

# RELIGIONSPÄDAGOGIK BEITRÄGE

Pferd oder Gott.  
Sozio-theologische Grundlegung  
gewaltfreier Konfliktlösungs- und  
Weltgestaltungsversuche,  
579-26

27/1991

---

## Konziliarer Prozeß

---

*Mette*, Gerechtigkeit lernen

*Metzinger*, Strukturelle Ungerechtigkeit u. Unfrieden in Peru

*Blasberg-Kuhnke*, Ökumene am Ort

*Falcke*, Bericht über die Weltversammlung in Seoul

*Dormeyer*, Jesus, der Gerechte und Friedensstifter

*Spiegel*, Pferd oder Gott

*Kirchner*, Die „Ohnmacht Gottes“ in der modernen Welt

*Kohler-Spiegel*, Gerechtigkeit – Verpflichtung für Frauen

*Missalla*, Zum Friedenshandeln erziehen im RU?

*Zisler*, Gemeinsam Friede und Gerechtigkeit lernen

*Ott*, Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem

*Simon*, Friedenserziehung als religionspäd. Aufgabe

*Senft*, Ökologie als Paradigma religiöser Lernprozesse

*Stachel*, Notizen zur Geschichte der AKK

---

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft  
Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK)

ISSN 0173-0339

Inhalt	
<i>Norbert Mette</i> , Gerechtigkeit lernen – die religionspädagogische Aufgabe	3
<i>Luciano M. Metzinger</i> , Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche?	27
<i>Martina Blasberg-Kuhnke</i> , Ökumene am Ort. Der konziliare Prozeß als Lernprozeß christlicher Gemeinden	46
<i>Heino Falcke</i> , Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul März 1990	60
<i>Detlev Dormeyer</i> , Jesus, der Gerechte und Friedensstifter	68
<i>Egon Spiegel</i> , Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche	79
<i>Ludwig Kirchner</i> , Die „Ohnmacht“ Gottes in der modernen Welt. Zur Möglichkeit soteriologischer Rede im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit	97
<i>Helga Kohler-Spiegel</i> , Gerechtigkeit und Friede. Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt	111
<i>Heinrich Missalla</i> , Zum Friedenshandeln erziehen im Religionsunterricht?	131
<i>Kurt Zisler</i> , Gemeinsam Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung lernen. Schwierigkeiten und Chancen	138
<i>Rudi Ott</i> , Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem	147
<i>Werner Simon</i> , Friedenserziehung als religionspädagogische Aufgabe. Friedenserziehung im katholischen Religionsunterricht in der Zeit der Weimarer Republik (1918-1933)	153
<i>Josef Senft</i> , Ökologie als Paradigma religiöser Lern- und Bildungsprozesse	165
<i>Günter Stachel</i> , Notizen zur Geschichte der AKK	175
Rezensionen	194

---

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

Begründet von *Günter Stachel* und *Hans Zirker*

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender: Univ.Prof. Dr. Roland Kollmann, Dortmund

Schriftleiter: Univ.Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, D-3500 Kassel, Wegmannstr. 1D

*Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:* Jährl. 2 Hefte, Jahresabonnement 27,-DM, Einzelheft 17,-DM, jeweils zuzüglich Versandkosten. Bezug über den Schriftleiter. Kündigungen bis zum Jahresende. *Manuskripte* an die Adresse des Schriftleiters. Für unaufgefordert zugegangene Bücher bleibt eine Besprechung vorbehalten. *Konto:* Nr. 606 376, Sparda Kassel, BLZ 520 905 00.

© Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten; Abdruckgenehmigungen über den Schriftleiter.  
ISSN 0173-0339

*Druck:* Druckerei Kämper, Vellmar

Egon Spiegel

## Pferd oder Gott

### *Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche*

Während der Vatikan auf der Ökumenischen Weltversammlung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in Seoul nur durch Berater und Beobachter vertreten war und dadurch bei vielen die Ansicht verstärkte, daß sich die offizielle katholische Kirche mit den gesellschaftskritischen Themen des Konziliaren Prozesses<sup>1</sup> nach wie vor schwertue, sind in verschiedenen kirchlichen Stellungnahmen und Verlautbarungen<sup>2</sup> sowie Beiträgen des Osservatore Romano, etwa zu Fragen der militärischen Aufrüstung,<sup>3</sup> schon seit Jahren erstaunlich kritische Töne angeschlagen,<sup>4</sup> wengleich an der Basis viel zu wenig beachtet worden.<sup>5</sup>

Über allen Defiziten zeigt sich, daß die aktuellen Fragestellungen um Problembereiche wie Nord-Süd-Konflikt, Krieg und Frieden, Ökologie – mit wachsendem Bewußtsein, daß von ihrer Behandlung nicht nur das Schicksal einzelner Menschen, Gesellschaften und Kulturen, sondern das der gesamten Menschheit abhängt – auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens im Laufe der letzten drei Jahrzehnte zwar oft widerstrebend, aber dennoch zunehmend

<sup>1</sup> Die von *H.-G. Stobbe* geleitete Arbeitsstelle Friedens- und Konfliktforschung im Fb Kath. Theol., Univ. Münster, ist bemüht, alle Veröffentlichungen zum Konziliaren Prozeß bibliographisch zu erfassen (Ausdruck kostenlos: Pferdegasse 3, 4400 Münster); dsgl. kostenlose Arbeitshilfe für die praktische Arbeit in Gemeinde und Schule. - Vgl. auch: „Ökumenischer Informationsdienst“ (Hg.: Ökum. Gesellsch. f. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, c/o Ökumen. Büro, 3549 Wethen); Informationen der „Ökumenischen Aktion für Frieden und Gerechtigkeit 'Ohne Rüstung leben“ (Furtbachstr. 10, 7000 Stuttgart 1).

<sup>2</sup> Vgl. bspw. die „rückhaltlose Verurteilung des Rüstungswettlaufes“ in einer Stellungnahme des Ständigen Vertreters des Hl. Stuhls bei den Vereinten Nationen, Msgr. *Giovanni Cheli*, an die UNO-Sonderkommission für die Abrüstung (1976), abgedruckt in der Dokumentationsreihe „Kirche und Abrüstung“ Nr. 1 (hg. von Pax Christi - Deutsches Sekretariat Bad Vilbel), Frankfurt/M. o.J., 1-8. Hier ist vor allem auch hinzuweisen auf die Botschaften der Päpste zum alljährlich begangenen Weltfriedenstag sowie die unzähligen, im Osservatore Romano dokumentierten Ansprachen von *Johannes Paul II.*, in denen er sich entschieden für eine militärische Abrüstung einsetzt (so u.a. in seiner Ansprache vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima am 25.2.1981).

<sup>3</sup> Vgl. bspw. die Stellungnahme der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften* zur Vermeidung eines Atomkrieges, in: *L'Osservatore Romano* 13 (Nr. 26 v. 1. Juli 1983) 13.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch *E. Spiegel*, Friedenserziehung, in: *H. Ritt* (Hg.), Den Frieden tun in der Gemeinde. Aschermittwoch bis Osternacht (Reihe: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde, Lesejahr A, Band 3/90), Stuttgart 1989, 112-128, bes. 118f.

<sup>5</sup> Vgl. *M. Mettner/J. Thiele*, Entwaffnender Glaube. Christen und Aufrüstung, München 1982, 17, wonach weltkirchlichen Verlautbarungen vor allem im westdeutschen Katholizismus eine „gewisse Arroganz“ entgegengebracht würde.

aufgegriffen und wegweisende konziliare Texte auf diese Weise fortgeschrieben wurden. Über Fragen des Friedens und damit beispielsweise die Notwendigkeit militärischer Abrüstung zu diskutieren, ist innerkirchlich salonfähig geworden, und selbst das Reflektieren und Äußern pazifistischer Überzeugungen<sup>6</sup> führt heute nicht mehr unweigerlich ins theologische „out“; neben vielen anderen historischen Beispielen<sup>7</sup> unterstreichen zuletzt die gewaltfreien Veränderungen in den Ländern des (früheren) Ostblocks<sup>8</sup> auch Praktikabilität und Effizienz der gewaltfreien Aktion.

