

Egon Spiegel

# Gewaltverzicht

Grundlagen  
einer biblischen Friedenstheologie

WeZuCo

Längst überfällig liegt jetzt eine bibeltheologische Gesamtschau zum Themenkreis Gewalt-Gewaltverzicht-Frieden vor: eine umfassende Orientierung für Theologen und theologisch interessierte Christen, zugleich eine Einführung in die ethischen und religiösen Motive christlich-gewaltfreien Friedenshandelns für alle jene, die dem Christentum kritisch-distanziert, doch nicht uninteressiert gegenüberstehen.

Egon Spiegel arbeitet nicht nur die Tragweite des Gewaltverzichts Jesu heraus. Indem er der Frage nachgeht, warum sich Jesus jeder Gewaltanwendung enthalten hat, führt er in eine wenig bekannte alttestamentliche Theologie des Gewaltverzichts ein. Selbstverständlich setzt er sich dabei auch ausführlich mit der weitverbreiteten Vorstellung eines gewalttätigen Gottes auseinander. Zuletzt erklärt er gewaltfreies Handeln in der Reich-Gottes-Perspektive.

Fazit seiner Untersuchung: Der Gebrauch und Einsatz von Gewalt ist atheistisch. Wo immer Gewalt angewandt wird, wird nicht mit Gott als einer lebensfördernden Macht gerechnet, ja wird ein Eingreifen Gottes dadurch verhindert, daß die Konfliktpartner die Lösung des Konflikts eigenmächtig in allein ihre Hand zu nehmen versuchen. Umgekehrt ist es das Ziel der gewaltfreien Aktion, einen von Gewalt und Gegengewalt freien Raum der politischen Auseinandersetzung zu schaffen, in dem göttliche Dynamik schalom-stiftend wirksam werden kann.



Dr. Egon Spiegel, geb. 1952,  
Diplomtheologe und Diplompolitologe, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Katholische Theologie und ihre Didaktik in der Pädagogischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen.

Weitere Veröffentlichungen zu Fragen des Friedens und anderen sozial-ethischen Themen in verschiedenen Zeitschriften.

ISBN 3-88713-013-8



## Inhaltsübersicht

Vorwort	11
Einleitung	13
a) <i>Unzureichende Ansätze der kirchlichen Friedensarbeit und theologischen Friedensforschung</i>	13
b) <i>Versuch einer weiterführenden Systematik</i>	15
c) <i>Hinwendung der Sozialethik zur Exegese</i>	16
d) <i>Ausbau der theologischen Friedensforschung</i>	17
e) <i>Zum Begriff „Gewaltverzicht“</i>	20
1 Umfang des Gewaltverzichts Jesu	21
1.1 „... gehorsam bis zum Tod“	22
1.2 „... nicht gekommen, Menschen zu vernichten, sondern zu retten“	25
1.3 Wegweisungen Jesu in die Gewaltfreiheit	31
1.3.1 Verzicht auf das Recht der Gewalt und die Gewalt des Rechts	31
1.3.2 Herrschaftsfreies Zusammenleben	37
1.3.3 Gemeindeaufbau in „adiaphorischer Distanz“ zur Staatsgewalt	45
<i>Exkurs: Römer 13</i>	57
1.3.4 Verzicht auf revolutionäre Gewalt	59
1.3.4.1 In der Versuchung zur Gewalt	59
1.3.4.2 Jüdische Erfahrungen in „gewaltfreier Aktion“	62
1.3.4.3 Zur Problematik der Schwert-Worte, insbes. Lk 22,35-38	67
1.3.5 Demonstrative Wehrlosigkeit (das Stabverbot)	74
1.3.6 Der innere Zusammenhang von Haß, bösem Wort und Mord	76
1.3.7 Indirekte Verwerfung militärischer Gewalt	79
1.4 Zur sog. Tempelreinigung	83
1.5 Exkurs: Zum „Verpflichtungsgrad“ der Bergpredigt und des Beispiels Jesu	90
1.5.1 Klassische Entschärfungsversuche	90
1.5.2 Eine auffällige Diskrepanz	94
1.5.3 „Ich habe euch ein Beispiel gegeben ...“	96
2 Wurzeln des Gewaltverzichts Jesu	98
2.1 Orientierung am Gewaltverzicht Gottes	100
2.1.1 Orientierung am liebenden Gott	101
2.1.2 Orientierung am barmherzigen Gott	101
2.1.3 Orientierung am mütterlichen Gott	105
2.1.4 Orientierung am zärtlichen Gott	108
2.1.5 Orientierung am verzeihenden Gott	110
2.1.6 Orientierung am heilstiftenden Gott	111
2.1.7 Orientierung am gewaltfreien Gott	112
2.1.8 Großer Exkurs: Exemplarische Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines gewalttätigen Gottes	114

