im Sinne seiner Feindesliebe – im Keim erstickt. Vermutlich hatte Judas einen solchen Aufruhr geplant, um einen Krieg gegen die Römer zu entfesseln, der Gott dann, um Jesus zu retten, zum Eingreifen zwingen müsste. Dass Vergebung und Feindesliebe Angst einjagen – und zwar zu Recht -, wird mit der öffentlichen Ermordung Jesu über das Maß des Erträglichen hinaus bestätigt.

Die Menschen, die auf diese Weise von römischer Besatzungsgewalt unter Billigung jüdischer Behörden derartig verängstigt wurden, werden sich – in welcher Zusammensetzung auch immer – weiterhin oder erneut getroffen haben. Dabei gehe ich davon aus, dass sie folgende Erfahrung machten: Sie mussten sich eingestehen, dass Jesus tot war. Mit seinen Worten und Werken aber war er zwischen ihnen lebendig, vielleicht mehr als zuvor, und zwar genau dann, wenn sie selbst damit anfingen, dafür einzustehen, was er gesagt und getan hatte.

D. h.: Sie mussten ihre eigene Angst verabschieden.

Das gelang in unvorhergesehener Weise, nachdem Jesus ermordet worden war, denn bald war nicht mehr zu übersehen, dass seine Freunde und Freundinnen selbst das verkörperten, wofür Jesus einstand: sie bildeten seinen Leib, zwischen ihnen war er lebendig, gegenwärtig.

Die Zusage der Vergebung, die Feindesliebe, die Kampfansage an Todesräume – das alles blieb. Jesu Botschaft, dass Gott gut ist und nur gut ist, hatte nach wie vor Bestand.

Die Kreuzigung hat Jesus nicht widerlegt, sondern sie hat lediglich die Vergebungsbedürftigkeit aller Menschen bestätigt.

Seine Hinrichtung hat seine Botschaft der Feindesliebe nicht aus der Welt geschafft, im Gegenteil, sie wurde dringender denn je.

Irgendjemandem aus dem Kreis dieser Freundinnen und Freunde Jesu – vermutlich einer Frau (vgl. Mt 28,1ff; Mk 16,1ff; Lk 24,1ff und Jh 20,1ff) und Petrus (Mk 16,7; Lk 24,12; Lk 24,34; Jh 20,3 und 1 Kor 15,5) – wurde dies in einem neuen sprachlichen Bild, das damals für sich selbst sprach, so prägnant deutlich, dass sich dieses, wo immer von Jesus die Rede war, durchsetzte: Jesus ist nicht bei den Toten, er ist auferstanden.

Wann genau dies geschah, wird kaum festzustellen sein. Die in den Erzählungen genannten drei Tage erscheinen so mit Bedacht und gezielt gewählt – in Anspielung auf einen alttestamentlichen Text in Hosea 6,2, der im ältesten Auferstehungszeugnis 1 Kor

15,4 selbst anklingt -, dass sie m. E. nicht wörtlich genommen werden können. Jedoch die darin zu Wort gebrachte Botschaft durchaus: Die Todes- und Lebensgrenze wird neu vermessen. Sie verläuft nicht dort, wo heute der angebliche Hirntod festgestellt wird, um Transplantationen möglich zu machen. Sie verläuft nicht dort, wo die Nähe zum Heiligtum Leben verspricht, während der, der sich in Unreinheit, Krankheit oder Schulden sowie Schuld und Versagen befindet, von der Todessphäre umgeben fühlt.

Die Todes- und Lebensgrenze verläuft nun dort, wo die Botschaft der ausschlusslosen Liebe, die auch den Feind mit einbezieht, schon gelebt wird oder noch nicht. Eine neue Gemeinschaft entsteht, die sich als vorläufig versteht, weil sie offen dafür ist, dass jede Art von Ausschluss aufgehoben wird, selbst der Ausschluss, der dadurch entsteht, dass eine neue Art von Gemeinschaft entsteht.

Es entsteht eine Gemeinschaft, die darauf verweist, dass es diese neue Trennlinie zwischen Leben und Tod gibt. Das schließt das Paradox ein, wonach diese neue Gemeinschaft immer wieder neu vor der Aufgabe steht, sich umzuformen.

Sobald diese Gemeinschaft sich darauf einrichtet, eine wie viele andere zu sein und selbst Abgrenzungs- und Ausgrenzungsstrategien entwickelt, widerlegt sie sich selbst. Genau das ist passiert, als die Unterschiede und Streitereien unter den jungen Gemeinden von obrigkeitlicher Gewalt dazu missbraucht wurden, ihre Macht zu befestigen, und Kirchenstreit zu Trennlinien von Staatsformen wurde.

Diese neue Trennlinie zwischen lebendig und tot wird anhand des Schicksals von Jesus von Nazareth erzählt. Indem von ihm erzählt wird und das gelebt wird, wofür er lebte, entsteht der Raum, in dem er selbst zwischen den Anwesenden gegenwärtig ist.

Das Verständnis von Gott hat sich verändert: Jesus selbst wurde zum Maßstab dafür, was gültig von Gott gesagt werden kann und was nicht.

Die entgegensetzte Richtung hat – je länger und je mehr Jesus verehrt wurde – nicht auf sich warten lassen, die Richtung, die Jesus vergöttlichte und, statt menschlich von Gott zu sprechen, nun göttlich von Jesus sprach.

Solange diese Richtung den Effekt hatte, dass damit die Nähe Gottes zu Sündern und Verlorenen deutlich wurde, mag sie noch im Bereich dessen bleiben, was zur ausschlusslosen Botschaft Jesu passt. Sobald die Botschaft aber mit staatlicher Gewalt einhergeht, schlägt sie um und wird gewalthaltig, konfliktunfähig. Sie entbehrt der Balance, die Unterschiede aushält und gleichzeitig Gemeinsamkeiten sucht.

Und statt zu neuem Leben einzuladen, wird diese Gemeinschaft selbst ein Vorposten der Totenwelt. Dennoch ist ja weiterhin von Jesus die Rede, man glaubt an ihn, betet zu ihm und vertraut ihm, denn er selbst und seine Botschaft schließen niemanden

aus. Diese Botschaft gilt es zu bewahren und zu leben. Wo sie gefährdet wird, erlebt die Gemeinde das Paradox dieser Gemeinschaft auf andere Weise erneut: Zu dem, der diese Botschaft verfälscht, geht die Gemeinde auf Distanz, aber so, dass ihm nun die Liebe Jesu zu den Sündern ganz besonders gilt.

Der Bereich der Gemeinde, in der die Gegenwart Jesu gefeiert wird, muss jedoch, wo der Konstantinismus herrscht, von den Bereichen getrennt werden, in denen Kirche in Verbindung mit der Obrigkeit Ausschluss praktiziert. Diese Trennung geschieht etwa durch kirchliche Hierarchien.

Die Jesus-Gemeinschaften, die nach seiner Hinrichtung entstanden, leben fortan mit der dauernden Herausforderung zu sein, als wären sie nicht, und sich so zu formen, als wären sie nicht mehr nötig, was unmöglich ist, weil Verlässlichkeit für das menschliche Zusammenleben unerlässlich ist. Diese Herausforderung wurde dadurch erträglich, dass sie sich im sprachlichen Bild der Naherwartung Jesu, seinem erneuten Erscheinen kondensierte. Die daraus entstandene Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu wurde inhaltlich zutreffend stets aufrechterhalten, weil auf diese Weise zum Ausdruck kam, dass die Gemeinde im eigenen Interesse und in Treue zur Botschaft Jesu – also verlässlich – ausschlusslos lebt.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, die neu gezogene Linie zwischen Leben und Tod zu spiritualisieren, weil das Erleben des individuellen Todes im Bezug auf die neue Trennlinie nahezu unbedeutend geworden ist. Paulus' Wort „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn" (Röm 14,7 LUT) kann dann auf diese Weise verstanden werden. Damit war die Versuchung groß, im Anschluss an antike Jenseitserwartungen und Erlösungskulte nun zuerst das Jenseits zu kolonialisieren, bevor man im römischen Weltreich das Sagen bekam.

„Ewiges Leben" hatte jedoch in der Jesusgemeinschaft einen neuen Sinn: Es meinte nicht die postmortale Existenz, zu der beim Übergang diese und jene Riten nötig waren wie im ägyptischen Osiriskult, der damals sehr weit verbreitet war. Sondern „ewiges Leben" bezeichnete eine Qualität des Lebens. Eine Qualität des Lebens, die sich darin zeigt, wie das Zusammenleben gestaltet ist, die mit dem individuellen Tod des Einzelnen nicht verändert oder zerstört werden kann.[8]

Besonders in den neutestamentlichen Briefen wird so überschwänglich davon gesprochen, dass Menschen aus der Totenwelt ins Leben gefunden haben (vgl. Röm 1,17; Röm 8,1f; Röm

---

[8] Leben gilt im Neuen Testament als Relationsbegriff: „freilich ohne kultische Dimension. Nur der lebt in eigentlicher Weise, der in der rechten Beziehung zu Gott bzw. Christus existiert." (HWP Band 5,57/16069) „Wer glaubt, hat „ewiges L.[eben]" (ζωὴ αἰώνιος), d. h. von Gott geschenktes letztgültiges L.[eben]" (HWP Band 5,57/16070) (Jh 5,24). „Der Begriff ‹ewiges L.[eben]› meint also primär nicht ein L.[eben] nach dem Tode; vielmehr ist postmortales L.[eben] nur die Konsequenz des präsentischen „ewigen" L.[ebens]." (HWP Band 5,57/16070)

8,10-13; 1 Kor 15,22; 2 Kor 2,15-16; Eph 4,14f; 2 Tim 1,8-10), dass dies darauf hinweist, als wie befreiend Menschen es aufgenommen haben, dass die Grenze zwischen Leben und Tod neu gezogen wurde.

Diese Botschaft befähigt eine Jesus-Gemeinschaft, immer wieder neu beispielhaft gesellschaftliche, staatliche, religiöse oder sonstige Ausschließungsprozesse zu unterlaufen und im Sinne der neu vermessenen Grenze zwischen Tod und Leben davon Zeugnis abzulegen, was mit Jesus deutlich geworden ist. Völlig unabhängig davon, wie viele Menschen es sind, die das tun, tun sie es als verbindliche Gemeinschaft, schaffen dadurch Fakten und wirken auf die Gesamtgesellschaft ein. Sie müssen damit rechnen, den Widerstand derer zu erfahren, die aus den Ausschließungsverfahren Vorteile ziehen.

7.1.3 Der Leib Christ

Die Überwindung des Bösen, sei es in Gestalt von Gewalt oder Schuld, wird durch Jesus und seine Liebe möglich. Seine Freundinnen und Freunde verkörpern ihn, seitdem er hingerichtet worden ist. In ihrem Leibe als seiner Gemeinde ist er selbst gegenwärtig. Das feiert die Gemeinde als seine Auferstehung.

Es gibt neutestamentliche Texte, die erzählen, dass die Auferstehung Jesu auch ohne die Verkörperung Jesu in seiner Gemeinde verstanden wird (vgl. Jh 20,14f). Aber kein neutestamentlicher Text spricht von der Auferstehung Jesu ohne Bezug zur Gemeinde (vgl. Jh 20,18).

Mit der Gegenwart Jesu nehmen seine Freundinnen und Freunde die Gegenwart Gottes wahr. Als Verkörperung Jesu in seiner Gemeinde ist dies zugleich die Gegenwart Gottes. Der Anbruch von Gottes neuer Welt vollzieht sich in der christlichen Gemeinde, ohne dass diese damit identisch wird. Die Gemeinde hofft auf die Vollendung der Welt. Sie widersetzt sich der Versuchung, die Vollendung vorwegnehmen zu wollen. Sie unterscheidet Letztes von Vorletztem und übt somit Ideologiekritik – wobei auch Religion zur Ideologie verderben kann. Die Grenze verläuft vermutlich entlang der Lebens- und Todesgrenze, die Jesus aufzeigte.

Die Gegenwart Jesu wird im Gottesdienst liturgisch gefeiert. Sie kann ebenso auf andere Weise gefeiert werden. Sie kann aber nur als körperlich gegenwärtige Gemeinschaft von Menschen gefeiert werden, die mit Jesus gleichräumlich (Biser) werden, und nicht abstrakt als Kirche oder in einem Gebäude oder als Institution, Organisation oder Gesellschaft. Diese und andere Gesellungsformen sind solange sinnvoll und angesehen, wie sie den Gemeinden, die sich real an einem Ort treffen, hilfreich und dienlich sind. Wenn sich das Verhältnis umkehrt und die Gemeinden dazu dienlich sind z. B. eine Zentrale zu ermöglichen, geraten sie

in die Christusferne und in die Nähe zur Gottlosigkeit. Dorthin, wo Jesus auf sie wartet und sie zur Umkehr einlädt.

Eine Gemeinschaft, die sich der Herausforderung stellt, Jesus zu verkörpern, steht somit vor der Aufgabe, es mit seinen Doppelzwillingen der Liebe – mitsamt der Gottes- und Feindesliebe – und der Verschiebung der Grenze zwischen Tod und Leben aufzunehmen.

Wer Jesus nachfolgen will, kann das nur in Gemeinschaft tun – er trifft ihn nirgendwo anders mehr an. Und wer in einer Gemeinschaft der Verkörperung Jesu leben will, kann das nur tun, indem er Jesus nachfolgt und mit ihm verbunden bleibt; anderes hält diese Gemeinschaft nicht zusammen.

7.1.4 Der Ort des Friedens

Wo hat der Friede einen Ort? Wenn es keinen Ort für den Frieden gibt, ist er bestenfalls eine Utopie, ein Un-Ort, *A-topia*. Die Antwort soll doch wohl nicht „der Friedhof" sein?! Ist Christus der Friede, dann ist der Friede dort, wo er selbst gegenwärtig ist. Das ist kein Ort, der durch Koordinaten bestimmt wird, sondern er wird durch die Anwesenheit von zwei oder drei Menschen bestimmt, die im Namen Jesu zusammenkommen. Er ist zwischen den Zweien oder Dreien, von denen das Matthäusevangelium Jesus sprechen lässt (18,20). Die Menschen, die zu Christus gehören, bestimmen den Ort, der zwischen ihnen dem Frieden Raum gibt. Es sind nicht geodätisch identifizierbare Punkte, sondern, wie bei den Erzvätern vgl. Gen 31,3, Gen 28,15, Gen 46,4 vom mitziehenden Gott die Rede sein konnte, ist es eine mitwandernde, mitlebende Gegenwart Jesu und damit des Friedens.

Dass im Matthäusevangelium von Zweien oder Dreien die Rede ist, ist m.E. nicht als Analogie auf die zwei- oder dreihundert oder gar zweihundert- oder dreihunderttausend Teilnehmer zu lesen, mit denen kirchliche Veranstaltungen, je nachdem auf welchem Feld sie stattfinden, gewöhnlich als Erfolg gewertet werden. Im Matthäusevangelium ist die Rede von Konfliktbewältigung in der Gemeinde. Konflikte werden an den Ursprungsort zurückgeführt.

> Sündigt aber dein Bruder, so geh hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. (Mt 18,15 L17)

Für den Fall, dass dies scheitert, werden „ein oder zwei" als Zeugen hinzugezogen:

> Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei zu dir, damit jede Sache durch zweier oder dreier Zeugen Mund bestätigt werde. (Mt 18,16 L17)

Erst danach wird die Gemeinde in den Fall einbezogen:

> Hört er auf die nicht, so sage es der Gemeinde.
> Hört er auch auf die Gemeinde nicht, so sei er
> für dich wie ein Heide und Zöllner.
> (Mt 18,17 L17)

Also wie Menschen, denen in besonderer Weise die Feindesliebe gilt.

Nun folgen die Verse zum Binden und Lösen und der Gebetserhörung:

> Wahrlich, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein. Wahrlich, ich sage euch auch: Wenn zwei unter euch einig werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. (Mt 18,18 L17)

Zwischen Himmel und Erde besteht eine Konkordanz: zwischen dem, was von der Gemeinde gebunden und gelöst wird – Schulden und Schuld – und zwischen Himmel und Erde im Gebet und Geschehen. Wenn zwei in dem übereinstimmen, was sie bezeugen, bekommt es, nicht zuletzt vor Gericht, Wirklichkeitscharakter. Dieser Wirklichkeitscharakter wird von den Zweien oder Dreien bezeugt, die in Jesu Namen versammelt sind:

> Denn wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, dort bin ich in ihrer Mitte.
> (Mt 18,20 MNT)

Die Zwei oder Drei, zwischen denen Jesus ist, sind sogleich und zugleich die Zeugen für ihn und sie sind Jesu gerichtsfeste Realität. Dort hat der Friede einen Ort. Es ist nicht etwa der Friede Christi, sondern der Friede der Welt, weil durch Leid und Tod Jesu der Ausschluss – ein Verfahren menschlichen Gruppenverhaltens – ausgeschlossen wurde.

Nach seiner Hinrichtung galt das Entweder-oder der römischen Obrigkeit: Ihr oder wir! Die Einschüchterung hatte zunächst gewirkt. Die Botschaft, die seine Hinrichtung vermittelte, war sehr deutlich geworden: Wer Jesus nachfolgt, macht sich zum Feind der römischen Obrigkeit. Jesus ist der ausgeschlossene Dritte zwischen den Freunden Jesu und der damaligen obrigkeitlichen Gewalt. Mit der Botschaft von der Auferstehung Jesu stellen Jesu Freunde und Freundinnen diesen Ausgeschlossenen in ihre Mitte und verneinen dadurch die Strategie des Ausschlusses durch die Gewalt, die Jesus das Leben gekostet hat. Die Verneinung des Ausschlusses, der Ausschluss vom Ausschluss, ist der

Beginn einer neuen Gemeinschaft, die dazu bereit ist, ausschlusslos zu leben. Sie hat es nicht nötig, zu ihrer Selbstbestätigung zwischen sich und anderen eine Unterscheidung zu treffen. Sie ersteht dadurch, dass zwischen ihnen Jesus sie miteinander verbindet.

Das kirchliche Streben nach der großen Zahl verstellt leicht den Zugang zu Jesu Gegenwart zwischen den zwei oder dreien, die ihn in seinem Namen verkörpern. Diese Gegenwart ist durch eine größere Ansammlung von Menschen nicht zu ersetzen.

Für die Gegenwart Jesu in der Liturgie gibt es zwei bedeutsame Endpunkte: Seine Geburt und seine Auferstehung. Somit ist zweimal Körperlichkeit gegeben:

Mit seiner Geburt ist gegeben, dass er gelebt und gewirkt hat, Zuspruch und Widerstand erlebt hat, angeklagt und ermordet wurde.

Mit seiner Auferstehung ist gegeben, dass er zwischen Zweien oder Dreien seiner Freundinnen und Freunde gegenwärtig ist.

Eine Frömmigkeit oder Liturgie der Auferstehung ohne die Geburt Jesu, sein Leben und Leiden, steht in Gefahr, in reine Spiritualität abzugleiten, sie verliert die Körperlichkeit.