Nun wird freilich der gegenwärtige friedentheologische Nachholbedarf nicht einfach dadurch zu decken sein, daß man einige Thesen des klassischen Pazifismus' rezipiert und moraltheologisch aufpoliert.<sup>9</sup> Im folgenden Beitrag soll gezeigt werden, daß es neben den altbekannten pazifistischen Begründungen gewaltfreien Verhaltens und Handelns noch theologisch wie anthropologisch weiterführende, hinsichtlich ihrer ethischen Konsequenzen keineswegs unverbindlichere Ansätze gibt. Es zeigt sich in diesem Zusammenhang einmal mehr die *Praxisrelevanz der Frage nach Gott*.<sup>10</sup> Gleichzeitig wird deutlich, was von Christen in den interreligiösen und interideologischen Dialog eingebracht und friedenspädagogischen Bemühungen zugrundegelegt werden kann.

<sup>6</sup> Aus der breiten Palette jüngerer friedentheologischer Literatur mit pazifistischer Ausrichtung erwähne ich hier nur: *B. Häring*, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986. Vgl. dazu meine Rezension in der *Theologischen Revue* 85 (1989), 65-67.

<sup>7</sup> Vgl. *G. Sharp*, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston (Porter Sargent Publishers) 1973.

<sup>8</sup> Vgl. *Leipziger Demontagebuch*, zusammengestellt mit einer Chronik von *W. Schneider*, Leipzig/Weimar 1990.

<sup>9</sup> Das heißt nicht, daß es nicht bis in unsere Tage hinein in z.B. folgenden Arbeiten noch vieles zu entdecken gäbe: *G.J. Heering*, *Der Sündenfall des Christentums. Eine Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg*, Gotha 1930; *G.H. MacGregor*, *Frieden auf Erden? Biblische Grundlegung der Arbeit am Frieden*, München 1936; *J. Lasserre*, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956.

<sup>10</sup> Unter dieser Akzentsetzung habe ich den folgenden, auf dem AKK-Kongreß vom 28.9.-2.10.1990 in Leitershofen bei Augsburg gehaltenen Vortrag unmittelbar danach noch auf folgenden Veranstaltungen gehalten: dem Studentischen Studientag der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. am 7.11.1990; dem Grundlagen-seminar der franziskanischen Initiativgruppe „Gerechtigkeit, Frieden, Ehrfurcht vor der Schöpfung“ für die Nordprovinz in Münster vom 16.-18.11.1990 und die Südprovinz in Augsburg vom 23.-25.11.1990; dem Fortbildungsseminar für PastoralassistentInnen und Kapläne des Erzbistums Bamberg vom 27.-30.11.1990.

## 0. Hinführung: Gewaltverzichtsmotivationen<sup>11</sup>

Die Forderung nach gewaltfreien Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuchen wird in der friedentheologischen Literatur gewöhnlich aus dem *Gebot der Nächsten- und Feindesliebe* abgeleitet.<sup>12</sup> Dabei ist zu erinnern, daß bereits in der Logienquelle die Aufforderungen zur Feindesliebe (vgl. Mt 5,43-48) und zum Gewaltverzicht (vgl. Mt 5,38-42) in sichtlich engem Zusammenhang stehen,<sup>13</sup> ja in Lk 6,27-36 die Gewaltverzichtsbeispiele allein schon ihrer textlichen Anordnung zufolge als Beispiele angewandter Feindesliebe begegnen.<sup>14</sup> Damit wird bereits an diesem frühen Textzeugnis deutlich, daß christlich orientierte Feindesliebe mehr beinhaltet als nur das bloße Empfinden einer „allgemeinen Menschenliebe immer und gegen jedermann“<sup>15</sup>.