2.1.8.1	Die Übermacht des Ereignishaften – kein Argument für eine Gewalttätigkeit Gottes	116
2.1.8.2	„Wer andern eine Grube gräbt ...“ – Die Erklärung von Unheil nach dem Tun-Ergehen-Schema	123
2.1.8.3	Das Problem der Fluch- und Rache psalmen	131
2.1.8.4	Vier weitere klassische Argumente für eine Gewalttätigkeit Gottes und Versuche ihrer Entkräftung	139
2.1.8.4.1	<i>Das Isaak-Opfer</i>	139
2.1.8.4.2	<i>Der Untergang der Ägypter im Schilfmeer</i>	143
2.1.8.4.3	<i>Die Landnahme</i>	146
2.1.8.4.4	<i>Der sog. Heilige Krieg</i>	154
2.1.8.5	Die Entlarvung der Gewalt im Alten Testament (nach einer Theorie von R. Girard)	158
2.1.8.6	Zur These vom Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament	162
2.2	Gewaltverzicht im Vertrauen auf Gott	168
2.2.0	Gewalt im Widerspruch zum Vertrauen auf Gott (eine These)	168
2.2.1	Glauben als totales Gottvertrauen	169
2.2.1.1	Forderungen ungeteilten Gottvertrauens im Alten Testament	169
2.2.1.2	Jesu Warnung vor dem Mammon-Dienst	170
2.2.1.3	Zur Bedeutung von <i>he'emin</i> und <i>emunah</i>	171
2.2.1.4	Gottvertrauen in der Haltung der Armut	173
2.2.2	Im Vertrauen auf Gott „ohne Rüstung leben“	178
2.2.2.1	Der Zusammenhang von <i>ptochos</i> und <i>prays</i>	178
2.2.2.2	Die prophetische Mahnung zum Verzicht auf militärische Gewalt im Vertrauen auf Gott	178
2.2.2.3	Status confessionis: Pferd oder Gott	186
2.2.3	Herrschaftsfreiheit unter Gottes Alleinherrschaft	188
2.2.3.1	Der Anspruch Gottes auf Alleinherrschaft	190
2.2.3.2	Anmaßung und Unheil menschlicher Herrschaft – Kritik am Königtum	192
2.2.3.3	Die Aktualisierung des Alleinherrschaftsanspruches Gottes bei den Sikariern (Zeloten)	200
2.2.3.4	Die Bedeutung der Anrede Jesu als „Herr“	200
2.2.4	Gottes konkretes Heilswirken im Klima der Gewaltfreiheit	203
	<i>Exkurs: Die „small-is-beautiful“-Alternative des alttestamentlichen Schalomverständnisses</i>	208
2.3	Gewaltverzicht aus Liebe	211
3	Ziel des Gewaltverzichts Jesu	218
3.1	Feindesliebe und Gewaltverzicht als Strategie	218
3.2	Gewaltverzicht unter dem Leitbild des Reiches Gottes	221
3.2.1	Die Offenheit der „Reich Gottes“-Zukunft	222
3.2.2	Der pazifistische Teilinhalt des Gottesreiches	226
3.2.3	Die Aufgabe des Menschen: das Potentielle verwirklichen	229
3.2.4	Gewaltverzicht um des Reiches Gottes willen	233

3.2.4.0 Gewaltverzicht aus Glauben	233
3.2.4.1 Gewaltverzicht – der Teilinhalte des Reiches Gottes wegen	234
3.2.4.2 Gewaltverzicht – der Unverfügbarkeit des Reiches Gottes wegen	235
Zusammenfassung	237
Summary	242
Literaturverzeichnis	247
<i>a) Bibelausgaben/-übersetzungen</i>	247
<i>b) Sonstige Literatur</i>	247
Bibelstellenregister	275



## Zusammenfassung

Die durch aktuelle Diskussionen über Krieg und Frieden, revolutionäre Gewalt und gewaltlose Befreiung, strukturelle Gewalt und gewaltfreie Formen des Zusammenlebens aufgegebene bibeltheologische Orientierung setzt am auffallend gewaltfreien Handeln Jesu an und kommt zu dem Ergebnis: Jesus konnte gar nicht anders, als in seinem Leben und öffentlichen Wirken auf jegliche Gewalt zu verzichten; jede Zuflucht zur Gewalt hätte nicht nur im Widerspruch zu seiner Theologie, sondern auch zu seiner Verkündigung gestanden. Ihn darin verstanden zu haben, setzt einen weitaus verbindlicheren Maßstab für das eigene Friedenshandeln als es etwa eine moral-pazifistische Gewaltverzichtsforderung vermag.

\* \* \*

Jesu Gewaltverzicht ist konsequent, das Spektrum seines gewaltfreien Handelns umfassend (vgl. 1), am auffallendsten: sein erklärt gewaltfreies Hineingehen in den Tod am Kreuz (vgl. 1.1) in Verlängerung eines öffentlichen Wirkens, das nicht geprägt ist durch Propaganda, Demagogie und Oktroyation (vgl. 1.1).