Eine Frömmigkeit des Lebens Jesu, seines Wirkens und Leidens, ohne die Auferstehung droht zur Ideologie zu werden, weil ein Mensch unter Milliarden anderer Menschen der Gegenwart und Vergangenheit bedeutungslos wird. Damit man weiter an Jesus festhalten kann, muss ihn dann Besonderes auszeichnen. Das ist nicht selten das, was gerade en vogue ist. So galt Jesus als *Der erste neue Mann* (FRANZ ALT 1989), als *Der Revolutionär Gottes* (STEFAN SCHMITZ 1992). Ein Buch von ANSELM GRÜN trägt den Titel *Jesus als Therapeut,* 2018.

Beide Irrformen des Glaubens bieten Ansatzpunkte für Gewalt. Jesus als ideologische Figur wird leicht zum Herrn und König überhöht. Reine Spiritualität macht christlichen Glauben der alltäglichen Gewalt gegenüber gleichgültig und von daher zu ihrem Komplizen.

Der Auferstandene ist seine Gemeinde, er ist nicht ohne Körper – er ist die Körper seiner Geschwister. Gewalt, die sie erleiden, weil sie zu Jesus gehören, erleidet er mit und sie mit ihm. In dieser Körperlichkeit des Glaubens an den Auferstandenen kann Heilendes erfahren werden. Heilendes dort, wo Gewalt, die sich auf Körpern ausagiert, Wunden und Narben hinterlassen hat. Auch unsichtbare, die sich aufs Körperliche auswirken, um sodann nötige und heilende Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

7.1.5 Menschheit

Gemäß Schleiermacher ist es die Liebe, die einem die Anschauung der Menschheit ermöglicht: „Denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit

gefunden haben, und er findet sie nur in L.[iebe] und durch L.[iebe]"[9] Hier werden Mensch und Menschheit genannt und nicht Jesus. Und doch steht Christus im Hintergrund. Wie das?

Im Griechischen gibt es für „Menschheit" keinen entsprechenden Begriff; die lateinische Bezeichnung *genus humanum* stammt von CICERO, der sich von ISOKRATES dazu anregen ließ. Sie steht im Zusammenhang mit der rechten Bildung guter Herrscher, ist folglich herrschaftlich ausgerichtet. Augustin verweist auf die Abstammung von einem Menschen, die eine uranfängliche Einheit begründe, die aber zu Bruch gegangen sei.

Der deutsche Begriff „Menschheit" ist eine Wortschöpfung von NOTKER DEM DEUTSCHEN (955-1022). Damit bezeichnete er den menschlichen Anteil Jesu als des menschgewordenen Gottes, Jesus, der Gott ist. Er hat die „Menschheit" angenommen. Die Menschheit bezeichnet die menschliche Natur Jesu.[10]

Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts zeichnet sich der heutige Sprachgebrauch ab.

Herder übergeht die christologischen Ursprünge des Begriffes und öffnet ihn zu einem Kollektivbegriff des Fortschrittsglaubens.[11]

> ‹M.[enschheit]› interpretiert den Menschen als Objekt seines eigenen Leistungs- und Besitzanspruchs, als individuelle Verwirklichung des Menschseins durch und als Folge von Weltorientierung, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung. (HWP 5,1130/19347, Autor: H. E. BÖDEKER)

Diese Rede von der Menschheit wurde möglich, weil der Begriff durch Christus zu einem Allgemeinbegriff für menschliches Leben mit allen Tiefen und Höhen geworden war. Der Leib Christi war seine Menschheit. Die Menschheit ist der Leib Christi (vgl. Kol 1,16f). Alle Gewalt, die Menschen Menschen antun, ist Leiden Christi. Jesu Gebot der Feindesliebe erweist den Krieg als Bruch mit der Menschheit und darum als ein Verbrechen gegen die Menschheit.

Repräsentiert Jesus die Menschheit,[12] dann gilt das für jeden einzelnen Menschen. Daran schließt die jüdische und muslimische Überlieferung an, die das Leben eines einzigen Menschen mit dem Leben aller Menschen verbunden sieht.[13] Im Angesicht eines

---

[9] HWP Band 5,314/16866, Quelle: SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hrsg.: OTTO, 1899, 89.

[10] HWP Band 5,1129. Als Quelle wird angegeben: WIESNER, JOACHIM.: *Das Wort ‹heit› im Umkreis althochdeutscher Persona-Übersetzung. Ein Beitrag zur Lehngut-Theorie*. Beitrag zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Halle 1968, 3ff., bes. 35.

[11] Nachweise in: HWP Band 5,1129/19344; *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 5,1064.

[12] STRATMANN Weltkirche S, 293/7020: „Die ganze Welt soll in ihn [den verborgenen Leib Christi, Erg. mE] einbezogen werden. Geschähe dies, so könnte man von einer Weltwerdung Christi oder einer Christuswerdung der Welt sprechen."

[13] „Aus diesem Grund (d. h. aufgrund dieses Brudermords) haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben, daß, wenn einer jemanden tötet, (und zwar) nicht (etwa zur

Menschen begegnest du sowohl dir selbst als auch der Verkörperung der Menschheit. In der Begegnung mit einem Menschen steht die ganze Menschheit auf dem Spiel: Es geht darum, ob sie sich darin erfüllt oder verfehlt wird oder ob sie auf der Suche nach ihr bleibt. Gewalt zerstört die Beziehung Gleicher mit Gleichen und verändert sie zur Über- und Unterordnung Ungleicher.

Die Gemeinde Christi ist nicht die Menschheit, aber sie repräsentiert die Menschheit, in der durch Jesus Christus Tod und Gewalt überwunden worden sind. Tod und Gewalt verlieren ihre Macht. Menschen lassen sich nicht mehr durch Androhung oder Anwendung von Gewalt beeinflussen. Selbst tödliche Bedrohung hält sie nicht davon ab für die Menschheit einzutreten. Der Horizont der Gewalt endet im Tod des Gegners, dagegen eröffnet die Gemeinde in ihrer Versammlung einen Horizont, der Täter und Opfer vor das Panorama der Menschheit versetzt. Zerstrittene können zur neuen Gemeinschaft mit dem früheren Gegner umkehren. Menschen werden von der Fixierung, Opfer gewesen zu sein, und von dem Verlangen, sich als stärker und überlegen erweisen zu müssen, befreit. Allein von daher ist es unverzichtbar, dass eine christliche Gemeinde von sich aus in der Lage ist, grenzübergreifende Kontakte über Frontlinien hinweg zu bilden und zu pflegen. Selbst auf die Gefahr hin, zwischen alle Stühle zu geraten und als Verräter beschimpft zu werden.[14]

7.2 Gemeinde und Friedensethik

Die konstantinistische Gemeinde: Eine christliche Gemeinde, die es für angemessen hält, tötende Gewalt zu rechtfertigen, oder die es gar für ratsam hält, sie selbst anzuwenden, hört auf, Christus zu verkörpern und seine Doppelzwillinge der Liebe zu leben. Statt dass die Gemeinde Jesus in ihrer Mitte hat, geraten andere Mächte und Einflüsse an seine Stelle. Dies können Instanzen sein, die mit hohem Ansehen verbunden sind, wie Menschenrechte oder Selbsterhaltung. Menschen, die diesen Instanzen vertrauen, verlassen Gott in Christus und hängen anderen Göttern an. Dies führt nicht dazu, das Böse zu überwinden und neue Gemeinschaft zu

---

Rache) für jemand (anderes, der von diesem getötet worden ist) oder (zur Strafe für) Unheil (das er) auf der Erde (angerichtet hat), es so sein soll, als ob er die Menschen alle getötet hätte. Und wenn einer jemanden (w.[örtlich] ihn) am Leben erhält (w.[örtlich] lebendig macht), soll es so sein, als ob er die Menschen alle am Leben erhalten (w. lebendig gemacht) hätte." In: *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, Siebente Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln 1996, Berlin 2001, Koran Sure 5,32/260.

„‚Deshalb ist der Mensch bloss als einer geschaffen worden, um anzuzeigen, dass, wer einen vernichtet, ihm angerechnet werde, als habe er das ganze Geschlecht vernichtet, wer aber Einen erhält, als habe er das ganze Geschlecht erhalten' (Mischnah Sanhedrin IV,5)." In: Geiger, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn 1833, S. 105.

[14] vgl. Bürger Menschheit.

ermöglichen, zumindest dann nicht, wenn tötende Gewalt angewendet wird. Sie stehen vor der Aufgabe umzukehren und geraten damit in die Nähe Jesu, dessen Liebe besonders den Sündern gilt.

Eine Gemeinde, die sich so dem Konstantinismus zuwendet, steht in Gefahr, es aufzugeben, die Verkörperung Jesu in ihrer Mitte zu sein. Diese Gefahr ist insbesondere durch folgende Veränderungen gegeben, die der Konstantinismus (s. 2.3.1) mit verursacht:

Ausweitung: Indem die Grenzen der christlichen Gemeinde sich den Grenzen des Herrschaftsgebietes oder Herrschaftseinflusses der jeweiligen Obrigkeit annähern, verliert die Gemeinde die Zuständigkeit für das ihr Zustehende. Zugleich erhalten Christen Zugang zur Herrschaft und ihre Ausübung. Das wird die Fähigkeit der meisten Gemeinden, dem gerecht zu werden, übersteigen. Sie wird also Kompetenzen an andere Stellen abgeben und dadurch die Verantwortlichkeit teilen. Indem die Grenzdefinition der christlichen Gemeinde auf die Obrigkeit übergeht, wird die Gemeinde von dieser abhängig und darum wird sie daran interessiert sein, dass Schutz mit Hilfe von Waffen und Gewalt stattfindet. Die Feindesliebe wird eingeschränkt – auf einen Personenkreis oder nur auf besondere Gelegenheiten – oder ganz aufgegeben und die verbliebenen drei Dimensionen der Liebe werden zur Ideologie, weil ihre Verankerung in der Feindesliebe fehlt.

Einengung: Die Begrenzung auf den Herrschaftsbereich der Obrigkeit engt zugleich die Perspektive der Gemeinde ein. Nicht mehr die Partnerschaft aller christlichen Gemeinden bildet das Geflecht der Verbundenheit über alle Staats- und Landesgrenzen hinweg. Die Gesinnung, die die Gemeinden mit der jeweiligen Obrigkeit teilen, wird zum Band, das sie zusammenhält. Das kann der Nationalismus sein, vgl. die europäischen Kirchen zu Beginn des ersten und zweiten Weltkrieges[15] und die orthodoxe Kirchen in Serbien im Jugoslawien-Kosovokrieg[16]. Das kann eine „Art zu leben“[17] sein, die für verteidigenswert gehalten wird, so Bundespräsident Rau in seiner Weihnachtsansprache 2001.

Konzentration: Da kirchliche Gebilde entstehen, die von einer Gemeinde aus nicht mehr überblickt werden können, entstehen kirchliche Ebenen, die ihr Eigenleben entfalten und auf denen ver-

---

[15] HAMMER Kriegstheologie; BÜRGER, PETER: *Hiroshima, der Krieg und die Christen.* Düsseldorf 2005.
[16] KUBE Religion.
[17] „In den letzten Wochen ist oft davon gesprochen worden, dass wir bereit sein müssen, die Zivilisation, die Freiheit, die Demokratie – man kann sagen: unsere Art zu leben – gegen Angriffe zu schützen. Das ist richtig.“ Rau Weihnachtsansprache.

waltungs- und lehrbezogene, organisatorische und kirchenrechtliche Konzentrationsprozesse stattfinden. Das führt zu einer fortwährenden Entmündigung der Gemeinde vor Ort. Sie hat nicht mehr darüber zu befinden, ob der Kriegsdienst mit christlichem Glauben vereinbar ist oder nicht, ob Terroristen gegenüber die Feindesliebe gilt oder nicht oder ob Gegner bekämpft oder – im Sinne der Feindesliebe – eingeladen werden. Mit der Kirche entstehen gespaltene Gebilde: einige Teile der Hierarchie pflegen ein Gleich zu Gleich mit der Obrigkeit und andere Teile der Hierarchie suchen die Nähe zu den einfachen Menschen. Während zwischen Obrigkeit und Untertanen Ungleichheit und Ungerechtigkeit herrschen, ist es dieselbe Kirche, die die verschiedenen Ebenen über ihre Hierarchie vermittelt, die aber innerlich gespalten ist. Christus kann nicht zugleich auspeitschen und ausgepeitscht werden.

Auslagerung: Der gegenwärtige Christus geht der Gemeinde verloren. Er wird auf ein Ritual reduziert und er wird zur Ideologie, die das Ritual aufrechterhält. Beides infrage zu stellen löst Ängste aus. Wenn Ritual und Ideologie noch dazu mit moralischen Urteilen versehen werden, bringt das Fragende und in dieser Hinsicht Ungläubige zum Verstummen oder Fernbleiben.

Die Gemeinde wird nicht als der Ort angesehen, wo darüber befunden wird, ob es mit dem christlichen Glauben vereinbar ist, wenn ihre Menschenkinder[18] in den Krieg ziehen. Allenfalls Synoden befassen sich mit dieser Frage[19]. Eine mennonitische Stimme stellt vorsichtig die Frage:

> Lassen wir die Kriegsdienstverweigerung nicht als bloßen Akt zur Beruhigung des Gewissens und zur Erlangung des individuellen Seelenheils erscheinen, wenn wir sie zu einer Sache nur des Einzelnen und nicht der ganzen Gemeinde machen? (Fast Kriegsdienstverweigerung S. 35/781)

Selbst wenn es keinen einzigen Christen mehr in einer staatlichen Armee geben sollte, ist es trotzdem notwendig, dass sich eine Gemeinde damit befasst. Denn Krieg ist Menschheitsbruch. Dies gilt erst Recht im Falle eines Angriffskrieges, denn

> es ist das schwerste internationale Verbrechen, das sich von anderen Kriegsverbrechen nur dadurch unterscheidet, dass

---

[18] Besuche von deutschen und alliierten Soldatenfriedhöfen des Ersten und Zweiten Weltkrieges in Europa und Ägypten und die Gewohnheit mir das Alter desjenigen vorzustellen, vor dessen Grabstein ich stehe, belehrten mich, dass Kriege auch als Aggression der jeweils älteren Generation gegen die jüngere aufgefasst werden können.

[19] Zur Diskussion um den Afghanistan-Krieg 1999 auf der EKD-Synode in Amberg s. o. Kap. 4.11.3. b).

> es in sich alle Schrecken aller anderen Verbrechen einschließt und anhäuft.[20]

Verwandlung: Die Transzendentalisierung des Glaubens stellt Gott oder/und das Jenseits in den Mittelpunkt und nicht den Menschen Jesus von Nazareth. In der Gegenbewegung dazu wird ausschließlich der Mensch Jesus betrachtet, aber nicht, wie die Nähe Gottes in ihm und durch ihn erfahrbar wird.

Mit der Entwicklung zu einer konstantinistischen Gemeinde geht eine Annäherung an die Legitimation tötender Gewalt einher. Eine konstantinistische Gemeinde wird mit der Zeit in eine konstantinistische Kirche übergehen, in der die Gemeinden vor Ort ihre Zuständigkeit verlieren, im Gespräch mit den Geschwistergemeinden über Fragen des christlichen Glaubens in eigener Verantwortung zu befinden. Konstantinismus, Friedensethik und Außerkraftsetzung der Gemeinde als Ort des Friedens, weil Jesus dort gegenwärtig ist, scheinen systemkohärent zu sein.

Friedensethik kommt offenbar ohne die christliche Gemeinde aus. Aber ist sie nicht zwingend auf sie angewiesen, wenn es ihr um den Frieden geht?

---

[20] Aus dem Urteil im Nürnberger Prozess 1946. In: *Der Nürnberger Prozess* Band 1,207/679. Vgl. Zur situativen Kriegsdienstverweigerung von JÜRGEN ROSE, München: CROME Ausgedient. Welche Gemeinde sprang ihm zur Seite?

Ausblick:

Gewalt in der christlichen Gemeinde – Beschreibung und Ansätze zur Überwindung der Gewalt

Die Erfahrung von Gewalt innerhalb einer christlichen Gemeinde hinterlässt über die sichtbaren und unsichtbaren Wunden und Verletzungen hinaus oft Fassungslosigkeit und Sprachlosigkeit. Fassungslosigkeit wie „so etwas" in einer christlichen Gemeinde geschehen kann. Und Sprachlosigkeit als Ausdruck der Ohnmacht, damit umzugehen. Die christliche Botschaft findet offenbar so viel Vertrauen, dass in der christlichen Gemeinde selbst gesucht wird, was die Verkündigung verheißt: Frieden. Umso größer das Entsetzen, wenn die gegenteilige Erfahrung gemacht wird. Dies enttäuschte Vertrauen verstärkt die Ohnmacht und Sprachlosigkeit und verhindert die Auseinandersetzung mit Unrecht und Gewalt. Denn warum soll in einer christlichen Gemeinde nicht das vorkommen, was es in anderen sozialen Gebilden ebenso gibt? Sind es nicht die gleichen Menschen, die in der christlichen Gemeinde genauso wie in allen anderen Bereichen, im Sport, in der Politik, in der Freizeit, beim Einkaufen, in der Schule oder einer Firma zusammenkommen? Und doch bedeutet es etwas anderes, wenn Menschen durch Christus miteinander verbunden sind, als durch einen Arbeitsvertrag, eine sportliche Leidenschaft, ein politisches Interesse o.ä. Der Resonanzraum der Liebe, den Jesus aufgedeckt hat, erweckt eine Liebe zu ihm, die über die Generationen hinweg mit ihm verbindet: Das wird in der Gemeinde als seine gegenwärtige Körperlichkeit gefeiert. Dies erweckt zugleich eine Liebe zu denjenigen, die mit ihm verbunden sind. Der Resonanzraum der Liebe ermöglicht es, Gewalt als Gewalt wahrzunehmen. Die Gemeinde ermöglicht es, Gewalt gemäß dieser Liebe zu überwinden.

Wie in diesem Resonanzraum der Liebe Gewalt als Gewalt wahrgenommen wird, versuche ich im Folgenden zu skizzieren. Ich orientiere mich dabei an der phänomenologischen Methode (vgl. HELD Phänomenologie). Zugleich werden Anmerkungen bzw. Hinweise dafür gegeben, wie eine Überwindung der Gewalt möglich sein kann, sodass in einer Gemeinde der Friede Christi leibhaftig wird.

A. Felder der Gewalt innerhalb einer Gemeinde

Unter Gewalt wird jede Handlung oder Unterlassung verstanden, die Mensch oder Tier leiden lässt. In der Bergpredigt hat Jesus aufgezeigt, wie feinfühlig Liebe bereits Gewalt schon dort wahrnimmt, wo Menschen auch nur beleidigt werden.

> Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz!, der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du Narr!, der ist des höllischen Feuers schuldig.(Mt 5,22 L17)

Almosen verbunden mit Selbstgerechtigkeit und Wohltätigkeit wirken verletzend. Es soll ohne Aufsehen geschehen (Mt 6,2). Das gleiche gilt für religiöse Frömmigkeit, wenn sie jemandem dazu dient, Ansehen zu gewinnen (Mt 6,5). Der Hang, Menschen zu verurteilen, schafft eine Realität, die das eigene Leben vergiftet (Mt 7,1) und als Ärgernis wird beim Nächsten erkannt, was für einen selbst ein Problem ist (Mt 7,2). Dieser von Jesus selbst mehr skizzierte als beschriebene Resonanzraum der Liebe wird zur Vorlage genommen, um benennen zu können, wo in einer Gemeinde Felder der Gewalt vorkommen können. Von Feldern ist die Rede, weil Gewalt über die Tat oder Unterlassung hinaus eine Atmosphäre schafft, die das Miteinander der Betroffenen, der Täter, Opfer und Augenzeugen bestimmt. Dadurch entsteht eine Umgebung mit einer Stimmung, die in der Regel zunächst auf den Kreis der Beteiligten beschränkt ist. Dieses Gefüge entwickelt mit der Zeit eine eigene Kraft der Zusammenführung und Aussperrung und wird darum als ein „Feld“ bezeichnet – auch aus dem Grunde, weil es stets die Möglichkeit gibt, dieses Feld zu verlassen.

Die Felder der Gewalt zu erkennen und zu benennen, dürfte ein wesentlicher Schritt dafür sein, die Gewalt überwinden zu können.

Ein Feld der Gewalt entsteht, wenn Unterschiede als Mittel für Unterscheidungen dienen. Auf diese Weise wird Herrschaft errichtet und Ansprüche und Vorrechte werden daraus abgeleitet.

Herrschaft schafft ein Oben und Unten. Wenn nicht ohnehin schon Unterwürfigkeit vorhanden ist, dann wird Herrschaft durch Gewalt errichtet. Gewalt schafft aus gleichberechtigt Beteiligten die Trias von Täter, Opfer und Augenzeugen. Dabei sind oft die Augenzeugen die eigentlichen Adressaten einer Tat oder Unterlassung, etwa um sie einzuschüchtern oder um ein Exempel zu statuieren.

In einer christlichen Gemeinde ist jede Form von Gewalt genauso vertreten wie in allen anderen Formen menschlichen Zusammenlebens. Hinzu kommt jedoch stets die geistliche Dimension. Diese geistliche Dimension kann verbinden und trennen. Sie

auszumachen, ist eine besondere Aufgabe und Teil der Überwindung von Gewalt. Wo die geistliche Dimension in Freiwilligkeit verbindet, trägt sie zur Überwindung von Gewalt bei, wo sie unfreiwillig trennt, fördert sie Gewalt.

Die herkömmlichen Bruchlinien, an denen Unterschiede zu Unterscheidungen werden können sind die Bereiche der

- Sexualität: Das Verhältnis von Mann und Frau inklusive ihrer Geschlechterrollen,
- Generationen: Das Verhältnis der Eltern- zur Kindergeneration; in Fällen von sexuellem Missbrauch ist das Verhältnis von Eltern- und Erziehergeneration zu Kindern zugleich mit dem Unterscheidungsmerkmal Sexualität verknüpft,
- Eigentum: Die Verteilung von Eigentum bzw. Kapital im Zusammenleben von Wohlhabenden und Bedürftigen (Renten- und Harz IV-Empfänger),
- Sozialordnung: Das Verhältnis derer, die in der Öffentlichkeit angesehen sind und derer, die sich eher etwa als Arbeitslose oder Obdachlose verborgen halten,
- Geburtsort: Das Verhältnis derer, die am Ort heimisch oder fremd sind.
- Arbeit: Das Verhältnis derer die ihren Lebensunterhalt selbst bestreiten und derer, die auf fremde Hilfe angewiesen sind.

Jeder dieser Bereiche – dies beansprucht keine vollständige Aufzählung zu sein! – kann durch Gewalt bestimmt werden. Es kann Über- und Unterordnung schaffen und die Augenzeugen verderben, *korrumpieren*: Sofern diese nicht Einspruch einlegen und gegen Unrecht, Unterdrückung und Gewalt die Stimme erheben, werden sie zu Mittätern.

Kein Mensch wird als Täter geboren und keiner ist dazu verdammt, für immer Opfer zu sein. Wo Tat und Person getrennt werden, ist Umkehr und ein gemeinsamer Neuanfang möglich. In Fällen von sexuellem Missbrauch ist dieses allerdings nahezu ausgeschlossen. Öffentliche Anerkennung für das Leid der Opfer und Entfernung der Täter von ihrem Betätigungsort sowie Distanz zu ihnen gehört für Opfer und Angehörige von sexuellem Missbrauch zum Mindesten was für sie zur Heilung nötig ist.

In jedem dieser Bereiche kann die geistliche Dimension gewalthemmend oder gewaltfördernd, wenn nicht gar gewaltverursachend hinzutreten. Es bedarf einer eigenen Aufmerksamkeit, um zu erkennen, in welcher Weise die geistliche Dimension ein Feld der Gewalt bestimmt.

B. Felder der Gewalt im Umfeld einer Gemeinde

Gewalt im Umfeld einer christlichen Gemeinde wirkt sich auf diese selbst aus wie umgekehrt: So, wie sich eine Gemeinde zu gesellschaftlichen, politischen, sozialen oder anderen Herausfor-

derungen verhält, wirkt sich dies auf die Öffentlichkeit aus.

Ob eine christliche Gemeinde sich der Flüchtlinge annimmt, die in Containern leben müssen oder nicht, ist für das politische und menschliche Klima an einem Ort nicht unerheblich. Oder wenn eine Kirchengemeinde in einem Ort lebt, in dem Firmen mit Rüstungsprodukten am Tod anderer Menschen verdienen und sich damit auseinandersetzt.

Hier geht es um die Bereiche, in denen

- Gewalt und Herrschaft durch gesellschaftliche Trennungsinstrumente aufrechterhalten werden – z. B. durch Rüstungsindustrie oder die Abschiebung von Menschen ohne eine sogenannte Aufenthaltsberechtigung,
- Ausbeutung und Unterdrückung durch die Verweigerung von Beteiligungsrechten stattfindet, etwa indem Firmen schließen, weil der Eigentümer es so will,
- Unfreiheit herrscht und kulturelle Vielfalt unzureichend gelebt werden kann, z. B. durch Einschränkung des freien Wohnrechts, der Versammlungsfreiheit, Meinungsfreiheit etc.

C. Die gewaltfreie Auseinandersetzung mit Gewalt

Was vom Einzelnen als Gewalt wahrgenommen wird, kann sehr unterschiedlich sein. Die Grenzen der Empfindsamkeit können verschoben werden. Wenn ein Kind auf einer Müllhalde aufwächst und es tagtäglich mit offenen Dosen und Glasscherben auf seinen Wegen zu kämpfen hat, wird es zum eigenen Schutz gegen solche Verletzungen abstumpfen.

Solch eine Abstumpfung kann zur besseren Herrschaftsausübung herbeigeführt werden.

Soldaten werden in einem eigens dafür vorgesehenen Programm (Drill) gegenüber lebensgefährlichen Lagen abgestumpft und daran gewöhnt, in Gefahr nicht instinktbasiert zu reagieren, etwa durch Weglaufen, sondern in Deckung zu gehen.

Das menschliche Sensorium für Gewalt scheint jedoch immer vorhanden zu sein, sonst bedürfte es keiner Abstumpfung. Sonst wäre eine Ausdehnung der Empfindsamkeit nicht möglich.

Im Folgenden[1] stelle ich keinen moralischen oder individuellen Ansatz vor, sondern das Gefüge des Verhältnisses von Differenz und Gemeinsamkeit.

a) Wo unter Menschen bestehende Unterschiede im größtmöglichen Umfang wahrgenommen werden und zugleich ein größtmögliches Maß an Gemeinsamkeiten angestrebt wird, kann man davon ausgehen, dass dort gewaltarme Verhältnisse vorherrschen.

---

[1] Angeregt durch Bauer, Lutz: *Kultur, Dissens, Dissens-Kultivierung. Fluchtort Deutschland*. In: Deutsches Pfarrerblatt, Heft: 1/ 2016.

Dies ist z. B. in jeder Familie der Fall, in der niemand geschlagen wird, Entscheidungen, die alle betreffen, mit allen Beteiligten im Konsens herbeigeführt werden und eine Sprache eingeübt wird, die es vermeidet zu urteilen und zu bewerten.

b) Wo bestehende Unterschiede nicht wahrgenommen bzw. geleugnet werden und zugleich das Maß der Gemeinsamkeiten auf ein Minimum reduziert wird, kann von Gleichgültigkeit gesprochen werden.
Dies ist z. B. in Wohnblocks großer Städte der Fall, wo die jeweiligen Mietparteien voneinander wenig bis gar nichts wissen und die wenig Gemeinsames miteinander verbindet. Solche Gleichgültigkeit kann die Form der kalten Gewalt, der strukturellen Gewalt annehmen. Indem z. B. in einer Wohnung Kinder geschlagen werden und die benachbarten Parteien davon keine Notiz nehmen oder nehmen können, weil die Lebensverhältnisse zu weit auseinanderliegen (frühe Fahrt zur Arbeit, spätes Heimkommen).
Eine Armee ist daran interessiert, dass in ihren kämpfenden Einheiten ein Minimum an Differenz herrscht und das Maß der Gemeinsamkeit sich an einen vorgegebenen Rahmen hält. Der einzelne Soldat wird je mehr Ränge voneinander trennen für die Vorgesetzten immer mehr zu einer Nummer (in umgekehrter Richtung gilt gleiches) und zu einem Mittel zum Zweck für den Staat.

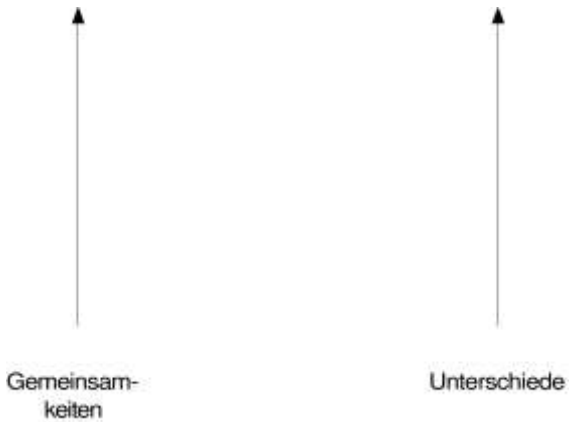
c) Dort, wo Unterschiede als Mittel zur Herbeiführung von Unterschiedlichkeit dient, also bestehende Unterschiede bis zum Maximum ausgedehnt werden und zugleich ein Minimum an Gemeinsamkeiten besteht, dort herrscht heiße Gewalt und sei es nur in Form von Androhung (personale Gewalt).
Fälle von sexueller Ausbeutung etwa entsprechen diesem Schema genauso wie die Aufrechterhaltung von Einfluss und Herrschaftsmöglichkeiten aufgrund von Herkommen, Sprache, Hautfarbe, Ausbildung o.ä.

d) Wird die Unterschiedlichkeit reduziert, aber Gemeinsamkeiten betont, wird der Weg in die kollektive Gewalt beschritten. Wenn eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten geschaffen werden soll, dann werden die Unterschiede untereinander vernachlässigt und die Gemeinsamkeiten erhöht. Nicht selten geht das zugleich damit einher, dass die Gemeinsamkeiten auf Kosten Außenstehender betont werden. An dieser Stelle geht die kollektive Gewalt in die personale Gewalt über.

In welchem Zustand sich eine Lebensgemeinschaft – von Freunden, Ehepartnern, in Betrieben oder von Angestellten und beruflich Mitarbeitenden einer christlichen Gemeinde untereinander oder mit den Gemeindemitgliedern oder diese untereinander – befindet oder welchem sie sich annähert, dürfte empirisch feststell-

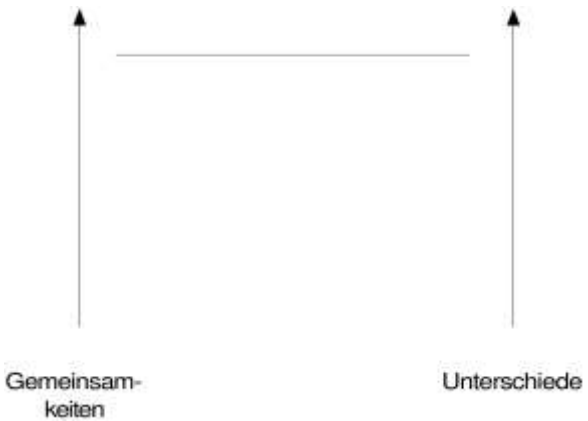
bar und dadurch überprüfbar sein, indem nachgefragt wird, inwieweit das Maß an Differenz und Gemeinsamkeiten wahrgenommen wird bzw. nicht.[2]

Eine Grafik in der Beziehung zwischen Gemeinsamkeiten und Differenz soll das Bisherige verdeutlichen[3]:



Grafik 3

Gemeinsamkeiten und Unterschiede werden weitestgehend wahrgenommen und miteinander kommuniziert (gewaltarme Kommunikation) – *gewaltarme* Verhältnisse (a):

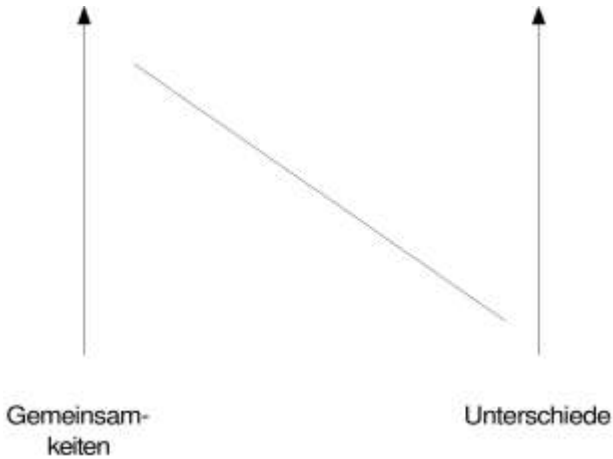


Grafik 4 Gemeinsamkeiten und Unterschiede hoch

---

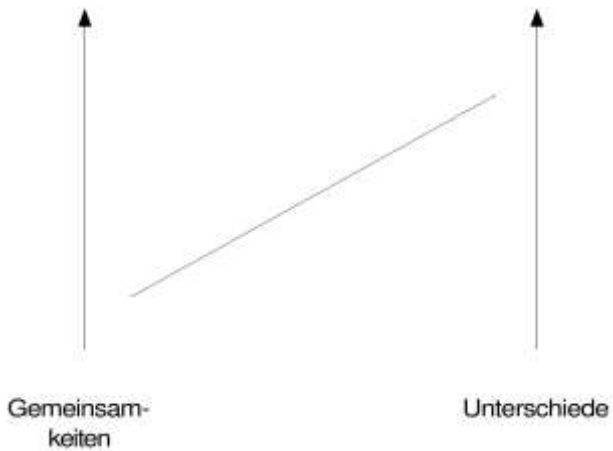
[2] Je nach Fragestellung dürften entsprechend formulierte Fragebögen Auskunft darüber geben.
[3] Die Pfeile weisen zum Maximum.

Gemeinsamkeiten werden hier hochgehalten, Differenzen aber geleugnet, eine Form von *kollektiver* Gewalt (d):



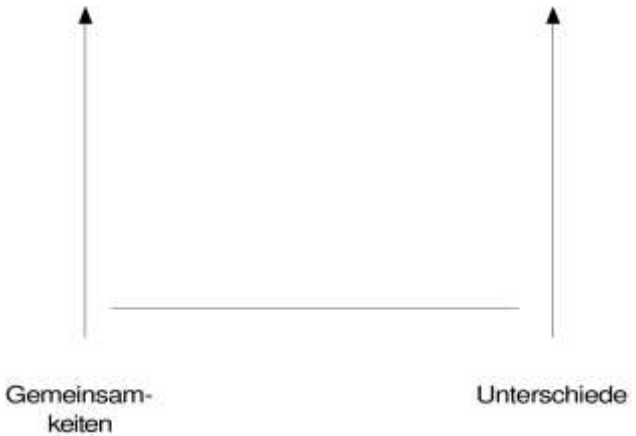
Grafik 5 – Gemeinsamkeiten hoch Unterscheide gering

Eine Form von *personaler* Gewalt herrscht, wenn Unterschiede ins Maximum und Gemeinsamkeiten auf ein Minimum geführt werden (c):



Grafik 6 – Gemeinsamkeiten gering Unterschiede hoch

In Gleichgültigkeit gegeneinander floriert die *strukturelle* Gewalt; hierauf bezieht sich dieses Schaubild (b):



Grafik 7 Gemeinsamkeiten gering – Unterschiede gering

Die gewaltfreie Auseinandersetzung mit Gewalt versucht zu verstehen, um welche Form von Gewalt und um welches Feld der Beziehungen es sich handelt. Dabei geht es stets darum, je nach Ausgangslage das Maß der Unterschiede oder das Maß der Gemeinsamkeiten oder beides zugleich zu erhöhen. Eine Ausnahme stellt das Erleiden sexueller Gewalt dar. Hier gilt es, zunächst räumlichen und zeitlichen Abstand zu ermöglichen, den Leidtragenden mit ihren Angehörigen zu ihrem Recht zu verhelfen und ihnen beizustehen und die Täter von ihren Ämtern und Wirkungsstätten zu entfernen, die ihnen ermöglicht haben, sexuellen Missbrauch zu treiben. Darüber hinaus bedarf es Menschen, die die Beziehung auch zu Tätern nicht aufkündigen (Aufrechterhaltung von Gemeinsamkeit bei einem Maximum an Unterschieden). Für diese Aufgabe sind Opfer am wenigsten geeignet.

D. Zur Überwindung von Gewalt

Sehr oft löst allein das Vorhaben, sich mit Gewalt auseinanderzusetzen bereits Angst aus. Nicht nur bei denjenigen, die unter den Folgen der Gewalt leiden, sondern ebenso bei denen, die bislang davon profitierten. Wo auf gewaltfreie Weise – und im Folgenden wird beschrieben, welche Elemente dazu gehören – Gewalt angegangen wird, um sie zu überwinden, führt das zu einer Verschiebung des bestehenden gesellschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen und geistlichen Gefüges. Gewalt und Gewaltandrohungen haben gerade darin ihren Sinn, von Versuchen abzuschre

cken, dieses Gefüge zu verändern. In der Regel wird diese Androhung bereits lange im Voraus körperlich wahrgenommen und ist als ein deutliches Warnzeichen für die Betroffenen durchaus ernst zu nehmen. Spätestens dann gilt es, sich damit auseinanderzusetzen, inwieweit die eigene Haltung der Gewaltfreiheit in einem selbst verankert ist. Ist sie nur ein Mittel zum Zweck oder bin ich bereit, in der Auseinandersetzung mit Gewalt die Gewaltfreiheit durchzuhalten, wenn ich selbst zu Schaden kommen sollte? Hier stellt sich die Frage nach der eigenen Leidensbereitschaft. Sie gilt es vorab zu beantworten, vgl. Jesu Warnung, ihm nachzufolgen, ohne die Bereitschaft, sein Kreuz auf sich zu nehmen – also massive gesellschaftliche und politische Ächtung und Verfolgung zu erleiden.

> Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein. Denn wer ist unter euch, der einen Turm bauen will und setzt sich nicht zuvor hin und überschlägt die Kosten, ob er genug habe, um es zu Ende zu führen, damit nicht, wenn er den Grund gelegt hat und kann's nicht zu Ende bringen, alle, die es sehen, anfangen, über ihn zu spotten, und sagen: Dieser Mensch hat angefangen zu bauen und kann's nicht zu Ende bringen?
> (Lk 14,27-30 L17)

Jesus spricht seine Zuhörer im Plural an, „wer ist unter euch“ etc. Das ist gewiss kein Zufall. Bevor sich Menschen aufmachen und darangehen wollen, Gewalt zu überwinden, ist der erste Schritt, dass eine verbindliche Gemeinschaft entsteht. Hiermit ist eine Gemeinschaft gemeint, die sich in Verlässlichkeit, Freiwilligkeit, im Konsens und gegenseitiger Achtung regelmäßig trifft, ihre Entscheidungen nachvollziehbar macht, zu diesen steht und auf Gewalt gegen andere wie gegen sich selbst bewusst und ausnahmslos verzichtet.

Eine Kirchengemeinde ist selbst schon solch eine verbindliche Gemeinschaft, da sie Jesus Christus zum gemeinsamen Bezugs- und Orientierungspunkt hat. Wie weit das Maß der Gemeinsamkeit und Achtung der Unterschiede fortgeschritten ist, kann dabei sehr verschieden sein.

Wird in einer Kirchengemeinde ein bestimmtes Übel angegangen, kann dieses im Sinne des gewaltfreien Kampfes erst dann geschehen, wenn sich – und wenn auch nur auf Zeit oder für eine bestimmte Aufgabe – solch eine verbindliche Gemeinschaft bildet.

Die Erfahrung zeigt, dass allein die Bildung solch einer verbindlichen Gemeinschaft bereits das Gesamtgefüge verändert und nicht selten sogleich massiven Widerstand hervorruft. Dies sollte als ein deutliches Signal verstanden werden, dass ein Nerv getroffen worden ist.

Durch Einschüchterung und Ächtung, Beleidigung und Techniken des Ausschlusses oder Ignoranz bis hin zur sozialen Isolation, wenn nicht gar zur tätlichen Gewalt, sollen Leidtragende wieder zu Opfern gemacht und die Augenzeugen abgeschreckt werden, sich dieser neu entstehenden verbindlichen Gemeinschaft anzuschließen. Solch ein Vorgang ist durchaus normal und kann in Gruppen- und Rollenspielen im Voraus und durchaus mit wechselnden Rollen wahrgenommen werden.

Dabei ist es nicht nur das Ziel für die Leidtragenden aus der Opferrolle herauszukommen, sondern ebenso den Täter davon zu befreien, mit seiner Tat identifiziert zu werden, und zu anderen Formen der Auseinandersetzung zu greifen.

Darin erweist sich die Feindesliebe, von der Jesus sprach. Dem Täter wird zugetraut, dass er sich ändern kann. Er wird nicht mit der Täterrolle in eins gesetzt, sondern ist als einer der Kinder Gottes genauso bedürftig wie ich es bin.

Indem diese Feindesliebe nicht als heroischer Akt Einzelner gelebt wird, sondern als Selbstverständlichkeit einer von Christus her geprägten Gemeinschaft, wird die Auseinandersetzung nicht von einem Einzelnen oder einer Einzelnen aus angegangen. Ein Minimum von drei Personen sollte immer gewährleistet sein:

Einer oder eine steht dem oder der Hauptbetroffenen begleitend und als Augen- und Ohrenzeuge verbindlich bei. „Verbindlich“ meint, dass im Anschluss an Treffen in Kommissionen oder Ausschusssitzungen o.ä. – z. B. Aktennotizen gemeinsam angefertigt und unterschrieben werden.

Einer oder eine kann Hilfe herbeiholen oder tritt für die betreffende Person ein, denn keiner soll sich gezwungen sehen, sich selbst verteidigen zu müssen. Die Regel Jesu, dass seine Gegenwart an zwei oder drei gebunden ist, die sich in seinem Namen versammeln, dürfte aus solchen Erfahrungen erwachsen sein (Mt 18,20).

Das ist zutiefst der Grund, warum aus einer verbindlichen Gemeinschaft im Namen Jesu Frieden entstehen kann: Weil nur zwischen Angehörigen einer solchen Gemeinschaft Jesus selbst gegenwärtig sein kann und mit ihm der Friede. Das kann gemeinsam eingeübt werden. Wie dabei mit Fehlern und Unzulänglichkeiten umgegangen wird, ist nicht zuletzt entscheidend für alles Weitere. Verbindlichkeit verringert die Fehleranfälligkeit; Fehlerfreundlichkeit macht eine Gemeinschaft untereinander und für andere offener und freier.

Bevor jedoch ein Unrecht angegangen wird, sollte Klarheit darüber bestehen, womit genau sich der gebildete Kreis auseinandersetzen will. Zu analysieren ist u. a.: In welchem Bereich bewegen wir uns? Um welche Trennlinie handelt es sich, welche Unterschiede werden auf welche Weise als Mittel zum Zweck für Herrschaft und Unterdrückung missbraucht? Wie sind wir selbst darin verwickelt? Welches Maß an Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit gibt es? Hier lohnt es sich, außenstehende Beobachter zu

Rate zu ziehen, weil der eigene Blick nicht selten befangen ist. Die Zielsetzung wird so klar wie möglich formuliert und regelmäßig überprüft. Wie kann die Gewalt arm gemacht werden und der Friede reich? Was kann an eigener Unterstützung für die Gewalt sofort unterlassen werden? Indem der Friede anfänglich und personal ist, ist gerade die Phase der persönlichen Begegnung mit dem- und derjenigen, die für die Ausübung von Gewalt verantwortlich gemacht werden, die entscheidende Phase dieser Auseinandersetzung. Welche Möglichkeiten sehen wir, die Unterschiede wahrzunehmen oder Gemeinsamkeiten zu erhöhen?

Die Erzählungen von Jesu kennen zumindest folgende Arten, Gemeinsamkeiten selbst dort entstehen zu lassen, wo es sie nicht gibt:

- durch das gesprochene Wort – Jesus spricht den Obersten der Zöllner an, Lk 19,5,
- durch den grenzübergreifenden Dienst – Jesus heilt den Angehörigen eines römischen Soldaten, Lk 7,2ff,
- Einladen und Geschenk – Jesus isst mit „Zöllnern und Sündern", Mt 9,11 (LUT)[4],
- Vergebung und Versöhnung, vgl. Mt 9,2 und
- auf die andere Seite gehen – ohne Konformismus und ohne seine Herkunft zu verleugnen: Gott geht auf die andere Seite und wird Mensch, vgl. Phil 2,5-11,
- Schenkeordnung und freiwilige Schuldübernahme durch Dritte, Gal 6,2

Nicht zuletzt gilt es, die geistliche Dimension zu erfassen. Dazu gehört, sich darüber klar zu werden, was die eigenen Spielvorteile davon sind, dass ein gegenwärtiges Gefüge durch die eigene Beteiligung aufrechterhalten wurde und wird. Oder danach zu fragen, wie der Status quo religiös abgesichert wird. Welche Gottesbilder und -vorstellungen sind damit verbunden, die von einem selbst geteilt werden und warum? Welche Rolle spielen Vorbilder? Bis zu welchem Maß und in welchem Bereich sind diese vertrauenswürdig? Welche Verletzungen und Erfahrungen mit Abschreckung, Ächtung, Verfolgung und Angst haben diejenigen gemacht, die sich als verbindliche Gemeinschaft zusammengetan haben? Was für ein „Herr" oder „Herrin" ist es, der oder die in Form von Gewalt über mein Leben das Sagen haben will, und warum kann er oder sie mich derartig treffen?

In allem gilt die Zusage Jesu: „Fürchtet euch nicht!" (Mt 28,5 LUT) Dies vor allem, weil es um ein Lernen im Vollzug geht, und zwar nicht nur als Einzelne, sondern als eine soziale Größe! Aus der amerikanischen Friedensbewegung stammt die Formel „hope in action and learning by doing"[5]. Regelmäßig gilt es die Ziele und das eigene Vorgehen zu überprüfen.

---

[4] Vgl. die Schenkordnung bei Friedrich Siegmund-Schultze, Kap. 4.1.1, s. o.
[5] Mündlich von WALDEMAR SCHULZ in den 1980iger Jahen, Lutherkichre Bonn. Vgl. MARGULL, H. J., *Hope in Action*, Philadelphia, 1962.

In der Übersicht: Verbindliche Gemeinschaft suchen.
Eine Analyse klärt ab:
- es handelt sich um welches Feld (innerhalb/außerhalb) der Gemeinde?
- es wird nach Zusammenhängen und Ursachen gefragt,
- welche Trennlinie soll angepackt werden?
- Welches Maß an Gemeinsamkeit und Differenz gibt es? Nicht so wichtig wie das, was man sich wünscht, ist das, was z. B. ein Außenstehender wahrnimmt.

Die Zielsetzung formulieren: Was wollen wir erreichen oder zumindest anstreben: Wollen wir aus der heißen Gewalt zumindest in die Gleichgültigkeit und das Nebeneinander? Wie können wir die Gewaltarmut erhöhen oder erweitern und die Gewalt arm machen? Etwa durch das Unterlassen von eigenem Mitwirken an der Gewalt.
Da der Friede personal und anfänglich ist – keine Angst vor der Begegnung, gleich mit wem!
Nach der geistlichen Dimension fragen:
- eigene Spielvorteile der Täter/Opferrolle?
- religiöse Absicherung des Status quo?
- Rolle von Gottesbildern und eigenen Vorbildern?
- eigene Traumata und die eigene Geschichte von Abschreckung, Ächtung, Verfolgung Ängst und in Gedanken und Tat geübter Gewalt?

„Hope in action and learning by doing“ – regelmäßige Auswertung und Überprüfung der Ziele.
Austausch und Kontakt zu anderen, die in einer ähnlichen Auseinandersetzung stehen, Fortbildung.
Und nicht zuletzt gilt es gerade darum: nicht allein, sondern in verbindlicher Gemeinschaft diese Aufgaben anzugehen, um gemeinsam feiern zu können! Auch Jesus hat dieses offenbar nicht zu knapp gehalten. Sagte man nicht von ihm er sei ein „Fresser und Säufer“, Lk 7,34 (EIN)?

E. Den Frieden feiern

Gewalt zielt auf den Körper. Dort wird Gewalt ausgetragen und hinterlässt ihre Wunden und Narben. Auch seelische Verletzungen äußern sich früher oder später in körperlichen Verhaltensweisen und wollen dadurch auf sich aufmerksam machen. Das verhilft dazu, sie wahrzunehmen, sodass eine Auseinandersetzung mit ihnen stattfindet.

Die Feier des Friedens kann darum für den Weg dahin, in einer Gemeinde Gewalt zu überwinden und als Gemeinde eine Gemeinde des Friedens Christi zu werden, gar nicht wichtig genug genommen werden.

Schließlich gilt es in solch einer Feier die verschiedenen Dimensionen, die wir durch unseren Körper gleichzeitig vergegenwärtigen, in einem Fest gemeinsam Gestalt werden zu lassen:

- Jeder Mensch verkörpert in sich bereits die Menschheit. Die ganze Menschheit ist in einem Menschen gegenwärtig. Dies gilt vor allem in Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft, die jedoch gerade als Feiernde Ausschluss praktiziert, hat den Frieden bereits verloren. Eine feiernde Gemeinschaft muss sich darum fragen, wie sie so feiern will, dass sie sich als Gemeinschaft erlebt und zugleich sichtbar wird, dass es um die ganze Menschheit geht. Das ist z. B. möglich, indem Menschen zum Fest eingeladen werden, die bislang noch nie in diese Gemeinschaft eingeladen worden sind.
- Der Körper als Austragungsort von Gewalt trägt das Verlangen nach Heilung in sich. Die Liebe lässt uns wahrnehmen, was Gewalt ist, sie aushalten und überwinden. Die Liebe ermöglicht uns wahrzunehmen, was Gewalt ist, weil es die Beeinträchtigung der Liebe ist, die eine Handlung oder Unterlassung zur Gewalt macht. Auf dem Boden des Leids treffen wir allemal die Liebe an. Aus ihr kommt das Verlangen nach Gerechtigkeit und Heilung. Oft bedarf es dazu des Anstoßes von außen, wenn Menschen, um zu überleben und zu ihrem eigenen Schutz, sich in sich selbst zurückgezogen haben. Die Feier des Friedens ist die Feier der Liebe, des Leibes und des Lebens – alles drei kann kein Mensch für sich allein machen, sondern dabei ist er immer auf Gemeinschaft angewiesen, nicht zuletzt im Tanz.
- Als christliche Gemeinschaft ermöglichen wir mit unseren Körpern, Christus zwischen uns zu vergegenwärtigen, dass er, der Ausgeschlossene, zwischen den Feiernden gegenwärtig ist und hierdurch der Tod überwunden wird: Es ist eine Feier des Lebens, die den Tod hinter sich gelassen hat. Indem zwischen den Anwesenden Christinnen und Christen Christus anwesend ist, entsteht ein herrschaftsfreier Raum, in dem keiner Herr oder Sklave ist (vgl. Gal 3,28), niemand alles zu sagen hat und keiner nichts.
- Aus diesem Grunde ist es eine Feier, die sich offen dafür hält, dass diese Welt einmal vollendet werden wird, also auch die Feinde dazugehören, selbst wenn jetzt eine gemeinsame Feier noch nicht möglich ist. Die gegenwärtige sollte dann aber so aussehen, dass ein Dazukommen Außenstehender möglich ist.
- Schließlich geht es darum, dass Jesus, der Friede, einen Ort erhält. In einem Fest wird das wenigstens im Anfang vorweggenommen, was erst nach der Überwindung der Gewalt möglich ist. Die Gegenwart von Gottes neuer Welt will gefeiert werden.

Eine Feier kann diese Dimensionen aufnehmen, indem die Teilnehmer in einfacher Gestalt miteinander beten, auf ein Wort Jesu hören und Stille halten. Sie werden gesalbt, gesegnet. In einer Agape-Feier können sie für das Brot Gott danken, sie können das Brot teilen und austeilen, bzw. im Dienst für andere verteilen und alle aus einem Kelch trinken. Sie erleben, dass alle, die aus einem Kelch trinken, an alle anderen denken. Im Anschluss können sie gemeinsam essen, singen, musizieren und tanzen. Sie sprechen miteinander ab, wer welche Aufgabe übernimmt, sodass niemand damit überfordert wird, das Fest vorzubereiten, und noch viel weniger mit der Aufgabe, nach dem Fest aufzuräumen. Das wird gleichfalls gemeinschaftlich bewältigt.

F. Gemeinde des Friedens werden

Und wenn sich dann eine Gemeinde lange genug mit sich selbst beschäftigt hat und vielleicht erfahren konnte, wie an der einen oder anderen Stelle tatsächlich die Gewalt ärmer wurde und der Friede reicher, dann ist es sicherlich angebracht, dass sich die Gemeinde darauf besinnt, wie sie zur tötenden Gewalt steht und dass sie sich zur Gewaltfreiheit Jesu bekennt, z. B. gegenüber der Rüstungsindustrie vor Ort oder Anwerbungsversuchen und Werbeveranstaltungen der Bundeswehr.

De Emmaüsgangers 1937,
von Henricus Antonius van Meegeren (1889-1947):
Museum Boijmans van Beuningen, Rotterdam
Wikimedia.org

LITERATURVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN

CiW - Christ in der Welt

DNP - Der Neue Pauly

EIN - Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift

epd - Evangelischer Pressedienst

HKG - Handbuch der Kirchengeschichte

HWP - Historisches Wörterbuch der Philosophie

KdP - Klassiker des Protestantismus

KML - Kindlers Malereilexikon

L17 - Lutherbibel revidiert

L45 - Luther Bibel 1545

LUT - Lutherbibel 1984

MNT - Münchener Neues Testament

NAS - The New American Standard Bible

RGG 3. Auflage – Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Auflage

ZUR - Zürcher Bibel

ABICHT, JOHANN HEINRICH: *Von der Objektivität, Wahrheit und Begründung der Kenntnisse. Revidierende Kritik der spekulativen Vernunft,* Zweytes Buch. Altenburg 1799.

Acesteslegende = Art. *Acesteslegende*. In: https://www.heiligenlexikon.de/KalenderDezember/17.htm – zuletzt eingesehen am 24.06.2018.

ACKERMANN Schuld = ACKERMANN, DIRCK: II.3.8 *Schuld und Vergebung*. In: Friedensethik 2009, S. 340-343.

ADORNO Berlin 2003: ADORNO, THEODOR W.: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Digitale Bibliothek, Berlin 2003.

ADORNO, THEODOR W.: *Asyl für Obdachlose*. In: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/Main 1951. Gesammelte Schriften. Frankfurt/Main 2003. In: Adorno Berlin 2003.

ADORNO, THEODOR W.: *Nach Steuermanns Tod* (1964). In: Musikalische Schriften IV. Gesammelte Schriften Frankfurt/Main 1982, 2003. In: Adorno Berlin 2003.

ADORNO, THEODOR-W.: *Rede über Lyrik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main 1994, 2003. In: Adorno Berlin 2003.

AISCHYLOS Werke = AISCHYLOS: *Werke in einem Band*. Aus dem Griechischen übertragen und herausgegeben von Dietrich Ebener. 2. Auflage. Berlin, Weimar 1987. In: Dichtung der Antike. Digitale Bibliothek, Berlin 2000.

AMERY, CARL: *Hitler als Vorläufer. Ausschwitz – der Beginn des 21. Jahrhunderts?* München 1998.

ANGENENDT, ARNOLD: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster 2009/2012.

ANONYM Frieden = Anonym: II.1. *Vom gerechten Frieden*. In: Friedensethik 2009, S. 109-110.

ANONYM: *„Sie war die Frau, die die Profumo-Affäre auslöste"*, SZ 06.12.2017.

Apartheidstheologie = Die Zeit, 19.08.1983, Nr. 34. In: https://www.dwds.de/r?q= Apartheidstheologie&corpus=zeit&date-start=1946&date-end=2018&format=full&sort=date_desc&limit=50 – zuletzt eingesehen am 19.06.2018.

APOSTOLISCHE VÄTER = *Apostolische Väter mit Erklärungen* von Klaus-Michael Bull. In: Schriften des Urchristentums. 3 Bände. Hrsg. v. Joseph A. Fischer, Ulrich Körtner u.a. Darmstadt 1993-1998. Digitale Ausgabe, Stuttgart 2008.

ARISTOTELES Politik = ARISTOTELES: *Politik*. In der Übersetzung von Eugen Rolfes, 3. Auflage 1922. In: Aristoteles im Kontext – Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf CD-ROM, Karsten Worm. Berlin 2014.

ARMSTRONG, KAREN: *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam.* München 2004.

ARNOLD Gütekraft = ARNOLD, MARTIN: *Gütekraft. Ein Grundmodell der Wirkungsweise erfolgreicher gewaltfreier Konfliktaustragung nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt*. Overrath 2011. In: https://www.martin-arnold.eu/wp-content/uploads/2012/02/2011-1030.-G%c3%bctekraft-Gesamtstudie_002.pdf – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

ATHANASIUS Menschwerdung = ATHANASIUS, *Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns (De incarnatione Verbi)*. In: ders.: Ausgewählte Schriften Band 2. Aus dem Griechischen übersetzt von Anton Stegmann und Hans Mertel. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31. München 1917.

AUGUSTIN Gottesstaat = AUGUSTIN, AURELIUS: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Alred Schröder. Kempten, München 1911-1916.