Neben der Begründung des Gewaltverzichts aus Liebe motiviert Jesus zu einem barmherzigen – wir können auch sagen: gewaltfreien – Umgang miteinander ausdrücklich vom *Gottesbild des barmherzigen Vaters* her;<sup>16</sup> vgl. Lk 6,36: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist.“ Jesus moralisiert demnach nicht, so wie es von pazifistischer Seite (immer freilich in bester humanistischer Absicht) geschah<sup>17</sup> und bisweilen noch geschieht, gewaltfreies Verhalten an, sondern begründet es vielmehr – das kann hier allerdings nur nebenbei angemerkt und nicht näher ausgeleuchtet werden – ausdrücklich

<sup>11</sup> Der im folgenden häufig verwendete Begriff „Gewaltverzicht“ wäre falsch verstanden, wenn er Passivität, Fatalismus oder Feigheit assoziierte. Genau genommen, kann ich nicht auf etwas verzichten, was ich gar nicht habe und will. Der Begriff Gewalt-Verzicht setzt demnach sowohl die *Potenz* als auch den *Impuls* zur Gewalt voraus.

<sup>12</sup> Anders dagegen Vertreter der Lehre vom gerechten Krieg (*bellum instum*) und der Lehre von der gerechten Revolution (*revolutio iusta*), die Gewalt aus Liebe für möglich halten.

<sup>13</sup> Vgl. P. Hoffmann in: P. Hoffmann/V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 157; vgl. auch J. Blank, *Gewaltlosigkeit - Militärdienst im Urteil des Neuen Testaments*, in: *Orientierung* 46 (1982), 157-163, 160.

<sup>14</sup> L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition*. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36, in: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS Hans Conzelmann, Tübingen 1975, 197-221, 218; vgl. auch J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980, 63. Anders dagegen I. Broer, *Plädierte Jesus für Gewaltlosigkeit? Eine kritische Frage und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, in: *Bibel und Kirche* 37 (1982), 61-69, 62.

<sup>15</sup> Vgl. Kritisch zu einem solchen Liebesverständnis: Schottroff (s. Anm. 14), 197-201.

<sup>16</sup> Daß Jesus auch darin an Traditionen der hebräischen Schrift anknüpfen kann (vgl. nur 1 Kön 19,11-13), habe ich ausführlich dargelegt in: E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel<sup>2</sup>1989, bes. 100-168.

<sup>17</sup> Vgl. E. Drewermann, *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg 1982, 215 ff., und ebd. seine kritische Auseinandersetzung mit Leo Tolstoi.

theologisch, was in der Friedensethik und -pädagogik bisher viel zu wenig Beachtung gefunden hat.

Jesu Lebenspraxis und Verkündigung verdeutlichen schließlich – hier eröffnet sich der Zugang zu einer dritten Gewaltverzichtsmotivation –, daß sich Anwendung und Ausübung von Gewalt nicht vereinbaren lassen mit einem ungeteilten *Vertrauen auf Gott*, ja daß die Zuflucht zu personaler und struktureller Gewalt einem praktischen Atheismus gleichkommt. Wer auf die Macht Gottes vertraut, vertraut nicht auf Gewalt. Ich halte diesen, in der Friedenstheologie so gut wie nicht bedachten Zusammenhang für noch grundlegender als die beiden zuerst genannten Gewaltverzichtsmotivationen.<sup>18</sup> Ihm gelten meine folgenden Ausführungen, mit denen ich die Vorstellung verbinde, daß eine Theologie des Gewaltverzichts um diesen Begründungszusammenhang fortgeschrieben und als solche in der Friedensethik und Friedenspädagogik aufgegriffen wird.

Dabei gehe ich davon aus, daß die Auseinandersetzung mit der zuletzt genannten Gewaltverzichtsmotivation und ihr Nachspüren beim überlieferten Jesus auch in der heutigen Zeit einen Gewaltverzicht realisieren läßt, der getragen ist von Nachfolge im Sinne von Identifikation und nicht das Ergebnis von Nachahmung (Imitation, deren Kennzeichen Fremdbestimmung und Abhängigkeit sind) ist. Der Identifikation mit Jesus, dem Verständnis seines konsequent gewaltfreien Handelns von jener dritten Wurzel her, die bei ihm Vertrauen auf den abba heißt, soll zuallererst ein Rückgriff auf Glaubenszeugnisse der hebräischen Schrift dienen.