Die Reichweite seines Gewaltfreiheitsverständnisses mag manchem hier schon als viel zu weit gesehen erscheinen: wenn es heißt, daß er nicht nur auf das Recht der Gewalt, sondern auch auf die Gewalt des Rechts verzichtet, als dieses nämlich notgedrungen Auseinandersetzungen schematisiert, wo Konflikte individuell und unter sicher erheblichen moralischen Anstrengungen im direkten mitmenschlichen Umgang gelöst werden sollten (vgl. 1.3.1). Bis heute und in die kirchlichen Strukturen hinein ist die Herausforderung des Herrschaftsverzichts Jesu (vgl. 1.3.2) im großen und ganzen nicht angenommen. Sein basileia-orientiertes Arbeiten an einer „Kontrastgesellschaft“ auf Gemeindebasis in „adiaphorischer Distanz“ zur Staatsgewalt, die spätere urkirchliche Existenz anarchistischer Liebesgemeinschaften wurden schon zu seiner Zeit nur schwer in ihrer Bedeutung als Politikum und Weg gesellschaftspolitischer Veränderungen verstanden (vgl. 1.3.3). Die Erkenntnis, daß Befreiung gar nicht anders möglich ist, dürfte freilich auch schon Jesus selbst nicht leicht gefallen sein; doch besteht kein Zweifel, die Versuchungserzählung dokumentiert es: Jesus lehnte nicht nur ein politisch-strukturelles Gewaltssystem an sich ab, er versagte sich selbst auch den revolutionär-gewaltsamen Ausgriff nach Macht (vgl. 1.3.4); seine Strategie gewaltfreien Handelns steht zwar konträr zur Praxis der keineswegs unbedeutenden, gewaltsam operierenden Aufstandsbewegung der Zeloten, läßt sich aber einordnen in eine Reihe zeitgleicher gewaltfreier Aktionen (vgl. 1.3.4.2). Die in Lk 22,35-38 wiedergegebene Strategiedebatte kann nach allem nicht für die Behauptung herhalten, daß Jesus revolutionäre Gewalt nicht konsequent abgelehnt habe; „es ist genug“ bedeutet einen Gesprächsabbruch (vgl. 1.3.4.3). Es ist auch dies eine kaum durch die Praxis einholbare Aufforderung: daß der Jünger nämlich nicht einmal einen Stock (als Notwehrwaffe gegen Tier und Mensch) mit auf die Wanderschaft nehmen solle – ein nicht mehr zu überbietendes Friedensprogramm, verborgen in einem so leicht überlesbaren, scheinbar nur beiläufig gesprochenen Wort (vgl. 1.3.5). Selbst Haß, der am Ende nicht selten über Rufmord in den gewaltsamen Tod führt (Jesus erfährt dies am eigenen Leib), erkennt Jesus Gewalt (vgl. 1.3.6). Nach soviel Feingespür für alle möglichen Formen von Gewalt und nach so entschiedener Ablehnung von Gewalt fällt auf, daß ein direktes Wort Jesu zum Problem der militärischen Gewalt (übrigens auch zur Sklavenfrage oder etwa auch zur

Abtreibung) fehlt: Kriegsdienst war aus verschiedenen Gründen kein akutes Thema auf den Straßen in und nach Jerusalem; zuletzt aus dem Kontext seines uns überlieferten Lebens, nicht zuletzt aus seinem, von den Evangelisten berichteten demonstrativen Ritt auf einem Esel (anstelle eines Kriegspferdes) ergibt sich eine eindeutige Antwort (vgl. 1.3.7). In der sog. Tempelreinigung – erstes und letztes Argument gegen die Behauptung eines durchgängigen und radikalen Gewaltverzichts Jesu – kann keine Gewaltaktion gesehen werden; im Sinne einer prophetischen Zeichenhandlung wird diese vielmehr als eine gewaltfreie Aktion Jesu gegen den Mißbrauch des Tempels und für den wahren Gottesdienst interpretiert werden müssen (vgl. 1.4).

In der Bergpredigt, der christlichen Charta der Gewaltfreiheit, scheint brennpunktartig Jesu Bekenntnis zum Gewaltverzicht auf. Während sein – ebenfalls in der Bergpredigt verankertes – Wort zur Unauflöslichkeit der ehelichen Lebensgemeinschaft als allgemeingültig und für jeden verbindlich ausgelegt wird, soll – einer weitverbreiteten Auslegung nach – Jesu Plädoyer für Feindesliebe und Gewaltfreiheit nur an die Adresse weniger charismatisch begabter Menschen gerichtet sein (vgl. 1.5.1) – eine Diskrepanz, die nicht nur Leo Tolstoi aufgefallen ist (vgl. 1.5.2). Jesu eigenes Beispiel zielt auf gesellschaftliche Veränderung; gelebter Gewaltverzicht setzt nicht erst eine gewaltfreie Gesellschaft voraus (vgl. 1.5.3).