BACON, FRANCIS: *An Advertisement Touching a Holy War*. Introduction, Notes and Interpretive Essay by Laurence Lampert. Ohne Ort, Vereinigte Staaten von Amerika 2005.

Baden Prozess = Evangelische Landeskirche in Baden: *Der friedensethische Prozess in Baden*. In: https://www.ekiba.de/html/content/der_friedensethische_prozess_in_baden_ab_2011.html – zuletzt eingesehen am 26.11.2018.

BARTH, EMMY: *Botschaftsbelagerung. Die Geschichte einer christlichen Gemeinschaft im Nationalsozialismus*. Robertsbridge GB 2015.

BAUER, LUTZ: *Kultur, Dissens, Dissens-Kultivierung. Fluchtort Deutschland*. In: Deutsches Pfarrerblatt, Heft: 1, 2016. In: http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/ index.php?a=show&id=3971 – zuletzt eingesehen am 23.10.2018.

Basilides = Art. *Basilides von Rom*. In: https://de.wikipedia.org /wiki/Basilides_von_Rom – zuletzt eingesehen am 18.10.2018.

BECKER, HANSJAKOB: *‚Eine Nacht der Wache für den Herrn'? Die Paschavigil als Ursprung und Vollgestalt des christlichen Stundengebets.* In: Klöckener, Martin; Rennings, Heinrich, Hrsg.: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Freiburg 1989, S. 462-491.

BENJAMIN Gewalt = BENJAMIN, WALTER: *Zur Kritik der Gewalt* (1921). In: ders., Gesammelte Werke, Frankfurt/Main 1972ff, Band 2. In: Benjamin im Kontext – Werke, Nachgelassenes und Briefe auf CD-ROM. Karsten Worm. Berlin 2013.

BERRIGAN Marsch = BERRIGAN, DANIEL: *Zehn Gebote für den langen Marsch zum Frieden. Mit einer Einleitung von Fulbert Steffensky*. Stuttgart 1983. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

Bible Works 10 = *Bible Works 10*. BibleWorks. P.O. Box 6158. Norfolk, VA 23508. https://bibleworks.com/ – zuletzt eingesehen am 08.09.2018.

BISER Gedanken des Friedens = BISER, GEORG: *Gedanken des Friedens*. In: Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, Hgg. von Franz Henrich: Der Soldat zwischen Verteidigungs- und Friedensauftrag. Regensburg 1971, S. 55-74.

BISER Sinn = BISER, EUGEN: *Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf*. München 1960.

BLOCH, JOHANN VON: *Die Zukunft des Krieges in technischer, wirtschaftlicher und politischer Relation.* 6 Bände. Berlin 1899.

BONHOEFFER Nachfolge = BONHOEFFER, DIETRICH: *Nachfolge*. Hrsg. von Martin Kuske und Ilse Tödt. Zweite durchgesehene und korrigierte Auflage. München 1994.

BRAKELMANN, GÜNTER: *Protestantische Kriegstheologie 1914-1918. Ein Handbuch mit Daten, Fakten und Literatur zum Ersten Weltkrieg*. Kamen 2015.

BRENNECKE Bekenntnis = BRENNECKE, HANNS CHRISTOF: *„An fidelis ad militiam converti possit"? [Tertullian, de idolatria 19,1]. Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch?* In: Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Band 86 (Festschrift für Ulrich Wickert: Die Weltlichkeit des Glaubens). New York, Berlin 1997, S. 45-100.

BRITTAIN Rebell-Passion = BRITTAIN, VERA: *The Rebell-Passion. A short history of some pioneer Peace-makers*. Ohne Ort, 1964.

BÜRGER Menschheit = *Wie die Menschheit eins ist. Die katholische Lehre „Humani generis unitas" für das dritte Jahrtausend. Impulsgruppe „one human familiy"*. Düsseldorf 2016.

BÜRGER, PETER: *Hiroshima, der Krieg und die Christen*. Düsseldorf 2005.

Chiemseeentwurf = *Chiemseer Entwurf. Grundgesetz für einen Bund deutscher Länder vom 10. und 25. August 1948*. In: http://www.verfassungen.de/de/de49/chiemseerentwurf48.htm – zuletzt eingesehen am 25. Mai 2016.

Christ in der Gegenwart = *Christ in der Gegenwart.* Katholische Wochenzeitschrift, Freiburg 2018.

Christ in der Welt = *Der Christ in der Welt.* Werkblätter. Begründet von Kaspar Mayr. Wien 1949ff.

COHEN, HERMANN: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig 1919.

COLPE Krieg = COLPE, CARSTEN: *Der „Heilige Krieg". Benennung und Wirklichkeit. Begründung und Widerstreit*. Hain; Hanstein 1994; basierend auf seinem Aufsatz *Zur Bezeichnung und Bezeugung des 'Heiligen Krieges'*, 1984.

CROME Ausgedient = CROME, ERHARD, Hrsg.: *Ausgedient. Die Bundeswehr, die Meinungsfreiheit und die „Causa Rose"*. Schkeuditz 2016.

DAM Weltbund = DAM, HARMJAN: *Der Weltbund für Freundschaftsarbeit 1914-1948. Eine ökumenische Friedensorganisation*. Mit einem Vorwort von Konrad Raiser. Frankfurt/Main 2001.

DELBRÜCK, JOST: *Christliche Friedensethik und die Lehre vom gerechten Krieg – in völkerrechtlicher Sicht*. In: E. Lohse / U. Wilckens, Hrsg.: Gottes Friede den Völkern. Hannover 1984, S. 49-62.

Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Siebente Auflage Stuttgart, Berlin, Köln 1996. In: Der Koran. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Rudi Paret. Digitale Bibliothek, Berlin 2001.

Der Neue Pauly = Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. von Hubert Canzik, Hellmuth Schneider, Manfred Landfester. Darmstadt 2015.

Der Nürnberger Prozess = Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof 14. November 1945 – 1. Oktober 1946. Amtlicher Wortlaut in deutscher Sprache. Nürnberg 1947. In: Der Nürnberger Prozess. Das Protokoll des Prozesses gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof 14. November 1945 – 1. Oktober 1946. Mit einer Einführung von Christian Zentner. Berlin 1999.

DESCHNER Kriminalgeschichte = DESCHNER, KARLHEINZ: *Kriminalitätsgeschichte des Christentums. 1. Band. Die Frühzeit: Von den Ursprüngen im Alten Testament bis zum Tod des hl. Augustinus (430).* Unveränderter, fotomechanischer Nachdruck, 5. Auflage Reinbek bei Hamburg 2004. In: Deschner, Karlheinz: Kriminalitätsgeschichte des Christentums. Digitale Bibliothek, Berlin 2005.

Deutsche Nationalbibliothek, *Werke von Friedrich Siegmund Schultze*: In: http://d-nb.info/gnd/118614061 – zuletzt eingesehen am 04.02.2018.

Deutsche Bischofskonferenz: *Gerechter Friede*. Bonn 2000.

Dichtung der Antike = Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lehmstedt. Digitale Bibliothek, Berlin 2000.

Die Friedensbewegung. Organisierter Pazifismus in Deutschland, Österreich und in der Schweiz. (Hermes Handlexikon). Hrsg.: Holl, Karl; Donat, Helmut. Düsseldorf 1983.

Diskussionsbeitrag EKiB 2014 = *Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Lk 1,79). Ein Diskussionsbeitrag aus der Evangelischen Landeskirche in Baden*. Karlsruhe 2014.

Diskussionspapier Frieden = *Diskussionspapier Frieden für die Gesamtsynode der Evangelisch-reformierten Kirche am 17./18. November 2016*. Vorgelegt vom Ausschuss für Friedensarbeit, S. 6. In: https://reformiert.de/files/reformiert.de/Bilder/artikelbilder/synode/2016_Herbst/Diskussionspapier_Frieden_fines.pdf – zuletzt eingesehen am 27.08.2018.

DÖRFLER-DIERKEN/PORTUGALL Frieden = DÖRFLER-DIERKEN, ANGELIKA und PORTUGALL, GERD: *Überlegungen zu Frieden, Sicherheit, Ethik und Politik*. In: Friedensethik 2010, S. 13-26.

DROBINSKI SZ 09.11.2001: DROBINSKI, MATTHIAS: *EKD streitet über Afghanistan-Krieg*. SZ 09.11.2001.

DRÖSSER, CHRISTOPH; KREMPL, STEFAN: *Krieg im Computer. Das Schlachtfeld der Zukunft ist der Cyberspace*, ZEIT 02/2000, 05.01.2000.

DURNBAUGH, DONALD F., Hrsg.: *On Earth Peace*. Elgin, Illinois, 1978.

DUTZMANN Geleit = DUTZMANN, MARTIN: *Zum Geleit*. In: Friedensethik 2009, S. 9-10.

EBERT Verteidigung = EBERT, THEODOR: *Soziale Verteidigung. Historische Erfahrungen und Grundzüge der Strategie.* Band 1. 2. Auflage Waldkirch 1982; ders.: *Soziale Verteidigung. Formen und Bedingungen des zivilen Widerstandes*. Band 2. 2. Auflage Waldkirch 1983.

Einheitsübersetzung = *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.* Stuttgart 1980.

EKD Afghanistan = *„Selig sind die Friedfertigen". Der Einsatz in Afghanistan: Aufgaben evangelischer Friedensethik. Eine Stellungnahme der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD*. EKD-Texte 116. Hannover 2013.

EKD Friedensdenkschrift 1981 = *Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Friedensdenkschrift.* Gütersloh 1981.

EKD Friedensdenkschrift 2007 = *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen.* 2. Auflage Gütersloh 2007.

EKD Friedensethik = *Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz (3. erweiterte Auflage 2001 zum EKD-Text 48)*. Hannover 2001.

EKD *Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik*. EKD-Texte 48. Hannover 1994.

EKD-*Synodalbericht der EKD-Synode in Berlin-Weißensee. Bericht über die zweite Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 23. - 27. April 1950*. Ohne Ort [Hannover], ohne Jahr [1951?]

ENGELBRECHT Kampf = ENGELBRECHT, OLAF: II.3.2 *Der Kampf*. In: Friedensethik 2009, S. 279-304.

ENGELKE Frieden = ENGELKE, MATTHIAS: *Frieden mit dem Militär? Zur Kritik an der EKD-Friedensdenkschrift.* In: Forum-Pazifismus, Sonderheft 2009. In: https://independent.academia.edu/MatthiasWEngelke – zuletzt eingesehen am 02.09.2018.

ENGELKE Niger = ENGELKE, MATTHIAS/JANNICKI, FRANZ-JOSEF: *Radulfus Niger – Kreuzzugskritik*. In: Jahrbuch Friedenstheologie 2022. Herausgegeben vom Ökumenischen Institut für Friedenstheologie, Herausgeber: Matthias-W. Engelke, Stefan Federbuch OFM, Gottfried Orth und Stefan Silber, Norderstedt 2022, S. 129-153.

ENGELKE Subjektzentrismus = ENGELKE, MATTHIAS: *Religiöser Subjektzentrismus. Ein Essay zum Fundamentalismus.* Zu: Karen Armstrong: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam. München 2004. In: Forum Pazifismus, 2006, 32-39,38 In: https://independent.academia.edu/MatthiasWEngelke – zuletzt eingesehen am 23.06.2018.

ENGELS Dühring = ENGELS, FRIEDRICH: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 20. Berlin 1956 ff. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Ausgewählte Werke. Zusammengestellt und eingerichtet von Mathias Bertram. Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

ENNS Friedenskirchen = ENNS, FERNANDO: *Der gerechte Frieden in den Friedenskirchen*. In: Friedensethik 2017, S. 361-376.

Entwurf EKiB 2012 = *Entwurf eines Positionspapiers zur Friedensethik der Evangelischen Landeskirche in Baden mit Stellungnahme der Militärseelsorge*. Ohne Ort [Karlsruhe], ohne Jahr [2012].

ERASMUS Klage = ERASMUS VON ROTTERDAM: *Die Klage des Friedens*. Mit einem Vorwort von Brigitte Hannemann und einem Nachwort von Stefan Zweig. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Brigitte Hannemann. Zürich 2017.

Evangelisches Gesangbuch = *Evangelisches Gesangbuch für die Evangelische Kirche im Rheinland* u.a. Düsseldorf 1993.

FARKAS Ude = FARKAS, REINHARD: *Johannes Ude und die Amtskirche: Chronologie und Analyse eines Konflikts.* In: Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs, MtStLA Band 47, 1997, S. 253-276. In: http://www.landesarchiv.steiermark.at/cms/dokumente/11680062_77969250/b8c2cb42/253%20bis%20276%20aus%20Mitteilungen%2047-Johannes%20Ude%20und%20die%20Amtskirche.pdf – zuletzt eingesehen am 14.03.2018.

FAST Kriegsdienstverweigerung = FAST, HEINOLD: *Wie lange noch Kriegsdienstverweigerung als Privileg und Privatsache? Fragen eines Mennoniten an die eigene und an andere Kirchen*. In: Fast u.a. Friedensgemeinde, S. 30-41/770-795.

FAST u.a. Friedensgemeinde = FAST, HEINOLD; FISCHINGER, DIETRICH; TREBLIN, HEINRICH: *Von der Volkskirche zur Friedensgemeinde unter den Völkern. Eine Einladung zum Dialog, Im Namen der Arbeitsgemeinschaft für kirchliches Friedenszeugnis.* Hrsg. von Heinrich Treblin. Hamburg 1968. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

FISCHER Gerechtigkeit = FISCHER, STEFAN: Art. *Gerechtigkeit / Gerechter /(gerecht (AT)*. In: Bibelwissenschaft, in: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19316/ – zuletzt eingesehen am 19.06.2018.

FISCHER Schalom = FISCHER, CHRISTIAN: I.1.2 *Schalom und Eirene – vom Friedensverständnis des Alten und Neuen Testaments.* In: Friedensethik 2009, S. 22-24.

FISCHINGER Ohnmacht = FISCHINGER, DIETRICH: *Ohnmacht und Vollmacht zur Friedensnachfolge. Die ethische Relevanz von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi*. In: Fast u.a. Friedensgemeinde, S. 42-59/796-834.

FLAHIFF, GEORGE BERNARD: *Deus Non Vult: A Critic of the Third Crusade*. In: Medieval Studies 9, 1947, S. 162-188.

FLASCH, KURT: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*. München 2011.

FOERSTER Weltpolitik = FOERSTER, FRIEDRICH WILHELM: *Weltpolitik und Weltgewissen*. München 1919.

FOERSTER, FRIEDRICH WILHELM: *Christus und der Krieg*. In: Der Sämann, Monatszeitschrift für pädagogische Reform, Heft 8, 1914, S. 327-340.

FRANKL KZ = FRANKL, VIKTOR E.: Ein Psycholog erlebt das KZ. 2. Auflage Wien 1947.

FRANZ VON ASSISI: *Geliebte Armut*. Ausgewählt u. Einleitung von Gertrude und Thomas Sartory. Freiburg, 1999.

FRIED Handbuch = FRIED, ALFRED HERMANN: *Handbuch der Friedensbewegung*. Wien, Leipzig 1905.

Friedensethik 2009 = *Friedensethik im Einsatz. Ein Handbuch der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr.* Im Auftrag des Evangelischen Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr unter der redaktionellen Leitung von Hartwig von Schubert herausgegeben. Gütersloh 2009.

Friedensethik 2010 = DÖRFLER-DIERKEN, ANGELIKA und PORTUGALL, GERD, Hrsg.: *Friedensethik und Sicherheitspolitik. Weißbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift in der Diskussion*. Wiesbaden 2010.

Friedensethik 2017: WERKNER, INES-JAQUELINE und EBELING, KLAUS, Hrsg: H*andbuch Friedensethik*. Wiesbaden 2017.

GADAMER Wahrheit = GADAMER, HANS-GEORG: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen 2010.

GEIGER, ABRAHAM: *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn 1833.

Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung, GKKE-Fachgruppe Rüstungsexport, Berlin, Bonn: *GKKE-Rüstungsexportbericht 2015.* In: epd-dokumentation 01/16. Frankfurt/Main 2016.

Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung, GKKE-Fachgruppe Rüstungsexport, Berlin, Bonn: *GKKE-Rüstungsexportbericht 2016*. In: epd-dokumentation 01/17. Frankfurt/Main 2017.

Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung, GKKE-Fachgruppe Rüstungsexport, Berlin, Bonn: *GKKE-Rüstungsexportbericht 2017*. In: epd-dokumentation 01/18. Frankfurt/Main 2018.

GEORGES Handwörterbuch = GEORGES, KARL ERNST: *Ausführliches lateinisch- deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik*

und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges, 1.–2. Band, Darmstadt 1998 (Reprint der Ausgabe Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1913–1918). In: Lateinisch – Deutsch. Deutsch – Lateinisch. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch. Zweite erweiterte Ausgabe. Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

Geschichtliche Grundbegriffe = *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg.: Brunner, Otto; Conze, Werner und Koselleck, Reinhart. Stuttgart 2004.

GERHARDS Pazifismus = GERHARDS, THOMAS, Hrsg.: *Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche. Eine Quellensammlung*. 6. Auflage Uetersen 1991. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

GOETZE Religion = GOETZE, ANDREAS: *Religion fällt nicht vom Himmel: Die ersten Jahrhunderte des Islams*. Darmstadt 2011.

GOLDSCHEID Glaube = GOLDSCHEID, RUDOLF : *Der Glaube an die Gewalt*. In: Die Friedens-Warte. Band 23, Nr. 9/10 (September/Oktober 1923), S. 289-293.

GOSS Revolution = GOSS, JEAN und GOSS-MAYR, HILDEGARD, Hrsg.: *Revolution ohne Gewalt? Christen aus Ost und West im Gespräch.* Wien 1968. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

GOSS-MAYR Mensch = GOSS-MAYR, HILDEGARD: *Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung.* (1976), 3. unveränderte Auflage Wien 1978. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

GOSS-MAYR/GOSS Evangelium = GOSS-MAYR, HILDEGARD; GOSS, JEAN: *Evangelium und Ringen um den Frieden. Einüben in die Gewaltfreiheit des Evangeliums und die Methoden zum Engagement.* Aus dem Französischen. Hrsg.: Reinhard Voß, Konrad Lübbert, Internationaler Versöhnungsbund, Deutscher Zweig. Uetersen 1995. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

GRAETZ Geschichte = *Graetz, Heinrich*: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*. Band 3.2: *Geschichte der Judäer von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des judäischen Staates*. Bearbeitet von Dr. M. Brann, Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage Leipzig 1906. Band 4: *Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud*. Bearbeitet von Dr. S. Horovitz, Vierte vermehrte und verbesserte Auflage Leipzig 1908. In: Geschichte der Juden.

Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

GROOTHUIS Macht = GROOTHUIS, RAINER MARIA: *Im Dienste einer überstaatlichen Macht: Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur.* Münster 2002.

GROSS, RAPHAEL: *Carl Schmitt und die Juden*. Frankfurt/Main 2000.

GROTEFELD Ökumeniker = GROTEFELD, STEFAN: *Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist.* Gütersloh 1995.

GROTEFELD Siegmund-Schultze = GROTEFELD, STEFAN: *Siegmund-Schultze, Friedrich.* In: *Neue Deutsche Biographie* 24 (2010), S. 367-368. In: https://www.deutsche-biographie.de/pnd118614061.html#ndbcontent – zuletzt eingesehen am 20.02.2018.