### 1. Das Credo des Jesaja

Ich lenke deshalb zunächst die Aufmerksamkeit auf einen eminent politischen Text, dessen Grundaussagen bis in unsere Tage hinein nicht an Aktualität verloren hat: Jes 7,1-9.

Kurz zum Hintergrund: Die in diesem Text verarbeiteten Vorgänge datieren in das Jahr 733 v. Chr. Im Norden Palästinas expandiert das Großreich Assur u.a. auch zu Lasten der südlich angrenzenden Reiche Israel (Efraim) und Aram, die sich zu einer gemeinsamen antiassyrischen Front zusammengeschlossen haben, um den okkupatorischen Übergriffen Assurs möglichst effektiv Einhalt zu gebieten. Einer drohenden Erfolglosigkeit ihres Unterfangens entgegenwirkend, versuchen ihre Führer, Ahas, den König von Juda, zur Unterstützung ihrer gemeinsamen Sache zu gewinnen. Ahas schätzt aber auch in dieser Konstellation das geplante Unternehmen als aussichtslos ein und verweigert die Zusammenarbeit. Während ihn daraufhin die Könige von Aram und Israel in das antiassyrische Bündnis hineinzwingen wollen und sich anschicken, deshalb zunächst einmal Jerusalem, die Hauptstadt von Juda,

<sup>18</sup> Ich habe mich damit ausführlich beschäftigt in: *Spiegel, Gewaltverzicht*, (s. Anm. 16); vgl. auch *E. Spiegel, Einer biblischen Theologie des Gewaltverzichts auf den Spuren*, in: *ru (Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts)* 17 (1987), 142-145.

einzunehmen, wendet sich Ahas unterwürfig an den assyrischen Herrscher, schließt mit Assur ein Militärbündnis und legt gleichzeitig einen Verteidigungsring um Jerusalem.<sup>19</sup>

In dieser Entscheidungssituation bittet Jesaja den König Ahas zu einem Gespräch in die Walkelfeldstraße, wo er ihn und das Volk unmißverständlich mit den Worten warnt: „*Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.*“ (Jes 7,9c) und damit in kaum noch zu überbietender Dichte das Credo an einen bis in den konkreten politischen Bereich hinein wirksamen Gott JHWH formuliert.

Die Exegeten freilich streiten sich bis heute, wie das darin Zugemutete in letzter Konsequenz verstanden sein will. Während die einen<sup>20</sup> davon ausgehen, daß Jesaja anmahnt, *den militärischen Widerstand ganz im Vertrauen auf Gott zu leisten* (vgl. dementsprechend auch die Aufschrift auf den Koppelschlössern der Soldaten des Ersten und Zweiten Weltkrieges „Gott mit uns“), lesen andere<sup>21</sup> aus derselben Warnung die Aufforderung, *im Vertrauen auf Gott auf alle militärischen Maßnahmen zu verzichten.*<sup>22</sup>

Auf der Ebene kirchlicher Verlautbarungen stellen sich die unterschiedlichen Interpretationen bzw. Positionen folgendermaßen dar: Während der *Ökumenische Rat der Kirchen* 1975 in Nairobi die Mitgliedskirchen in Anlehnung an Jes 7,9 aufforderte, ihre Bereitschaft zu erklären, ohne den Schutz von Waffen

<sup>19</sup> Vgl. G. Fohrer, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Heidelberg 3 1982, und grundlegend: W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, München 1976. Vgl. auch H.-W. Jüngling, *Plädoyer für das Glauben. Tagebuchnotizen aus der Zeit des Propheten Jesaja* (Jes 7,1-9), in: VB-Materialien, Uetersen (Internat. Versöhnungsbund) 1983, 16-19; L.H. Grollenberg, *Zwischen Gott und Politik. Der Prophet Jesaja*, Stuttgart 1971, bes. 44 ff.

<sup>20</sup> So etwa R. Kilian, *Die Verheißung Immanuel. Jes 7,14*, Stuttgart 1968, 18ff.; H. Wildberger, *Jesaja. I. Teilband: Jes 1-12*, Neukirchen, Neukirchen-Vluyn 1972, 280.; E. Würthwein, *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen 1970, 134 f.