\* \* \*

Bis hierher und bei dieser Darstellung könnte es scheinen, als sei ein Leben in Gewaltfreiheit das Anliegen Jesu schlechthin gewesen. Dies verkennt jedoch – mit übrigens manchen Spielarten des christlichen Pazifismus –, daß der erklärte Gewaltverzicht Jesu nur als *eine Konsequenz* seiner theologischen Überzeugung, seines besonderen Gottesbildes, kurz: seines Ergriffenseins vom beginnenden Anbrechen des Reiches Gottes richtig zu verstehen ist. Jesus ist nicht von vorneherein ein Gewaltfreier. Dies zu sehen und ihn sowohl von seinen Wurzeln, den tiefen (wie sich zeigt: ethisch relevanten theologischen) Motiven her als auch von seiner Ausrichtung auf das Reich Gottes in seinem Gewaltverzicht zu verstehen, ist das spezielle Anliegen vorliegender Untersuchung (vgl. 2 u. 3).

Jesu Verhalten ist hinsichtlich seiner Beweggründe auf eine Weise transparent, daß es eine frei gewählte Identifikation (vgl. dagegen die in Abhängigkeit führende Imitation) ermöglicht. So *begründet* Jesus sein Postulat der Feindesliebe mit dem Gewaltverzicht Gottes: Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist (vgl. 2.1). Jesus orientiert an einem Gott, der über weite Strecken des Alten Testaments als ein die Menschen liebender (vgl. 2.1.1), barmherziger (vgl. 2.1.2) und – die feministische Theologie unserer Tage weiß dies auszuführen – mütterlich-zärtlicher (vgl. 2.1.3-4) sowie verzeihender (vgl. 2.1.5), heilstiftender (vgl. 2.1.6), nicht zuletzt (vgl. 1 Kön 19,11-13) gewaltfreier (vgl. 2.1.7) Gott bekannt wird.

Dies freilich läßt sich nur dann ernsthaft herausstellen, wenn nicht die Auseinandersetzung mit der im AT scheinbar besonders weit verbreiteten Vorstellung eines gewalttätigen Gottes gescheut wird; sie erfolgt in dieser Arbeit, wenn auch nur exemplarisch, in einem breitangelegten Exkurs (vgl. 2.1.8): Der im Bemühen um eine annähernde Lösung des Theodizeeproblems beliebte Verweis darauf, daß der evolutive Prozeß eben seinen Preis verlange, der Schöpfergott dabei aber mitleide, steht immer wieder im Zynismusverdacht; daß viele Katastrophen hausgemacht, von Menschen frei ausgelöst sind und nicht dem Konto Gottes angelastet werden können (so ist eben Krieg nicht gottgewollt), muß unbedingt gegen das Argument eines im Grunde doch lieblosen, die Menschen in einem Jam-

mortal verelenden lassenden Gottes angeführt werden (vgl. 2.1.8.1). Wo vom aktiv straffenden Gott die Rede ist, ist in der Regel der Zusammenhang des „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“, der in der wissenschaftlichen Sprache mit dem Begriff „synthetische Lebensauffassung“ belegte bumerangartige Tun-Ergehen-Zusammenhang gemeint: der Mensch straft sich selbst, die von ihm ausgehende Gewalt fällt auf sein eigenes Haupt zurück (vgl. 2.1.8.2). Das bekannte Problem der Fluch- und Rache psalmen verlangt eine vielschichtige Erörterung; sie gipfelt hier im Hinweis darauf, daß im Gegensatz zum heutigen Menschen der alttestamentliche Beter seine Gefühle nicht verdrängt und, diese einmal ausgesprochen, auch nicht ausleben mußte (vgl. 2.1.8.3).