Grundlsee = Art. *Grundlsee*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Grundlsee_(Gemeinde) – zuletzt eingesehen am 14.03.2018.

Gütekraft = *Webseiten Gütekraft*. In: http://www.guetekraft.net/ ; https://www.martin-arnold.eu/ – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

HAMMER Kriegstheologie = HAMMER, KARL: *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*. München 1971. 2. Auflage München 1974.

Handbibliothek = *Handbibliothek christlicher Friedenstheologie*. Herausgegeben von Thomas Nauerth. Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. 1.-7. Band. Freiburg im Breisgau 1999. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Digitale Bibltiothek, Berlin 2000.

HARNACK Christus praesens = HARNACK, ADOLF VON: *Christus praesens – Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze*. In: Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 22. Dezember 1927. Berlin 1927.

HEERING Sündenfall = HEERING, GERRIT JAN: *Der Sündenfall des Christentums*. Gotha 1930. In: Handbibliothek. Berlin 2004.

HEGEL Werke = HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Hegels Werk im Kontext*. 1. Aufl. 2006, 3. Release 2008, Karsten Worm. Berlin 2006.

HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*, 11. Auflage Tübingen 1967.

Heidelberger Katechismus. In: Evangelisches Gesangbuch Nr. 792.

HELD Phänomenologie = HELD, KLAUS: *Phänomenologie der Politischen Welt*. Frankfurt/Main 2010.

HENDRICH, GEERT: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie.* Darmstadt 2004.

HENGEL, MARTIN: *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit.* Stuttgart 1971. In: Handbibliothek.

HERTLE, WOLFGANG : *Larzac. 1971–1981. Der gewaltfreie Widerstand gegen die Erweiterung eines Truppenübungsplatzes in Süd-Frankreich*. Kassel-Bettenhausen 1982.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 1500 Fachgelehrten herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‹Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe› von Rudolf Eisler. Basel 1971–2007. Digitale Ausgabe, Berlin 2007.

HODINA Selbstreform = HODINA, PETER: *Zwischen Selbstreform und Weltreform. Zum 20. Todestag von Johannes Ude.* In: Zeitschrift für Sozialökonomie, 22. Jg., 65. Folge,1985, S. 3-8. In: http://www.sozialoekonomie-online.de/archiv/zfsoe-online-archiv-folge-56-71.html?file=files/archiv/archiv%2056-116%20scan/ZfSOe%2065%20Auswahl.pdf – zuletzt eingesehen am 14.03.2018.

HOFFERBERT, MICHAEL: *Über den Umgang mit einem gesellschaftlichen Tabu. Grundsätzliche Überlegungen zu Selbstverständnis, Ziel und Methodik der KDV-Beratung*. In: Forum Pazifismus Heft 20, IV/2008, S. 8-21.

HOFFMANN Kirche = HOFFMANN, HERMANN: *Die Kirche und der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt*. Wien 1933. In: Handbibliothek Berlin 2004.

HOFFMANN, HERRMANN: *Ein Bekenntnis zu Siegmund-Schultze. Als ehemaliger Feldgeistlicher im Versöhnungsbund*. In: Versöhnung und Friede (Friedrich Siegmund-Schultze zum 75. Geburtstag am 14. Juni 1960), Heft 13/14, 1960, S. 20-22. Nachdruck in: Nauerth Wege, S. 22-24.

HOFHEINZ Pazifismus = HOFHEINZ, MARCO: *Radikaler Pazifismus*. In: Friedensethik 2017, S. 413-431.

HOFHEINZ, MARCO: *„Er ist unser Friede". Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder*. Göttingen 2014.

HOMER Ilias = HOMER: *Werke in zwei Bänden.* Aus dem Griechischen übersetzt von Dietrich Ebener, Berlin 1971, 2. Auflage Berlin 1976. In: Dichtung der Antike. Digitale Bibliothek, Berlin 2000.

HOPPE, THOMAS; SCHLOTTER, PETER: *Responsibility to Protect: Internationaler Menschenrechtsschutz und die Grenzen der Staatensouveränität*. In: Friedensethik 2017, S. 689-702.

HOPPE/WERKNER Kirche = HOPPE, THOMAS und WERKNER, INES-JACQUELINE: *Der gerechte Frieden: Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland.* In: Friedensethik 2017, S. 343-359.

HORN Römerbrief = HORN, FRIEDRICH-WILHELM: Art. *Römerbrief*. In: https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/53931/ – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

HUBER Rückkehr = HUBER, WOLFGANG: *Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik (1). Vortrag in Potsdam am 28.04.2004*. In: http://www.ekd.de/vortraege/2004/040428_huber_friedensethik.html – zuletzt eingesehen am 20.06.2016. Die Seite wird auf dem EKD-Server nicht mehr angezeigt, Kairo, den 07.09.2018. Beitrag abgedruckt in: Zeitschrift für evangelische Ethik, ZEE (49), 2005, S. 113-130; epd-Dokumentation 11-12/2007.

HUBER/REUTER Friedensethik = HUBER, WOLFGANG; REUTER, HANS-RICHARD: *Friedensethik*. Stuttgart, Berlin, Köln 1990.

JÄGER, SARAH; WERKNER, INES-JACQUELINE, Hrsg.: *Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen. Fragen zur Gewalt*, Band 1. Wiesbaden 2018.

Jean Goss = Art. *Jean Goss*. In: https://en.wikipedia.org/wiki/Jean_Goss – zuletzt eingesehen am 19.03.2018.

Jean Lasserre = Art. *Jean Lasserre*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Jean_Lasserre – zuletzt eingesehen am 15.06.2018.

JEAN PAUL: *Museum. Über die deutschen Doppelwörter*, Sämmtliche Werke, Band 27. Berlin 1842.

JENKINS Pacifism = JENKINS, JULIAN: *Christian Pacifism Confronts German Nationalism – The Ecumenical Movement and the Cause of Peace in Germany 1914 – 1933*. New York, Ontario 2002.

Johannes Ude = - Art. *Johannes Ude*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Johannes_Ude – zuletzt eingesehen am 14.03.2018.

KAFKA, FRANZ: *Brief an den Vater*. Stuttgart 1995.

KANT Religion = KANT, IMMANUEL: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794), Akademie-Ausgabe 1905ff. In: Kant-Werke, Karsten Worm. Berlin 2007.

KANT Streit = KANT, IMMANUEL: *Der Streit der Facultäten* (1798). Akademie-Ausgabe 1905ff. In: Kant-Werke, Karsten Worm. Berlin 2007.

KANT Werke = KANT, IMMANUEL: *„Immanuel Kant - Werke" – Sonderausgabe zum Kantjahr 2004 – Werke und Vorarbeiten aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck. 2. neu durchgesehene Auflage Berlin 2007.

KÄßMANN, MARGOT, SCHNEIDER, NIKOLAUS; DUTZMANN, MARTIN; BRAHMS, RENKE: *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Ein evangelisches Wort zu Krieg und Frieden in Afghanistan*. EKD, Hannover 25.01.2010. In: http://ekd.de/ausland_oekumene/ pm22_2010_afghanistan.html – zuletzt eingesehen am 27.10.2010.

KELLY Interview = KELLY, GEOFFREY B.: *An Interview with Jean Lasserre*. Union Seminary Quarterly Review. Jahrgang 27, 1972, S. 149–160.

KEUL, HILDEGARD: *Auferstehung als Lebenskunst: Was das Christentum auszeichnet*. Freiburg 2014.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Das Buch über Adler*. Düsseldorf, Köln 1962. Gütersloh 1986.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin. Drei Reden beim Altargang am Freitag*. Gütersloh 1978.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Die Krankheit zum Tode*. Gütersloh 1978.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Einübung im Christentum von Anti-Climacus*. Düsseldorf 1971.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Philosophische Brocken*. Gütersloh 1991.

Kirchenamt der EKD 30. April 1999 = *Was bei friedensethischen Überlegungen und Äußerungen zum Kosovo-Krieg zur Beachtung empfohlen wird*. Kirchenamt der EKD, 30. April 1999, Hannover 1999. In: epd-Dokumentation 26a/99. Frankfurt/Main 1999.

Kindlers Malereilexikon. Dritte erweiterte Ausgabe, Zürich 1964-1971. Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

Klassiker des Protestantismus. Herausgegeben von Christel Matthias Schröder, Digitale Bibliothek, Berlin 2005.

KNEUBÜHLER, PIERRE: *Henri Roser. L'Enjeu d'une Terre Nouvelle. Préface de Théordore Monod*. Paris 1992. Eingesehen bei https://books.google.nl/books – zuletzt am 08.04.2016.

KOGLER Aktion = KOGLER, NINA: *GeschlechterGeschichte der Katholische Aktion im Austrofaschismus. Diskurse - Strukturen – Relationen*. Münster 2014.

Konzil = Art. *Konzil*. In: https://www.kath.de/kurs/vatikan/konzil.php – zuletzt eingesehen am 30.06.2017.

KOSCHORKE Erzähltheorie = KOSCHORKE, ALBRECHT: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie.* Frankurt/ Main 2012.

KOSCHORKE Staat = KOSCHORKE, ALBRECHT, LÜDEMANN, SUSANNE; FRANK, THOMAS; MATALA DE MAZZA, ETHEL: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt/Main 2007.

KROCHMALNIK Krieg = KROCHMALNIK, DANIEL: *Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und rabbinischen Tradition.* In: Friedensethik 2017, S. 191-202.

KUBE Religion = KUBE, STEFAN: *Religion als Konfliktpotenzial im jugoslawischen Zerfallsprozess und während des Krieges in Bosnien und Herzegowina*. In: Ost-West Europäische Perspektiven, OWEP 3/2005, In: https://www.owep.de/artikel/463/religion-als-konfliktpotenzial-im-jugoslawischen-zerfallsprozess-und-waehrend-des – zuletzt eingesehen am 25.06.2018.

KUGELMANN, CILLY : *Identität und Ideologie der Displaced Persons. Zwei historische Texte aus den DP-Lagern (Aus den Arsenalen)*. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Band 5, 1989.

Landgericht Bonn, 1 = 460/11, Urteil vom 11.12.2013. In: http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/bonn/lg_bonn/j2013/1_O _460_11_Urteil_20131211.html – zuletzt eingesehen am 16.06.2018.

LASSERRE Chrétiens = LASSERRE, JEAN: *Les Chrétiens et la Violence*. Paris 1965. Zweite Auflage mit einem Vorwort von Frédéric Rognon, Lyon 2008.

LASSERRE Christenheit = LASSERE, JEAN: *Die Christenheit vor der Gewaltfrage. Die Stunde für ein Umdenken ist gekommen.* Hrsg. von Nauerth, Thomas; Engelke, Matthias. Deutsche Übersetzung von Dietlinde Haug. Münster, Berlin 2010.

LASSERRE Christenheit M = LASSERRE, JEAN: *Die Christenheit vor der Gewaltfrage. Die Stunde für ein Umdenken ist gekommen.* Deutsche Übersetzung von Dietlinde Haug. Die in der deutschen Buchausgabe nicht veröffentlichten Kapitel der französischen Originalausgabe. In: https://www.versoehnungsbund.de/jean-lasserre – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

LASSERRE Eglise = LASSERRE, JEAN: *Une Église embarrassée*. In: Cahiers de la Réconciliation, Nr. 4, 1979, S. 34–38.

LASSERRE Krieg = LASSERRE, JEAN: *Der Krieg und das Evangelium*. Aus dem Französischen übersetzt von Gerhard Markhoff und Walter Dignath. München 1956. In: Handbibliothek, Berlin 2004

LASSERRE Revolution = LASSERRE, JEAN: *Die Revolution des Kreuzes*. In: Goss, Jean und Goss-Mayr, Hildegard, Hrsg.: Revolution ohne Gewalt? Christen aus Ost und West im Gespräch. Wien 1968, S. 60-74. In: Handbibliothek, Berlin 2004, S. 1402-1433.

LASSERRE, GENEVIÈVE: *Kriegsgericht in Maubeuge*. Hrsg.: Internationaler Versöhnungsbund – Deutscher Zweig, Übersetzung aus dem Französischen: Christiane Lasserre. In: www.versoehnungsbund.de – zuletzt eingesehen am 04.03.2016.

LASSERRE, Gewaltlosigkeit = LASSERRE, JEAN: *Revolution und Gewaltlosigkeit*. In: Goss, Jean und Goss-Mayr, Hildegard, Hrsg.: Revolution ohne Gewalt? Christen aus Ost und West im Gespräch. Wien 1968, S. 159-164. In: Handbibliothek, Berlin 2004 S. 1591-1602.

LASSERRE, JEAN: *Dietrich war ein wirklicher Freund*. Bonhoeffer Rundbrief. Mitteilungen der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft Sektion Bundesrepublik Deutschland. Nr. 80, 2006, S. 10–14.

LASSERRE, JEAN: *Jésus, ce non-voilent. Écrits biographiques et théologiques et souvenirs de Dietrich Bonhoeffer.* Lyon 2018.

LEEB Wende = LEEB, RUDOLF: *Die Konstantinische Wende*. In: Verkündigung und Forschung 47. Gütersloh 2002, S. 4-27.

Leibniz im Kontext 2012 = „Leibniz im Kontext“. Nach: Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Berlin (Weidmann) 1875-1890 (7 Bände) und: Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. Halle 1860, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris 1903, herausgegeben von Louis Couturat. Karsten Worm, 2. Auflage Berlin 2012.

LEIBNIZ Vernunftprinzipien = Leibniz, Gottfried Wilhelm: Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison. In: Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Band 6, S. 598-606, Berlin 1875-1890. In: Leibniz im Kontext 2012. Deutsche Übersetzung von HERRING, HERBERT: Vernuftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie. Hamburg 1956. In: http://www.oocities.org/hoefig_de/LesebuchPl/Leibniz_Vernunftprinzipien.htm – zuletzt eingesehen am 08.09.2018.

LEINER, MARTIN: *Der trinitarische Rhythmus der Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert. Ein Vorschlag zur Strukturierung der Theologiegeschichte und seine Konsequenzen*. In: Theologische Zeitschrift, ThZ 3/56, 2000, S. 264-280.

Leitsätze = Arbeitsgemeinschaft für kirchliches Friedenszeugnis, Hrsg.: *Von der Volkskirche zur Friedensgemeinde unter den Völkern. Leitsätze für die Diskussion.* In: Fast u.a. Friedensgemeinde, S. 9-11/722-728.

LIENEMANN Bedeutung = LIENEMANN, WOLFGANG*: Die Bedeutung der Friedenskirchen für die Kirche Jesu Christi in der heutigen Situation.* Vortrag (überarbeitet und um Nachweise ergänzt) beim Symposium anlässlich des Jubiläums von „Church and Peace“, 28.-30. Mai 1999 auf dem Bienenberg bei Basel. http://www.c3.hu/~bocs/chp/chpp-g2.htm – zuletzt eingesehen am 29.08.2017.

LIEVEN, ALEXANDRA VON: Art. *Isis*. In: http://www.bibelwissenschaft.de /stichwort/21910/ – zuletzt eingesehen am 24.06.2018.

LINDNER Facetten = LINDNER, ROLF: *Friedrich Siegmund-Schultze – Facetten einer Persönlichkeit. Zur Einführung.* In: Friedrich Siegmund-Schultze (1885 - 1969) : Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit. Hrsg.: Tenorth, Heinz-Elmar. Stuttgart 2007.

LIPP Friedenspfarrer = LIPP, KARLHEINZ: *Berliner Friedenspfarrer und der Erste Weltkrieg: Ein Lesebuch.* Freiburg 2013.

Longinus = JOACHIM SCHÄFER: Art. *Longinus*. Aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon – https://www.heiligenlexikon.de/BiographienL/Longinus.html – zuletzt eingesehen am 18.10.2018.

LOONEY Augustin = LOONEY, AARON: *Die Lehre vom gerechten Frieden im frühen Christentum: Augustinus*. In: Friedensethik 2017, S. 225-237.

Louis Segond Version 1910 = The French Louis Segond Version 1910. Bibel. In: Bible Works 10.

LÜDEMANN Körper = LÜDEMANN, SUSANNE: Art. *Körper, Organismus*. In: Konersmann, Ralf, Hrsg.: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt 2014, S. 171-185.

Luther Bibel 1545 (Letzte Hand). Die gantze Heilige Schrifft mit den Anmerkungen des Reformators. In: Bible Works 10.

Lutherbibel 1984 = Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984, durchgesehene Ausgabe. Stuttgart 1999.

Lutherbibel revidiert = Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017. Stuttgart 2016.

MACGREGOR Friede = MACGREGOR, GEORGE H. C.: *Friede auf Erden? Biblische Grundlegung der Arbeit am Frieden.* Aus dem Englischen übersetzt von Ernst Metzger. München 1955. In: Handbibliothek Berlin 2004.

MARTIN, KARL: *Die Wendung Dietrich Bonhoeffers vom Theologen zum Christen – biographische Hintergründe für Bonhoeffers ökumenische Friedensethik und Theologie*. In: Verantwortung Nummer 33, 2004, S. 6–26.

MAYR Weg = MAYR, KASPAR: *Der andere Weg. Dokumente und Materialien zur europäisch-christlichen Friedenspolitik*. Nürnberg ohne Jahr [1957]. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

MAYR, KASPAR: *Katholische Aktion im Werden. Gedanken und Anregungen*. Mit einem Vorwort von Erzbischof Kardinal Dr. Theodor Innitzer. Wien 1934.

MAYR, MICHAEL: *Karitas und Katholische Aktion*. In: Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgetagung vom 2.-4. Jänner 1935. Wien 1935, S. 132-164.

MAYR, NORBERT Liebe = MAYR, NORBERT: *Nur deine Liebe lass erstrahlen. Leben und Werk von Kaspar Mayr zusammengestellt von Norbert Mayr*. Nordhausen 2003.

MBEMBE, ACHILL: *Kritik der Schwarzen Vernunft.* Berlin 2014.

MERKEL Elend = MERKEL, REINHARD: *Das Elend der Beschützten. Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der sog. humanitären Intervention und die Verwerflichkeit der NATO-Aktion im Kosovo-Krieg*. In: Merkel, Reinhard, Hrsg.: Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht. Frankfurt/Main 2000.

Missionstheorie = Art. *Missionstheorie*. In: Jüdisches Lexikon. Berlin 1930, Band 4/1, Spalten 236-239.

Mithraismus = Art. *Mithraismus*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Mithraismus – zuletzt eingesehen am 24.05.2018.

Münchener Neues Testament. Studienübersetzung. Herausgegeben im Namen des Collegium Biblicum Muenchen e.V. von Josef Hainz, Martin Schmidl und Josef Sunckel, 5., durchgesehene und neu bearbeitete Auflage Düsseldorf 1998. In: Bible Works 10.

Nathan der Weise = Art. *Nathan der Weise*. In: https://de.wikipedia.org/ wiki/Nathan_der_Weise – zuletzt eingesehen am 23.06.2018.

Nationalsozialistische Propaganda = Art. *Nationalsozialistische Propaganda*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Nationalsozialistische_Propaganda – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

NAUERTH Ude = NAUERTH, THOMAS: *Zum Autor. Johannes Ude*. In: Handbibliothek, Berlin 2004, S. 9107-9109.