<sup>21</sup> So etwa G. v. Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 5 1969, 9ff.; H.W. Wolff, *Frieden ohne Ende. Jesaja 7,1-17 und 9,1-6 ausgelegt*, Neukirchen 1962, 24f.; C.A. Keller, *Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja*, in: *Theologische Zeitschrift* 11 (1955), 81-97, bes. 87.; O.H. Steck, *Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9*, in: *Evangelische Theologie* 33 (1973), 77-90. 90; N. Lohfink, *Was hat Jesus genutzt?*, in: *Bibel und Kirche* 34 (1979), 39-43, 42; M. Limbeck, *Auserwählt - noch nicht für den Himmel!*, in: *Bibel und Kirche* 35 (1980), 17-22.

<sup>22</sup> Für einen Gegensatz von Jahwevertrauen und Vertrauen auf Kriegswagen sprechen auch die atl. Texte, die R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, bes. 121-124, zusammengestellt u. ausgewertet hat. Vgl. auch F.J. Stendebach, *Friede - was ist das? Überlegungen zu einem zentralen biblischen Begriff*, in: *Erwachsenenbildung*, 3/1982, 181-189; H.J. Kraus, *Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie*, in: H. Donner/R. Hanhart/R. Smend (Hg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS Zimmerli*, Göttingen 1977, 239-256, der die bei Jesaja ausgeführte Theologie des absoluten, stillhaltenden Vertrauens auf Gott im NT aufgegriffen und fortgesetzt sieht.

zu leben,<sup>23</sup> und daraufhin in der Bundesrepublik Deutschland die Aktion „Ohne Rüstung leben“ (mit bisher mehreren zehntausend persönlichen Bereitschaftserklärungen) entstand,<sup>24</sup> entnimmt die *Deutsche Bischofskonferenz*, so nachzulesen in ihrem Wort „Gerechtigkeit und Frieden“ (1983), demselben Jesaja-Vers, daß Israel zwar zu den Waffen hätte greifen dürfen, aber von ihnen im Vergleich mit Gott „zu viel“ (!) erwartet habe, daß es nicht der Versuchung entgangen sei, sein Schicksal „mehr“ (!) von den politischen Bündnissen mit den Weltmächten als von der Hilfe Gottes zu erwarten, und die unverbrüchliche Zusage Gottes ein „größeres“ (!) Vertrauen verdiene als alle diplomatische Kunst und militärische Stärke.<sup>25</sup>

## 2. Pferd oder Gott

Zwischen beiden Interpretationen liegen Welten. Welche kommt der ursprünglichen Aussage am nächsten? Die Berücksichtigung weiterer biblischer Texte mag hier zu einer Klärung beitragen.<sup>26</sup>

Bei Jesaja selbst lesen wir im Hinblick auf einen Konflikt, in dem Israel seine Zuflucht bei den militärisch starken Ägyptern sucht, die Warnung:

„Weh denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den heiligen Israels blicken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn (Jahwe). ... Auch der Ägypter ist nur ein Mensch und kein Gott, seine Pferde sind nur Fleisch, nicht Geist.“ (Jes 31,1.3a)

<sup>23</sup> Offizielle Erklärungen der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 23. November 1975 in Nairobi (Kenia), in: Beiheft zu Nr. 4/1976 der Zeitschrift „Junge Kirche“, 15f.

<sup>24</sup> Vgl. „Ohne Rüstung leben“ (Hg.), Ohne Rüstung leben, Gütersloh 1981; ich zitiere aus ebd. 20 die ausdrücklich auf Jes 7,9 und die Forderung des ÖRK bezugnehmende Selbstverpflichtung: „Ich bin bereit, ohne den Schutz militärischer Rüstung zu leben. Ich will in unserem Staat dafür eintreten, daß Frieden ohne Waffen politisch entwickelt wird.“ - Vgl. auch *H.U. Kirchhoff* (Hg.), Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung, als Handreichung vorgelegt von der Generalsynode der Niederlande Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1981, 136f.