Wer den gewaltfreien Gott aus den theologisch bunten Texten des AT herausarbeiten und Jesus in der Tradition einer Theologie stehend begreift, die dieses Gottesverständnis hatte, der kann nicht umhin, sich mit weiteren klassischen Argumenten für eine Gewalttätigkeit Gottes auseinanderzusetzen, nicht – übrigens –, um diese völlig zu entkräften, freilich jedoch, um ihren allzu leichtfertigen Gebrauch wenigstens in Frage zu stellen (vgl. 2.1.8.3): sei es dadurch, daß die Erzählung des Isaak-Opfers in der Herausarbeitung seiner menschenfreundlichen Pointe (Gott will gar kein Menschenopfer, wie manche meinen; ein Widder tut's auch!) wieder in ihrer ursprünglichen Bedeutung eines Bekenntnisses zu absolutem Gottvertrauen verstanden wird (vgl. 2.1.8.4.1); sei es dadurch, daß der in Ex 14 berichtete und in unserer Vorstellung sich grausam ereignete Untergang der Ägypter im Schilfmeer von dem in Wirklichkeit nur dürftig vorhandenen kriegerischen und völlig fehlenden triumphalistischen Kolorit befreit und so als religiöses Zeugnis des politisch-konkreten Befreiungshandeln Gottes interpretiert werden kann (vgl. 2.1.8.4.2); sei es dadurch, daß die über eine oberflächliche Lektüre des Buches Joshua sich als gewalttätig darstellende Landnahme als ein Ereignis der mehr friedlichen Infiltration (Weidewechsel der Nomaden) bzw. des siegreichen Aufbegehrens marginaler, unterdrückter Existenzen im Kanaan der Stadtstaaten, in jedem Fall als gottverdankt, wirklichkeitsnäher verstanden wird (vgl. 2.1.8.4.3); sei es dadurch, daß der sog. „Heilige Krieg“ und darin insbesondere die abstoßende „Bann-Theorie“ (einschließlich der Kinder waren alle Besiegten umzubringen) in der Bedeutung eines zeitlich begrenzten bzw. wirklich rein theoretischen Phänomens erklärt werden (vgl. 2.1.8.4.4). Für eine neue Einschätzung der alttestamentlichen Texte, die in nicht beschönigender Weise von Gewalt handeln und sie dadurch entlarven, hat nicht zuletzt die Girard-Rezeption durch Lohfink, Pesch und Schwager wesentliches beigetragen (vgl. 2.1.8.5); die These vom Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament muß auch und gerade im Hinblick auf den Themenkreis Gewalt-Gewaltlosigkeit zurückgewiesen werden: es ist nicht zuletzt dem sozialpsychologisch zu erklärenden Mechanismus der „Gruppenkohäsion durch Feindbildung“ zuzuschreiben, daß im Zuge der Ausbildung christlicher Gemeinden die alttestamentlichen Bücher der jüdischen Gemeinden in ein schlechtes Licht gerückt wurden (vgl. 2.1.8.6).

Jesu Gewaltverzicht wurzelt in der Vorstellung eines dem Menschen barmherzig und gewaltfrei begegnenden und ihn zu ebensolchem Verhalten einladenden Gottes. Weiterhin (vgl. 2.2) verzichtet Jesus auf Gewalt aus einem ungeteilten Vertrauen auf Gott – dies ist vielleicht sein stärkstes und zentrales Motiv. Hinter dieser Ableitung steht die These (vgl. 2.2.0), 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



Landnahme, königsfreie Richterzeit), und es erwartet sie auch (messianische Hoffnung) für die Zukunft (vgl. 2.2.4).

Jesu Gewaltverzicht ist bestimmt durch *Imitatio Dei*, durch die Orientierung an einem barmherzigen, gewaltfreien Gott; er ist zentral motiviert durch ein ungeteiltes Vertrauen auf Gott; er ist schließlich Konsequenz der Liebe (vgl. die sachliche Zusammengehörigkeit der Forderung nach Feindesliebe und Gewaltverzicht in der Logikquelle), was in der vorliegenden Arbeit nur angedeutet (vgl. 2.3) und nicht vertieft werden brauchte, da dieser ethische Begründungszusammenhang schon immer gesehen und akzeptiert wurde.

\* \* \*

Jesu umfassender und konsequent durchgehaltener Gewaltverzicht ist durch seine Menschenfreundlichkeit und Liebe (vgl. 2.3) ethisch, durch seine Erfahrung eines gewaltfreien Gottes (vgl. 2.1) und sein Vertrauen auf Gott (vgl. 2.2) aber auch – und das gilt es hier besonders hervorzuheben – theologisch motiviert. Diese, seine religiösen, in einer bestimmten Theologie wurzelnden Motive sind bis heute entweder gar nicht oder in zu geringem Maße und dann nur vereinzelt bei den Versuchen einer Einschätzung und Ergreifung seines gewaltfreien öffentlichen Wirkens bedacht worden. Ein letzter, ebenfalls kaum berücksichtigter Gesichtspunkt, der dazu beitragen kann, sein Handeln als ein entschieden gewaltfreies zu begreifen, ist der seiner besonderen Zielsetzung (vgl. 3): So ist Jesu in seiner Feindesliebe und in seinem Gewaltverzicht immer noch schwer zu verstehen, wenn man diese nicht auch als eine Strategie der Entfeindung und Verbrüderung (vgl. 3.1) und nicht als absichtslose, sich selbst genügende Gesinnung zu begreifen vermag. Endlich ist zu beachten, daß – dem Naturgesetz der Mittel-Ziel-Relation gehorchend – sowohl den „pazifistischen“ Teilinhalten als auch der Undefinierbarkeit des Reiches Gottes nur entsprochen werden kann durch ein gewaltfreies Verhalten und Handeln: was den „Frieden“ betrifft, so ist nur der Weg ein verantwortbarer, der noch alles offen läßt, der nicht (wie es die Gewalt tut) Endgültigkeiten schafft (vgl. 3.2.1 und 3.2.4.2). So erst – mit dem Blick auf sein handlungsleitendes Interesse – ist, neben der Herausarbeitung seiner übrigen theologischen und ethischen Beweggründe, Jesu Gewaltverzicht zu verstehen und daraus eine umfassende Orientierung in der Frage „Gewalt-Gewaltverzicht-Gewaltfreiheit“ zu gewinnen.