NAUERTH Wege = NAUERTH, THOMAS, Hrsg.: *Friede findet tausend Wege. 100 Jahre Versöhnungsbund. Ein Lesebuch*. Minden 2014.

NELSON, F. BURTON: *The Relationship of Jean Lasserre to Dietrich Bonhoeffer's Peace Concerns in the Struggle of Church and Culture*. Union Seminary Quarterly Review. Jahrgang 40, 1985, S. 71–84.

OPSTAELE Politik = OPSTAELE, DAG JAVIER: *Politik, Geist und Kritik: Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg 1999.

Ostermann, Änne: *Zivilcourage – eine demokratische Tugend: Test für die Demokratiefähigkeit einer Gesellschaft.* Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, HSFK-StandPunkte. Frankfurt/Main 1/1998.

PAPE = PAPE, WILHELM: *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Band 1: A–K, Band 2: Λ–Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig 1914. In: Pape Wilhelm: Griechisch – Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch. Neusatz und Faksimile. Digitale Bibliothek, Berlin 2005.

PASCAL = *Pascal im Kontext* – Komplettausgabe, Karsten Worm. Berlin 2006.

PATFOORT, PAT: *Sich verteidigen ohne anzugreifen. Die Macht der Gewaltfreiheit*. Übersetzt von Ingrid von Heiseler. Karlsruhe 2008.

PAUSCH Frieden = PAUSCH, EBERHARD MARTIN: *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden – Zur kirchlich-theologischen Einordnung der Denkschrift*. In: Friedensethik 2010, S. 111-124.

PHILIPP, WOLFGANG: *Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert: Einleitung*. In: Klassiker des Protestantismus, Berlin 2005.

PICHT, GEORG: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*. Bände 1 und 2. Stuttgart 1980, Stuttgart 1981.

PICHT, GEORG: *Geschichte und Gegenwart. Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1993.

PICHT, GEORG: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*. Stuttgart 1969.

Pierre Ceresole in Germany for Peace. The border crossing in 1918, 1933, 1942 & 1944. SCI International Archives; Bibliothèque de la ville; 33 Rue du Progrès; CH-2303 La Chaux-de-Fonds; archives@service-civil-international.org; Archives Documentation 22. August 2010. In: sciia_archives-documentation_ceresole-germany-peace_1918-1944.pdf – zuletzt eingesehen am 29.01.2014.

PINSON, KOPPEL S. : *Die Persönlichkeit der Displaced Persons (DP) (Aus den Arsenalen).* In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Band 5, 1989.

PLATON Menéxenos = PLATON: *Menéxenos*. Platons Ausgewählte Werke. Deutsch von Schleiermacher. Band 4, München 1919. In: Platon im Kontext PLUS – Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Karsten Worm. Berlin 2002.

PLATON Staat = PLATON: *Der Staat (Politeia)*. Platons Ausgewählte Werke. Deutsch von Schleiermacher. Band 5, München 1919. In: Platon im Kontext PLUS – Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Karsten Worm. Berlin 2002.

POPPER Logik = POPPER , KARL R.: *Logik der Forschung*. Wien 1934. In: https://monoskop.org/images/e/ec/Popper_Karl_Logik_der_Forschung.pdf – zuletzt eingesehen am 23.06.2018.

RAU Weihnachtsansprache: RAU, JOHANNES: *Weihnachtsansprache 2001 von Bundespräsident Johannes Rau. Schloss Bellevue, 25. Dezember 2001*. In: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Johannes-Rau/Reden/2001/12/20011225_Rede.html – zuletzt eingesehen am 25.06.2018.

RAVEN = Art. *Charles E. Raven*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Charles_E._Raven – zuletzt eingesehen am 26.11.2018.

RAVEN Basis = RAVEN, CHARLES EARLE: *The Theological Basis of Christian Pacifism*. London 1952, 2. Auflage London 1958.

Reader EKiB 2012 = R*ichte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Lk 1,79), Pazifistisch-gewaltfreie Texte zur friedensethischen Positionierung der badischen Landeskirche*. Karlsruhe 2012.

REEMTSMA, JAN PHILIPP: *Der Philosoph der Bundesrepublik Deutschland. Laudatio von Jan Philipp Reemtsma auf den Philosophen und Soziologen Jürgen Habermas, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001*. In: Frankfurter Rundschau 15.10.2001.

Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. In Gemeinschaft mit Hans Freiherr von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut E. Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling, Tübingen 1956-1965, 2. elektronische Ausgabe der dritten Auflage, Digitale Bibliothek, Berlin 2000.

REUTER, HANS RICHARD: *Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema*. In: Beerstermöller, Gerhard; Reuter, Hans-Richard, Hrsg.: *Politik der Versöhnung*. Stuttgart 2002, S. 15-36.

ROGNON, FREDERIC: *Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Première partie: L'établissement des faits historiques*. In: Études Théologiques et Religieuses. Band 80, 2005/1, S. 1–23.

ROGNON Vorwort = ROGNON, FREDERIC: *Préface*. In: Jean Lasserre: Les chrétiens et la violence. Lyon 2008.

ROHDE Dienen = ROHDE, MICHAEL, Art. *Dienen/Diener (AT)*. In: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16437/ – zuletzt eingesehen am 20.06.2018.

RÖHRICH Redensarten = RÖHRICH, LUTZ: *Lexikon sprichwörtlicher Redensarten*. Freiburg, Basel, Wien 1994. Digitale Bibliothek, Berlin 2004.

Römisch-katholische Kirche im Sudan = Art. *Römisch-katholische Kirche im Sudan*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/R%C3%B6misch-katholische_Kirche_im_Sudan – zuletzt eingesehen am 24.06.2018.

ROSE Gerechtigkeit Gottes = ROSE, CHRISTIAN: Art. *Gerechtigkeit Gottes (NT)*. In: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59496/ – zuletzt eingesehen am 19.06.2018.

SCHEER, FRIEDRICH KARL: *Die Deutsche Friedensgesellschaft (1892-1933). Organisation – Ideologie – Politische Ziele*. 2. Auflage Frankfurt/Main 1983.

SCHIRRMACHER, THOMAS: *Hitlers Kriegsreligion*. Bonn 2007.

SCHLACHTER = *The German Schlachter Version 2000*. Genfer Bibelgesellschaft. Romanel s/Lausanne 2000. In: Bible Works 10.

SCHLEIERMACHER Leben Jesu = SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke. Teil 1*, Band 6, Berlin 1864.

SCHLINGENSIEPEN, FERDINAND: *Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945: eine Biographie*. München 2005.

SCHMITZ, HERMANN: *Adolf Hitler in der Geschichte*. Bonn 1999.

SCHMITZ, HERMANN: *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. Band 1: Antike Philosophie*. Freiburg, München 2007.

SCHMUGGE, LUDWIG: *Radulfus Niger – De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane.* Berlin, New York 1977, 2. Auflage Berlin, New York 2012.

SCHOENBORN, PAUL GERHARD: *Kaj Munk - Wahrheitszeuge im Widerstand. Einführungen in Leben und Werk des Dichters, Pfarrers und Märtyrers*. Vortrag im Rahmen der Dänischen Woche in Heiligenhafen, am Donnerstag, den 19. Mai 2005 im evangelischen Gemeindehaus, Hafenstraße. Manuskript. Vom Autor erhalten im Sommer 2009. Privatarchiv.

SCHOTT, INGE: *Jüdische Mission in der Antike*. In: http://juden.judentum.org/judenmission/antike.htm – zuletzt eingesehen am 24.06.2018.

Schritte auf dem Weg zum Frieden. Thesen zur evangelischen Friedensethik. In: diskussionen aktuell. Newsletter Haus der Kirche – Evangelische Akademie Baden. Karlsruhe, Bad Herrenalb, Nr. 14, 2004/5, S. 6.

SCHULTZE, FRIEDRICH SIEGMUND: *Abschieds-Predigt des Königlichen Superintendenten und Pastor primar. F. S. Schultze, gehalten am 2. Osterfesttage 1885 in der Peterskirche zu Görlitz.* Görlitz 1885.

SCHWARZER, RITA: *Jeden Tag nehmen sich 20 US-Kriegsveteranen das Leben*. NZZ 11.11.2017.

Severinus = Art. *Severinus, S.S*. In: Vollständiges Heiligen-Lexikon, Augsburg 1882, Band 5, 274. In: http://www.zeno.org/nid/20003133338 – zuletzt eingesehen am 18.10.2018.

SIEGMUND-SCHULTZE Friedenskirche = SIEGMUND-SCHULTZE, FRIEDRICH: *Friedenskirche, Kaffeeklappe und ökumenische Vision. Texte 1910-1969*. Herausgegeben von Wolfgang Grünberg in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hesse, Hans Gressel, Klaus Rehbein, Torsten Schweda und Wolfram Weiße. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber. München 1990.

SIEGMUND-SCHULTZE Überwindung = SIEGMUND-SCHULTZE, FRIEDRICH: *Die Überwindung des Hasses*. Zürich 1946. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

Spaemann = Art. *Heinrich Spaemann*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Spaemann – zuletzt eingesehen am 13.11.2017.

SPAEMANN Stunde = SPAEMANN, HEINRICH: *Die Stunde der Gewaltlosigkeit*. In: Geist und Leben Nr. 57, 1984, S. 83-96.

SPIEGEL Gewaltverzicht = SPIEGEL, EGON: *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie.* Kassel 1987, 2. Auflage Kassel 1989. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

SPIESS, KARL-HEINZ: *Rangdenken und Rangstreit im Mittelalter*. In: Zeremoniell und Raum. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaft. Göttingen, Sigmaringen 1997.

STÄHLIN, ADOLF: *Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit Volkskirchentum*. Leipzig 1871.

STEGMÜLLER, WOLFGANG: *Glauben, Wissen und Erkennen*. Darmstadt 1965.

STEGMÜLLER, WOLFGANG: *Metaphysik – Skepsis – Wissenschaft*. Frankfurt/Main 1954.

Stellungnahme zum Positionspapier „Friedensethik“. Militärdekanat München, 21. Mai 2012. In: Entwurf EKiB 2012.

STERNSTEIN Gandhi = STERNSTEIN, WOLFGANG: *Gandhi und Frantz Fanon*. Referat für die Evangelische Studentengemeinde Berlin, gehalten am 18.1.1968 im Rahmen der Kritischen Universität. In: Jean und Hildegard Goss-Mayr, Hrsg.: Revolution ohne Gewalt? Christen aus Ost und West im Gespräch, Wien 1968, S. 174ff. In: Handbibltiothek, Berlin 2004, 1623ff.

STOBBE Ekklesiologie = STOBBE, GÜNTHER: *Gerechter Friede im Kontext von Ekklesiologie und Staat-Kirche-Verhältnis*. In: Friedensethik 2017, S. 393-409.

STRACK, HELMUT: *Bedingungen und Voraussetzungen evangelischer Friedensethik. Thesen aus Anlass einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden vom 7. bis 8. Mai 2004 zum Thema Pflugscharen zu Schwertern? Perspektiven evangelischer Friedensethik nach dem Irakkrieg.* Privatarchiv.

STRACK, HERMANN; BILLERBECK, PAUL: *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. München 1922; dies.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vierter Band, Teil 1. *Exkurse zu Einzelnen Stellen des Neuen Testaments*. München 1928.

Straßennamen Wiens = *Forschungsprojektendbericht, Straßennamen Wiens*. Wien 2013. In: https://www.wien.gv.at/kultur/abteilung/pdf/strassennamenbericht.pdf – zuletzt eingesehen am 07.09.2018.

STRATMANN Krieg = STRATMANN, FRANZISKUS MARIA: *Krieg und Christentum heute*. Trier 1950. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

STRATMANN Regina = STRATMANN, FRANZISKUS MARIA: *Regina Pacis. Eine Lehre vom Frieden, dargestellt am friedensreichen Wesen und Leben Unserer Lieben Frau*. Berlin 1927.

STRATMANN Veritas = STRATMANN, FRANZISKUS MARIA: *Veritas. Den Akademikern im Felde entboten von deutschen Dominikanern*. München-Gladbach 1917.

STRATMANN Weltkirche = STRATMANN, FRANZISKUS MARIA: *Weltkirche und Weltfriede*. Augsburg 1924. In: Handbibltiothek, Berlin 2004. Neu herausgegeben und eingeleitet von Thomas Nauerth: Norderstedt 2021.

Szenario 2018 = MAASS, STEFAN; SCHNEIDER-HARPPRECHT, CHRISTOPH: *Sicherheit neu denken. Von der militärischen zur zivilen Sicherheitspolitik – Ein Szenario bis zum Jahr 2040. Kurzfassung*. Karlsruhe 2018.

SZNAIDER Körper = SZNAIDER, NATHAN: *Der weiche jüdische Körper*. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Band 20, Frankfurt/Main 2002, S. 138ff.

Thayer Lexicon = *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. Complete and unabridged. Being C. G. Grimm (1861-1868; 1879) and C. L. W. Wilke (1851) Clavis Novi Testamenti Translated, Revised, and Enlarged, by Joseph Henry Thayer, D.D., Hon. Litt.D., Professor of New Testa-

ment, Divinity School of Harvard University, 1889. Electronic edition generated and owned by International Bible Translators (IBT), Inc., 1998-2000. Greek formatting modifications (such as adding diacritical accents) and improvements made by Michael S. Bushell, 2001. In: BibleWorks 10.

The New American Standard Bible. The Lockman Foundation 1977. In: Bible Works 10.

TIBI Weisheit = TIBI, DANIEL, OSB: *Weisheit aus der Wüste. Der Begriff „Apathia" bei Evagrius Ponticus*, Vortrag beim 4. Nachwuchskolloquium der Fachschaften der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum am 08.12.2012. In: https://abtei-kornelimuenster.de/spirituelles/weitere-impulse/499-apatheia.html – zuletzt eingesehen am 07.03.2018.

TIEMMERMANN, ALKE und STUBEL, DIETER: *Pater Franziskus Maria Stratmann O. P. (1883-1971). Die Biografie eines unermüdlichen Friedenskämpfers*. München 2009.

Todesstrafe = Art. *Todesstrafe*. In: Jüdisches Lexikon. Berlin 1930, Band 5/2,965f.

TOULMIN, STEPHEN: *Der Gebrauch von Argumenten*. Weinheim 1996.

TREBLIN Großkirchen = TREBLIN, HEINRICH: *Die Großkirchen und der christliche Pazifismus. Eine Antwort an Helmut Gollwitzer. Ein Ruf zur Buße*. In: Fast u.a. Friedensgemeinde, S. 12-21/729-751.

TREBLIN Kriegsrechtfertigung = TREBLIN, HEINRICH: *Wie lange noch christliche Kriegsrechtfertigung? Fragen eines landeskirchlichen Theologen an die eigene und an die anderen Kirchen.* In: Fast u.a. Friedensgemeinde, S. 22-29/752-769.

UDE *Du sollst nicht töten!* = UDE, JOHANNES: *Du sollst nicht töten!* Dornbirn 1948. In: Handbibliothek, Berlin 2004.

UTLER Freude = UTLER, SIMONE: *Freude über Bin Ladens Tod. Wie ein Richter Merkel zur Räson bringen will*. In: Spiegel-online vom 06.05.2011, http://www.spiegel.de/panorama/justiz/freude-ueber-bin-ladens-tod-wie-ein-richter-merkel-zur-raeson-bringen-will-a-761166.html – zuletzt eingesehen am 15.10.2018.

Vierzig Märtyrer von Sebaste = Art. *Vierzig Märtyrer von Sebaste*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Vierzig_M%C3%A4rtyrer_von_Sebaste – zuletzt eingesehen am 18.10.2018.

VON HIRSCHER Moral = HIRSCHER, JOHANN BAPTIST VON: *Die Christliche Moral*. Band 3. Tübingen 1836.

VON SCHUBERT Bibel = SCHUBERT, HARTWIG VON mit WERNER VOGL: I.1.3 *Die Bibel Israels: von der Alleinverehrung zur Nächstenliebe*. In: Friedensethik 2009, S. 24-37.

VON SCHUBERT Einleitung = SCHUBERT, HARTWIG VON: *Einleitung*. In: Friedensethik 2009, S. 11-12.

VON SCHUBERT Frieden = SCHUBERT, HARTWIG VON mit DIRCK ACKERMANN: II.1.2 *Der gerechte Frieden als internationale Rechtsordnung*. In: Friedensethik 2009, S. 113-125.

VON SCHUBERT Krieg = SCHUBERT, HARTWIG VON: II.1.1 *Heiliger Krieg, gerechter Krieg, Pazifismus: zur Legitimität von Gewalt*. In: Friedensethik 2009, S. 110-113.

VON SCHUBERT NT = SCHUBERT, HARTWIG VON mit WERNER VOGL: I.1.4 *Neues Testament: bessere Gerechtigkeit und universale Religion*. In: Friedensethik 2009, S. 37-50.

WEIL, SIMONE: S*chwerkraft und Gnade*. München 1981.

WEIZSÄCKER Offene Systeme I und II = WEISZÄCKER, ERNST ULRICH VON, Hrsg.: *Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution*. Stuttgart 1986. Ders.: Hrsg.: *Offene Systeme II. Logik und Zeit*. Stuttgart 1974.

WERKNER Einführung = WERKNER, INES-JAQUELINE: *Einführung in das Handbuch*. In: Friedensethik 2017, S 1-8. In: Friedensethik 2017, S. 377-392.

WINDELBAND Geschichte = WINDELBAND, WILHELM: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1912. In: Geschichte der Philosophie. Darstellungen, Handbücher, Lexika. Ausgewählt von Mathias Bertram. Digitale Bibltiothek, 2. Ausgabe Berlin 2004.

YODER Irrlehre = YODER, JOHN HOWARD: *Zur Überwindung der Konstantinischen Irrlehre*. In: Christusbekenntnis – Friedenszeugnis. Ein Arbeitsbericht der Arbeitsgemeinschaft für Kirchliches Friedenszeugnis, Evangelische Zeitstimme 15/16. Hamburg-Bergstedt 1963, S. 57-72.

YODER Nevertheless = YODER, JOHN HOWARD: *Nevertheless . The Varieties and Shortcommings of Religious Pacifism*. Scottdale, Pennsylvania 1971.

ZERTAL, IDITH: *Verlorene Seelen. Die jüdischen DP's und die israelische Staatsgründung (Aus den Arsenalen)*. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Band 5, 1989.

ZIEGLER, THEODOR: *Friedensethik in der Bibel. Perspektiven für eine nichtmilitärische Konfliktkultur. Eine Systematisierung biblischer Aussagen im Vergleich mit der friedensethischen EKD-Denkschrift von 2007*. Masterthesis. Freiburg 2010. In: https://www.versoehnungsbund.de/sites/default/files/20181115%20MASTERTHESIS%20FRIEDENS-ETHIK%20korr.%20Fass..pdf – zuletzt eingesehen am 26.11.2018.

ZIEGLER Motive = ZIEGLER, THEODOR: *Motive und Alternativentwürfe christlicher Pazifisten. Die* vorrangige Option der Gewaltfreiheit *im Religionsunterricht der Kursstufe.* Göttingen 2018.

Zürcher Bibel. 2. Auflage Zürich 2008. In: Bible Works 10.