<sup>25</sup> Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Reihe: Hirten schreiben der deutschen Bischöfe Nr. 34), Bonn 1983, 12f. (Nr. 2.2).

<sup>26</sup> Vgl. auch *E. Spiegel*, Pferd oder Gott. Anmerkungen zu den Begriffen Gewaltverzicht, Gewaltlosigkeit, Gewaltfreiheit, in: Bruder Franz (Zweimonatsschrift für franziskanisches Leben) 36 (1983), 70f.; *ders.*, Assur kann uns nicht retten ... Theo-anthropologische Voraussetzungen der gewaltfreien sozialen Verteidigung (Prof. Dr. Rudolf Henning zum 65. Geburtstag), in: gewaltfreie aktion (Vierteljahreshefte für Frieden und Gerechtigkeit) 18 (2./3./4. Quartal 1986), 18-22; *ders.*, Eine biblisch-theologische Begründung des Gewaltverzichts, in: Pax-Christi-Bewegung/Deutsches Sekretariat (Hg.), Wege zur Gewaltfreiheit. Eine Arbeitshilfe der Kommission für Gewaltfreiheit (als Themaheft der Zeitschrift „Probleme des Friedens“ 1/1990), 37-47.



In Ps 33,16-18 heißt es vergleichbar:

„Dem König hilft nicht sein starkes Heer, der Held rettet sich nicht durch große Stärke. Nichts nützen die Rosse zum Sieg, mit all ihrer Kraft können sie niemand retten. Doch das Auge des Herrn (Jahwe) ruht auf allen, die ihn fürchten und ehren, die nach seiner Güte ausschauen.“ (Vgl. auch Ps 20,8f. und 147,10f.)

In allen diesen Texten wird dem Pferd, das hier plakativ für die gesamte militärische Rüstung steht, in einer Weise Jahwe gegenübergestellt, daß es nur ein Entweder-Oder<sup>27</sup> gibt. Hosea schließlich bringt es unmißverständlich auf den Punkt, wenn er sagt:

„Wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nie mehr: Unser Gott.“ (Hos 14,4a; vgl. auch 1,7 und Mich 5,9)

Seine Kritik steht ganz in der Tradition jener Propheten, die bereits den Aufbau einer Kavallerie unter Salomo<sup>28</sup> als Götzendienst verurteilt haben (vgl. 1 Kön 11,1-8). Für Hosea ist Vertrauen auf militärische Potenz und die Vergöttlichung von Gegenständen ein und dasselbe: nämlich Abkehr von Gott.

Von daher ist dann auch jene Vorstellung zu verstehen, nach der der erwartete Messias ausdrücklich nicht auf dem (*kriegerischen*) Pferd, sondern auf einem (*friedlichen*) Esel daherreitet<sup>29</sup>:

„Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden; ...“ (Sach 9,9-10)

Mit Jesus erfüllt sich schließlich auch diese Erwartung: Jesus reitet auf einem Esel, ja dem Jungen einer Eselin in Jerusalem ein:

„Jesus fand einen jungen Esel und setzte sich darauf – wie es in der Schrift heißt: Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Sieh, dein König kommt; er sitzt auf dem Fohlen einer Eselin.“ (Joh 12,14f.; vgl. auch Mt 21,5)

<sup>27</sup> Genauso sieht dies F. Kamphaus, *Was dir zum Frieden dient, Freiburg/Br.* 1983, 22f., wenn er fragt: „Worauf bauen wir unsere Zukunft? Bauen wir auf die Rüstung, oder bauen wir auf Gott? ... Was hat für uns mehr Realität: der Glaube an Gott - oder die Rüstung?“ (23).

<sup>28</sup> Bezeichnenderweise erzählt die Bibel davon im Zusammenhang der Götzenverehrung Salomos. Vgl. 1 Kön 9-11. Auch in Jes 2,7f. sind Götzendienst und die Existenz von Kriegsmaterial auf eine Stufe gestellt: „Sein Land ist voll von Pferden, zahllos sind seine Wagen. Sein Land ist voll von Götzen.“ Vgl. dazu auch R. Bach, „...“, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt“, in: H.W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*. FS Gerhard von Rad, München 1971, 13-26, 20.