## Summary

The biblical theological orientation, which is indebted to the present discussion on war and freedom, revolutionary violence and non-violent liberation, structural violence and non-violent forms of social life, begins with the action of Jesus which is noticeably non-violent. It comes to the conclusion: Jesus could not act any differently than to renounce every form of violence in his life and in his public action. Every recourse to violence would have stood in contradiction not only to his theology but also to the message he proclaimed. To understand him in this respect requires a much more committed standard for one's own action in favour of peace than a moral-pacifistic call to renounce violence could ever bring about.

\* \* \*

Jesus renunciation of violence is consistent, the spectrum of his non-violent action is comprehensive (cf. 1). Most noticeable is his declared non-violent acceptance of his death on the cross (cf. 1.1), in extension of a public life which is not marked by propaganda, demagoguery and obtrusion.

The extent of his understanding of non-violence might appear to some to be given too broad an interpretation here already: when it is said that he renounces not only the right to violence but also the violence of law, when the latter namely necessarily schematises quarrels, when conflicts should be resolved individually, requiring of course a considerable amount of moral strain, and in direct sociable relationships with one another (cf. 1.3.1). Right up until today and even in church structures Jesus renunciation of sovereignty has on the whole not been accepted. His basileia-oriented work on a "contrast society" on the basis of the community in "adiaphoric" distance to the executive power, the later existence of anarchical love-fellowship in the early Church, were at the time of Jesus not readily understood in their significance as political issues and as a way of bringing about changes in policy on society (cf. 1.3.3). The realisation that liberation is not possible any other way must not have been easy for Jesus himself to accept. Nevertheless there is no doubt, and the temptation narratives are evidence of this, that Jesus not only rejected a political-structural system of violence; he denied himself the revolutionary and violent reach for power (cf. 1.3.4). His strategy of non-violent action runs contrary to the practice of the by no means insignificant, violent rebellion movement of the Zealots; it can however be considered in line with a row of contemporary non-violent actions (cf. 1.3.4.2). The strategy debate reported in Lk 22,35-38 cannot after all be quoted in support of the assumption that Jesus was not consistent in his renunciation of revolutionary violence; "that is enough" means a breaking-off of the discussion (cf. 1.3.4.3). It is a challenge which can hardly be realised in practice: that the disciple should not even take a stick (as a weapon of self-defence against animals and people) on his travels – a programme for peace, hidden in a seemingly casual saying which can easily be overread (cf. 1.3.5). Jesus sees violence even in hate which often, due to slander, ends in violent death (Jesus experienced this personally) (cf. 1.3.6). Despite all this sensitivity for all possible forms of violence and despite such a decisive rejection of violence, it is surprising that no direct saying of Jesus exists on the issue of military violence (nor for that matter on the slavery issue, nor for example on abortion): military service was for various reasons not a burning issue in and around Jerusalem; a clear answer can be had on the basis of the context of his life as



it has been transmitted to us and also on the basis of his demonstrative ride on a donkey (instead of on a war-horse) as reported by the evangelist (cf. 1.3.7). It is not possible to see an act of violence in the so-called cleansing of the temple – the primary and final argument against the claim that Jesus on the whole renounced violence. On the contrary, in the sense of a prophetic symbolic action this is interpreted as a non-violent act of Jesus directed against the misuse of the temple and as an act in favour of authentic worship (cf. 1.4).

In the Sermon on the Mount, the Christian charter of non-violence, the focus is centred on Jesus' profession of his renunciation of violence. Although his saying on the indissolubility of marriage – which is also firmly established in the Sermon on the Mount – is considered to be generally binding for everybody, a widespread interpretation wishes to limit his call to love one's enemies and to non-violence as obtaining just for a few people who are endowed with an appropriate charism (cf. 1.5.1). Leo Tolstoj, among others, already noticed this discrepancy (cf. 1.5.2). Jesus' own example is directed towards a change in society; a lived renunciation of violence does not presuppose the existence of a non-violent society (cf. 1.5.3).

\* \* \*

In the way things have been presented so far, it may seem that Jesus was only concerned with a life in a state of non-violence. This view makes the mistake though of not realising – and this is the case in some forms of Christian pacifism – that Jesus declared renunciation of violence is to be seen as just one consequence of his theological conviction, of his particular concept of God, in short, of his having been moved by the dawning of the kingdom of God. Jesus is not a non-violent person from the outset. To see this and to understand it from its roots upwards, from its profound (as are to be seen, its ethically relevant theological) motives, as well as from the point of view of its orientation towards the kingdom of God, is a special interest of this investigation.