THEMENÜBERSICHT

Apathia 62f
Armut 156f, 166 272ff
Auferstehung 67, 70, 94, 391ff
Augustins Friedensbegriff 63, 246f, 362f
Bacon 301
Barth, Karl und Jean Lasserre 203ff
Bergpredigt 310
Christen und Juden 95ff, 207f
Christkönig – Christus der Herr 193ff
Corpus Christi mysticum 118, 127
Dualismus/Ausschluss, Überwindung von 208f, 399ff
Eschatologie 187f
Ethos der Gewaltfreiheit 329, 331f
Ex 19,12: 303
Ex 32,27: 303f
Ex 4,24: 305
Feindesliebe 353f
Feindesliebe – die unendliche Nächstenliebe? 312
Frieden als Ziel 338
Frieden als Zielperspektive 361
Friedensbegriff, Zur Geschichte des 237ff
Friedensrecht Gottes 227ff
Friedenswirklichkeit 256
Gastrecht 68ff
Gemeinde und das Reich Gottes 352ff
Gemeinde und Herrschaft 310
Gen 3: 16, 164, 354, 400f
Gen 6-9: 304f
Gen 22: 114f, 306
Gen 32,23-31: 305f
Gen 38,7.10: 303
Gerechter Friede – Kriteriologie 363
Gerechter Friede 359f
Gewalt, gerechtfertigte 191f
Gewaltglaube 71ff
Gewaltlosigkeit, Kennzeichen 189ff
Gewaltverzicht Gottes 300ff
Gewissen 189f
Gideon 263
Gott als Freund – Gott als Feind 302ff
Gottesvorstellungen 72, 94, 163f, 231, 276, 278, 288, 300ff, 313f
Haager Friedenskonferenzen 225ff
Hingabe 67f, 160f, 206, 209, 232ff
Immanuel 160
Jesusbild 164f, 205f
Joel 4,10: 362
Judentum – Universalismus 349f
jüdische Mann 95ff
Kapitalismus und Krieg 143ff
Katholische Aktion 51, 77
Kennzeichen der Gewaltlosigkeit 189ff
Konstantinismus - Konstantinistisch 20ff, 81f, 236, 368ff, 414ff
Kriegsreligion 19f, 112ff, 123ff
Leben und Lebenshingabe 232f
Lebens- und Todesgrenze bei Jesus von Nazareth 393ff
Lebensrechte 131f, 163
Leib Christi 118, 408f
Logik der Unteilbarkeit 29
Mehrheitsprinzip und die Feindesliebe 360
Menschenrechte 351f
Menschheit 202, 411f
Menschwerdung 65ff, 91f, 94f, 99, 101, 164, 200f, 231
Mt 26,42: 305f
Mythos 340f
Nachfolge 232
Notwehr – Nothilfe 11, 75, 117, 201ff
Num 16,30: 303f
Num 25,5: 303f
Obrigkeit und Nächstenliebe 199f
Ohnmacht der Gewalt 64ff
Privateigentum 60f, 68
Prototyphaftes Handeln 69, 190
Reich Gottes – Friede 307ff
Ri 6,24: 236, 252, 263
Selbstgerechtigkeit 230f
Sexismus 143
Sich wehren für das Wahre 261f
Staatsidealisierung 210
Sühnetod Jesu 314f
Theosis und Kenosis 63ff, 377
Toleranz 260f, 349f
Topologie des Friedens 409
Tötende Gewalt 343
Transzendenter Friede 307f, 359
Überwindung der Zweiteilung Freund/Feind 161f
Verantwortungsethik 209
Völkermord und Bacon 301
Vom unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele 93f
Zärtlichkeit Gottes 313f
Zur Rede vom „Wesen Gottes“ 94f

– Buchhinweise –

John Dear

Ein Mensch des Friedens und der Gewaltfreiheit werden

Ausgewählte Aufsätze und Reden

Übersetzt von Ingrid von Heiseler,
ausgewählt und herausgeben von Thomas Nauerth,
mit einem Vorwort von Peter Bürger

edition pace 1

168 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 6,99 €
Norderstedt: BoD 2018 – ISBN: 978-3-7460-8898-3

Der katholische Priester John Dear ist einer der populärsten Botschafter des gewaltfreien Weges in den USA. Als Autor und Friedensarbeiter wirbt er in der Begegnung mit vielen Menschen für ein entschiedenes Christsein:

„In diesen dunklen Zeiten ist unsere Aufgabe einfach: die Wahrheit sagen, gegen Krieg und Ungerechtigkeit Widerstand leisten, Gewaltfreiheit üben, den Armen beistehen, alle Menschen lieben, beten und die Vision einer neuen Welt ohne Krieg, Armut und Atomwaffen aufrechterhalten. Wir sind berufen, dem gewaltfreien Jesus auf der Straße des Friedens zu folgen."

Aufgrund seines zivilen Ungehorsams wider das Imperium todbringender Mächte wurde John Dear mehr als 75 Mal inhaftiert;
seine längste Haftstrafe belief sich auf acht Monate Gefängnis.
Von seinen über 30 Buchveröffentlichungen liegen Übersetzungen in zehn Sprachen vor.

Mit dem vorliegenden Sammelband erschließen
Thomas Nauerth (Herausgeber) und Ingrid von Heiseler (Übersetzerin)
erstmals eine repräsentative Textauswahl für das
deutschsprachige Lesepublikum.

Reinhard J. Voß

Die katholische Kirche in der DR Kongo im Kontext von Gesellschaft und Ökumene

Eindrücke, Erlebnisse & Einsichten von 2010-2014 – dokumentarische Nachträge zur Entwicklung bis 2019

edition pace 4

372 Seiten; farbige Abbildungen; Paperback; Preis 12,99 €
Norderstedt: BoD 2019 – ISBN: 978-3-7481-4482-3

Dieses Buch über die „Katholische Kirche in DR Kongo – im Kontext von Gesellschaft und Ökumene“ basiert auf eigenen Eindrücken, Erlebnissen und Einsichten des Autors vor Ort. Während seiner Zeit als Consultant der Bischöflichen Kommission Justice et Paix (2010-2014) hatte Reinhard J. Voß Zugang zu kirchlichen Originalquellen. Über Menschen und Institutionen eröffneten sich ihm einmalige Einblicke in Kultur, Religion und Politik. Seine Darstellung erhellt die Geschichte der Katholischen Kirche im Kongo, ihre Stellung im öffentlichen Leben sowie ökumenische Kontexte – unter Einschluss der Natur-Religionen.

Sind die erst gut 100 Jahre jungen christlichen Kirchen im Kongo konservativ oder progressiv? Wie nehmen sie Einfluss auf das wachsende afrikanische Selbstbewusstsein? Die Spurensuche verweist auf eine Spannung zwischen gesellschaftspolitischen und theologischen Aspekten. Ein eigenes Kapitel vermittelt persönliche Erfahrungen (Begegnungen, Alltagsleben) sowie Einblicke in die – mit weitgespannten Inlandsreisen verbundenen – Seminare zu aktiver christlicher Gewaltfreiheit.

Für den umfangreichen Dokumentarteil hat der Autor sämtliche Texte aus dem Französischen übersetzt. Die frühere Internetfassung (2015) ist mit Blick auf aktuelle politische Entwicklungen bis Ende 2018 überarbeitet und stark erweitert worden. So erschließt sich auch die unmittelbare Vorgeschichte der jüngsten Wahl-Krise im Kongo.

– Buchhinweis –

Die Reich Gottes Botschaft in Theologie und Politik
Jahrbuch Friedenstheologie 2023

Ökumenisches Institut für Friedenstheologie, OekIF
Matthias-W. Engelke, Stefan Federbusch OFM, Gudula Frieling, Gottfried Orth, Michael Schober, Stefan Silber (Hrsg.)
edition pace
416 Seiten; Taschenbuch; Preis 17,99 €
Norderstedt: BoD 2022 –ISBN: 978-3-7460-9316-1

Zum Schwerpunktthema führen Beiträge von Autorinnen und Autoren evangelischer, katholischer, mennonitischer und muslimischer Prägung die Aktualität der Reich-Gottes-Botschaft Jesu vor Augen.

WAS IST FRIEDENSTHEOLOGIE?
EIN LESEBUCH

Herausgegeben von Thomas Nauerth
im Auftrag des
Ökumenischen Instituts für Friedenstheologie

edition pace 12

256 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 9,90 €
Norderstedt: BoD 2020 – ISBN: 978-3-7526-4444-9

„Jede Theologie muss Friedenstheologie sein. Jede Theologie, die keine Friedenstheologie ist, ist keine Theologie, denn sie sieht Gott nicht.“
(Anja Vollendorf)

Das hier vorgelegte Lesebuch, eine Selbstvorstellung des noch jungen „Ökumenischen Instituts für Friedenstheologie“, geht der Frage nach, was diese Aussage inhaltlich bedeuten könnte. 22 Autorinnen und Autoren vermitteln ihre friedenstheologischen Ansätze und Analysen. Wie unterschiedlich die Wege des Nachdenkens über Krieg und Frieden sich theologisch auch gestalten mögen, sie führen immer zur Ablehnung von tötender (militärischer) Gewalt als einem – vermeintlich legitimen – Mittel der Politik.

„Kirche ist Kirche der Versöhnung und des von der Versöhnung her verstandenen Friedens, oder sie ist nicht.“ (Martin Leiner) Auch außerhalb des theologischen Diskurses, überall dort, wo die Befreiung zum Frieden in Gemeinden oder Friedensbewegungen gelebt wird und sich zu bewähren hat, muss Friedenstheologie daher verständlich und provokativ sein. Dazu dienen einige spirituelle und erzählende Texte, die den Gang der zweiundzwanzig theologischen Aufsätze immer wieder poetisch unterbrechen.

edition pace

John Dear
EIN MENSCH DES FRIEDENS
UND DER GEWALTFREIHEIT WERDEN
Ausgewählte Aufsätze und Reden
edition pace 1
168 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 6,99 €
Norderstedt: BoD 2018 – ISBN: 978-3-7460-8898-3

Heinrich Missalla
„GOTT MIT UNS“
Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918
edition pace 2
132 Seiten; zahlreiche Abbildungen; Taschenbuch; Preis 5,60 €
Norderstedt: BoD 2018 – ISBN: 978-3-7528-1568-9

Christian Weisner / Friedhelm Meyer / Peter Bürger (Hrsg.)
„GEDENKT DER HEILIGSPRECHUNG VON OSCAR ROMERO
DURCH DIE ARMEN DIESER ERDE“
Dokumentation des Ökumenischen Aufrufes
zum 1. Mai 2011 – Zuschriften – Lesesaal
edition pace 3
268 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 9,99 €
Norderstedt: BoD 2018 – ISBN: 978-3-7460-7979-0

Reinhard J. Voß
DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN DER DR KONGO
IM KONTEXT VON GESELLSCHAFT UND ÖKUMENE
edition pace 4
372 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 12,99 €
Norderstedt: BoD 2019 – ISBN: 978-3-7481-4482-3

Matthias-W. Engelke
ZELT DER FRIEDENSMACHER
Die christliche Gemeinde in
Friedenstheologie und Friedensethik
edition pace 5
464 Seiten; Abbildungen; Taschenbuch; Preis 15,90 €
Norderstedt: BoD 2019 – ISBN: 978-3-7494-3645-3

IM SOLD DER SCHLÄCHTER
Texte zur Militärseelsorge im Hitlerkrieg
Hrsg. R. Schmid, Th. Nauerth, M.-W. Engelke, P. Bürger
edition pace 6
440 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 14,99 €
Norderstedt: BoD 2019 – ISBN: 978-3-7481-0172-7

John Dear
GEWALTFREI LEBEN
Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler,
herausgegeben von Thomas Nauerth
edition pace 7
192 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 8,90 €
Norderstedt: BoD 2019 – ISBN: 978-3-7494-5179-1

DIE SEELEN RÜSTEN
Zur Kritik der staatskirchlichen Militärseelsorge
Hrsg. R. Schmid, Th. Nauerth, M.-W. Engelke, P. Bürger
edition pace 8
456 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 15,99 €
Norderstedt: BoD 2019 – ISBN: 978-3-7494-6804-1

Peter Bürger
OSCAR ROMERO, DIE SYNODALE KIRCHE
UND ABGRÜNDE DES KLERIKALISMUS
Zum 40. Todestag des Lebenszeugen aus El Salvador
edition pace 9
112 Seiten; Taschenbuch; Preis 8,90 €
Norderstedt: BoD 2020 – ISBN: 978-3-7504-9377-3

Ullrich Hahn
VOM LASSEN DER GEWALT
Thesen, Texte, Theorien zu Gewaltfreiem Handeln heute.
Herausgegeben von Annette Nauerth & Thomas Nauerth
edition pace 10
344 Seiten; Taschenbuch; Preis 14,80 €
Norderstedt: BoD 2020 – ISBN: 978-3-7519-4442-7

Wilhelm Wille
SIE SAGEN FRIEDE, FRIEDE …
Zwanzig Jahre Forum Friedensethik
in der Evangelischen Landeskirche in Baden (FFE)
edition pace 11
492 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 15,90 €
Norderstedt: BoD 2020 – ISBN: 978-3-7526-2956-9

Thomas Nauerth (Hrsg.)
Ökumenisches Institut für Friedenstheologie (Hrsg.):
WAS IST FRIEDENSTHEOLOGIE ? EIN LESEBUCH
edition pace 12
256 Seiten; farbige Abbildungen; Taschenbuch; Preis 9,90 €
Norderstedt: BoD 2020 – ISBN: 978-3-7526-4444-9

George Pattery SJ
GANDHI ALS GLAUBENDER
Eine indisch-christliche Sichtweise
Aus dem Englischen von Ingrid von Heiseler.
Herausgegeben von Klaus Hagedorn & Thomas Nauerth
edition pace
240 Seiten; Taschenbuch; Preis 9,90 €
Norderstedt: BoD 2021 – ISBN: 978-3-7557-0056-2

Ulrich Frey
AUF DEM WEG DER GERECHTIGKEIT
UND DES FRIEDENS
Texte aus drei Jahrzehnten
Herausgegeben von Gottfried Orth
edition pace – Sonderband
452 Seiten; Taschcenbuch; Preis 14.90 €
Norderstedt: BoD 2022 – ISBN: 978-3-7543-8569-2

Egon Spiegel
IN DEN SPIEGEL SCHAUEN
Friedenswissenschaftliche Perspektiven für das 21. Jahrhundert –
Ein Lesebuch
Herausgegeben von Thomas Nauerth & Annette M. Stroß
edition pace – Sonderband
160 Seiten; Taschenbuch; Preis 9,90 €
Norderstedt: BoD 2022 – ISBN: 978-3-7562-2081-6

TOLERANZ UND TEILHABE
JAHRBUCH FRIEDENSTHEOLOGIE 2022
Ökumenisches Institut für Friedenstheologie, OekIF
Matthias-W. Engelke, Stefan Federbusch OFM, Gottfried Orth, Michael Schober,
Stefan Silber (Hrsg.)
edition pace 14
232 Seiten; Taschenbuch; Preis 8,99 €
Norderstedt: BoD 2022 – ISBN: 978-3-7557-8011-3

edition pace

Die hier fortgesetzte *edition pace*,
initiiert von Thomas Nauerth und Peter Bürger,
erschließt Quellentexte, Inspirationen & Forschungsbeiträge
zu folgenden Themenschwerpunkten:

Kultur der Gewaltfreiheit und des Friedens;
Persönlichkeiten, Spiritualität und Praxis
des gewaltfreien Widerstandes;
Friedenstheologie, Kritik der Kriegsreligion;
Kirchliche Friedenslehren und Geschichte des
religiös motivierten Pazifismus;
Ökumenische und interreligiöse Lernprozesse
in der Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und
Bewahrung der Schöpfung.

Foto: commons.wikimedia.org

Tolstoi-Friedensbibliothek

www.tolstoi-friedensbibliothek.de

Bisher erschienene Bände

TFb_A001
Leo N. Tolstoi:
Meine Beichte
Das Bekenntnisbuch in den Übersetzungen von H. von Samson-Himmelstjerna (1879) und Raphael Löwenfeld (1901).
Mit einem Hintergrundtext von Pavel Birjukov.
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A002
Leo N. Tolstoi:
Vernunft und Dogma
Eine Kritik der Glaubenslehre,
übersetzt von L. Albert Hauff, 1891
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A003
Leo N. Tolstoi:
Kritik der dogmatischen Theologie
Gesamtausgabe, übersetzt von Carl Ritter, 1904
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A004
Leo N. Tolstoi:
Kurze Darlegung des Evangelium
Aus dem Russischen von Paul Lauterbach, 1892
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A005
Leo N. Tolstoi:
Das Evangelium
Aus der Bibelarbeit
übersetzt von Nachman Syrkin u. a.,
nebst Begleittexten von Käte Gaede, Nikolay Milkov und
Eugen Drewermann
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A006
Leo N. Tolstoi:
Worin besteht mein Glaube?
Übersetzungen von Sophie Behr (1885) und
Raphael Löwenfeld (1902). Mit einer Einleitung von
Eugen Drewermann
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A007
Leo N. Tolstoi:
Was sollen wir denn tun?
Übersetzt von Carl Ritter (1902),
mit einer Einführung vonRaphael Löwenfeld
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A008
Leo N. Tolstoi:
Über das Leben
Übersetzungen von Raphael Löwenfeld
und Willy Lüdtke, 1902/1929
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A009
Leo N. Tolstoi:
Das Reich Gottes ist in Euch
oder: Das Christentum als eine neue Lebensauffassung,
nicht als mystische Lehre.
(Christi Lehre und die Allgemeine Wehrpflicht)
Übersetzung von Raphael Löwenfeld
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A010
Leo N. Tolstoi:
Die Christliche Lehre.
Katechetische Schriften für Erwachsene und Kinder
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A011
Leo N. Tolstoi:
Was ist Kunst?
Aus dem Russischen von Michail Feofanov (1902)
Eingeleitet von Dr. Marco A. Sorace
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A012
Leo N. Tolstoi:
An den Synod
Texte zur Exkommunikation,
Brief an den Klerus und Zeugnisse
zum eigenen Glaubensweg
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A013
Leo N. Tolstoi:
Was ist Religion?
Die Übersetzungen von Nachman Syrkin
und Iwan Ostrow (1902), nebst weiteren Texten
Norderstedt: BoD 2023

TFb_A014
Leo N. Tolstoi:
Der Weg des Lebens
Ein Buch für Wahrheitssucher.
Neuedition der Übertragung von Adolf Heß, 1912.
(Neuedition: Ingrid von Heiseler, Peter Bürger)
Mit einer Hinführung von Holger Kuße
Norderstedt: BoD 2023

edition pace

Die *edition pace*,
initiiert von Thomas Nauerth und Peter Bürger,
erschließt Quellentexte, Inspirationen & Forschungsbeiträge
zu folgenden Themenschwerpunkten:

Kultur der Gewaltfreiheit und des Friedens;
Persönlichkeiten, Spiritualität und Praxis
des gewaltfreien Widerstands;
Friedenstheologie, Kritik der Kriegsreligion;
Kirchliche Friedenslehren und Geschichte des
religiös motivierten Pazifismus;
Ökumenische und interreligiöse Lernprozesse
in der Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und
Bewahrung der Schöpfung.