Jesus' behaviour as far as his motives are concerned is such that it renders a freely chosen identification with him possible. Thus Jesus substantiates his postulate to love one's enemies with the renunciation of violence on the part of God: be merciful as your father is merciful (cf. 2.1). Jesus takes his bearings on a God who for long stretches of the Old Testament becomes known as a God who loves human beings (cf. 2.1.1), who is merciful (2.1.2), and is – present-day feminist theology can elaborate on this – motherly and tender (cf. 2.1.3-4), as well as forgiving (cf. 2.1.5), who brings salvation (cf. 2.1.6), and not least (cf. 1 K. 19,11-13) who is non-violent (cf. 2.1.7).

Of course this can be emphasised in a serious manner only if a discussion about the seemingly fairly wide-spread conception of a violent God in the Old Testament is not avoided. This discussion is taken up in the present study, although just in an exemplary fashion, and is broadly set out in an appendix (cf. 2.1.8). The favourite remark that the evolutive process has its price, that the creator suffers thereby as well – this remark, in an attempt to offer an approximate solution to the theodicy problem, has a taste of cynicism to it. The fact that many catastrophes are the result of human activity, freely triggered off by human beings and therefore not attributable to God (thus war is not willed by God), must be brought into play against the argument that God in the final analysis is heartless, leaving man impoverished in this valley of tears (cf. 2.1.8.1). Wherever one speaks of a punishing God, one intends in general what is meant by the following saying: "whoever digs a trench for other people falls into it himself", which in academic language is termed "a synthetic view of life", in the sense of the proven boomerang-like "do-suffer" connection: the

human being punishes himself, the violence which he initiates rebounds back on himself (cf. 2.1.8.2). The well known problem of the curse and vengeance psalms require a subtle treatment. It culminates here in the remark, that contrary to man today the worshipper in Old Testament times did not suppress his feelings, and that once he had given voice to them he did not have to put them into action (cf. 2.1.8.3).

Anyone who elaborates a non-violent God on the basis of various theological texts on the OT, and then understands Jesus as standing in a theological tradition which had this understanding of God, cannot avoid entering into a discussion with other classical arguments which contend that God is of a violent nature. Moreover, he must do this in order not to quash these arguments but rather to question their somewhat thoughtless use (cf. 2.1.8.3): either by understanding the story of the sacrifice of Isaac according to its original meaning as a profession of absolute confidence in God in working out its philanthropic nub (God does not really want a human sacrifice as some people think, a ram will do too!) (cf. 2.1.8.4.1); or by freeing the narrative in Ex 14 about the drowning of the Egyptians in the sea of reeds, which to our minds was quite cruel, from its war-like tone, which in reality is hardly present, and from its triumphalist tone, which is entirely lacking, and thus rendering possible an interpretation of this text as a religious witness to the political and concrete liberation act of God (cf. 2.1.8.4.2); or by understanding the conquest, which on a superficial reading of the book of Joshua seems to have been a violent act, as an event involving a rather peaceful infiltration (a change of pasture-grounds by the nomads) or a victorious remonstrance of marginal, oppressed existences in Canaan of the city-states, in any case as something which owes its coming to pass to God and as something more true to reality (cf. 2.1.8.4.3); or by explaining the "Holy War" and, as a part of that, the repulsive "ban-theory" (all the conquered, including the children, were to be slaughtered) as having the significance of a temporally limited or of a, in reality, purely theoretical phenomenon (cf. 2.1.8.4.4). The reception of Girard by Lohfink, Pesch and Schwager has contributed a lot to a new appreciation of the Old Testament texts, which deal with violence not in any extenuating way and thus show it up in its true light (cf. 2.1.8.5). The thesis which maintains a contrast between the Old and the New Testament must precisely with a view to the issue of violence – non-violence be overruled: in the course of the development of the Christian communities the Old Testament books of the Jewish communities were put into a bad light, not least because of the social psychological mechanism of "group cohesion through creation of an adversary" (cf. 2.1.8.6).

Jesus' renunciation of violence has its roots in the notion of a God who in his encounter with man is full of compassion and without violence, and who invites man to behave similarly. Furthermore (cf. 2.2) Jesus renounces violence because of his undivided trust in God – this is maybe his strongest and central motive. Behind this deduction stands the thesis (cf. 2.2.0) that the use of violence on the one hand and trust in God on the other exclude each other: when a violent person takes matters into his own hands, he tries to determine the course of things on his own with the help of violence; a non-violent person by means of his renunciation of violence not only withholds himself, he also makes room in a struggle for the quickening divine power where this can act in a unifying, reconciling and sanctifying way. In this sense the use of violence is atheistic, the result of a lack of trust in God.

This has to be substantiated on the basis of the Old Testament understanding of faith (cf. 2.2.1). Jesus calls the worship of false gods forbidden by the first commandment of the Decalogue (cf. 2.2.1.1) the worship of mammon (cf. 2.2.1.2); belief in God is in that case

(cf. 2.2.1.3) more than “a taking to be true” which has a more philosophical connotation; it means an undivided trust in God which concerns the whole of human existence (the believer in this case speaks of trust in God, counting on God, standing in God) which manifests itself in the attitude of poverty which awaits all from God (cf. 2.2.1.4), and included in that, in the trustful renunciation of violence. The fact that in Greek the differentiated attitude of poverty and of renunciation of violence (in the beatitudes of the Sermon on the Mount the poor are called “ptochoi”, and the peacemakers “praeis”) is described in Hebrew by means of one word “anah” (approx.: to be poor) underscores the following: the individual, who in an attitude of poverty counts on God, naturally renounces violence as well (cf. 2.2.2.1).

Jesus’ renunciation of violence has its roots – from a theological perspective – in the first of the Ten Commandments. This is to be followed up a bit more in the old Jewish tradition (cf. 2.2.2), especially in the cases where the prophets exhort the people to say no to military violence and to trust in God (cf. 2.2.2.2): the example which stands out the most in this respect is Isaiah (cf. Is 7,9), who gave his king and his people the choice: either to defend themselves with the help of military force and thus perish, or to be willing to live “without the protection of weapons” and thus have confidence in God (as this has been reformulated for the present by the World Council of Churches in Nairobi in 1975) and thus be saved. That exciting contrast “horse or God” which can easily be overlooked, even though it often occurs in the biblical writings, underlines the fact that Isaiah did really think in terms of an “either-or” here, and that he did not speak in favour of a military use of violence in the sense of “God-with-us” (thus trusting in God in the use of violence) (cf. 2.2.2.3): the alternative of counting on the war-horse (i.e. military armament) or of trusting in Jahwe (cf. e.g. Ps 20,8 f; Ho 14,4 where in one breath the riding of a horse and the worship of things made by human hand are both rejected as being the worship of false Gods) is also envisaged here.

The concrete tenor of such a faith becomes apparent once more when Jahwe on the basis of his claim to hegemony (cf. 2.2.3 and 2.2.3.1) rejects through his prophets the exercise of human power on the grounds that it is an arrogance that leads to damnation (cf. 2.2.3.2); he sets up the following alternative: a king *or* I (in a present-day form, the full consequences of which are difficult to surmise: a society with a central political power *or* a joint existence on the sole basis of the divine “dynamis”). Israel’s faith is – this is demonstrated in the antiroyal texts (cf. 1. Šam 8) – concrete in everyday political matters in a manner which is quite provoking. The Zealots knew that to a certain extent (cf. 2.2.3.3).

The question how God’s might (Gandhi would speak of the “Power of Truth”) can in fact become effective and in a way competes with other powers, not just by replacing them but by completely overshadowing them, indeed by showing that they are destructive of community – this question must be reserved for exploration in a further study. Radically believing Israel experienced in concrete political situations (the exodus, the conquest, the judges-era without a king) the powerful effectiveness of God in salvation history and it awaits (messianic hope) it also in the future (cf. 2.4.4).

Jesus’ renunciation of violence is determined by the “Imitatio Dei”; it receives its orientation from a merciful, non-violent God: it receives its central motivation from an undivided trust in God; finally it is the consequence of love (cf. the intimate connection between the requirement to love one’s enemies and the renunciation of violence in the sayings source which is just hinted at in the present study (cf. 2.3). This does not need to be elabo-



rated upon, since this ethical line of argument has always been seen already and also accepted.

\* \* \*

Jesus comprehensive and consistent holding on to the renunciation of violence is ethically and also – and this must be especially emphasised – theologically motivated by his love of mankind and his charity (cf. 2.3), by his experience of a non-violent God (cf. 2.1) and by his trust in God. These religious motives of his, rooted in a certain theology, have until the present been considered either not at all or to an insufficient degree, and then just sporadically, in attempts to appreciate and fathom his non-violent public action. A final point which may contribute to grasp his action as being decisively non-violent, but which is hardly ever considered, is his specific objective (cf. 3): Jesus in his call to love one's enemy and in his renunciation of violence is still difficult to understand if one is not able to grasp this also as a strategy of undoing enmity and of creating brotherhood (cf. 3.1), and not as an unintentional, self-satisfying persuasion. Finally, consideration should be given to the fact that – following the natural law of the means-end relationship – only a non-violent behaviour and action are in keeping with the “pacifist” contents and with the impossibility of defining the kingdom of God. As far as the “peace” is concerned, which is contained in the kingdom of God, this is anticipated by means of a non-violent action of peace (cf. 3.2.2 and 3.2.4.1). As far as the impossibility of defining the kingdom of God is concerned, the openness of its content as a whole, that is, the only responsible path is one which leaves everything open, which does not create (as violence does) definitive solutions (cf. 3.2.1 and 3.2.4.2). Only thus – with a view to the interest which directs his action – is it possible alongside working out his other theological and ethical motives to understand Jesus' renunciation of violence and to gain a comprehensive orientation on the issue of “violence – renunciation of violence – non-violence”.