<sup>29</sup> Vgl. den Artikel in: M. Prager/G. Stemberger (Hg.), *Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung*, Bd. 1 (Kommentarteil), Salzburg 1975, 507f., mit der bezeichnenden Überschrift „Das Pferd ist kriegerisch, der Esel friedlich“.

In dieser Zeichenhandlung<sup>30</sup> drückt sich nicht nur ein ganzes friedenspolitisches Programm aus, hier konkretisiert sich das erste der Zehn Gebote:

„Du wirst neben mir keine anderen Götter haben.“ (Ex 20,3; Dtn 5,7; vgl. auch Mt 6,24)

Auf militärische Gewalt setzen ist ein Verstoß gegen das erste Gebot, ist *praktischer Atheismus*.<sup>31</sup> So konkret – und damit viel verbindlicher als das abendländische, stark philosophisch geprägte „Fürwahrhalten“<sup>32</sup> – ist das Glaubensverständnis in der Tradition dieser Theologie. Hier heißt glauben an Gott: vertrauen auf Gott, bauen auf Gott, stehen in Gott – und zwar mit der gesamten, d.h. auch realen politischen Existenz.

*Im jesajanischen Credo* begegnet ein Gott, der mächtig genug ist, anstelle militärischer Aktionen und politischer Einrichtungen den Menschen Sicherheit zu geben, *im christlichen Credo* dagegen oft (nur) ein Gott, der zwar als Schöpfer der Welt das ganze Universum trägt und ein Leben nach dem Tod gewährt, dem aber auf der Ebene realer politischer Auseinandersetzungen keine direkte Wirkmächtigkeit zugetraut wird. Anders ausgedrückt: Während der Christ formulieren würde „*Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich erschaffen hat*“, bekennt der JHWH-Gläubige des sog. AT „*Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus (aus der Unterdrückung politisch konkret) befreit hat*.“ Führt in Israel die Erfahrung einer Macht, die nachweislich politisch befreit, folgerichtig zu dem Bekenntnis, daß diese die „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10) schlechthin sei, so bezieht sich das moderne abendländische Glaubensverständnis in der Regel nur auf den eher spekulativen vor- und nachexistentiellen Raum und ist Gott danach im politischen Geschäft eine kaum konkret einzubeziehende Größe.

In genau diesem Defizit jedoch scheint mir jede Friedlosigkeit zu gründen. Friedenstheologische und -ethische Überlegungen führen nicht weiter, solange sie dies nicht thematisieren.

<sup>30</sup> Hier kann nicht der schwierigen Frage nachgegangen werden, ob es sich bei dem so dargestellten Einritt Jesu um ein historisches Ereignis gehandelt hat oder ob die Verfasser nicht eher damit ein bestimmtes Messiasbekenntnis zum Ausdruck bringen wollten. Vgl. dazu *J. Jeremias*, *Die Gleichnisse Jesu* (Kurzausgabe), Göttingen 2., durchgesehene Aufl. 1966, 151, und *M. Trautmann*, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Würzburg 1980, 347-378. - Unberührt bleibt hier die zusätzliche Assoziation, daß der Esel „auch seit je der Freund der Armen“ ist; vgl. *Johannes Paul I.*, *Die Lektion des Weihnachtseßels*, in: *J. Ratzinger*, *Licht, das uns leuchtet. Besinnungen zu Advent und Weihnachten*, Freiburg/Basel/Wien<sup>6</sup> 1980, 51-64.

<sup>31</sup> Vgl. *G. Fohrer*, *Glaube und Hoffnung. Weltbewältigung und Weltgestaltung in alttestamentlicher Sicht*, in: *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), 1-21. *L. Schottroff*, *Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis*, München 1982, 22.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. *H. Wildberger*, „Glauben“ im Alten Testament, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968), 129-159.

### 3. Gott oder Die geheimnisvolle „Dritte Macht“

Im politischen Geschäft kommt Gott weithin und für viele nicht die Relevanz eines nachweislich ordnenden Faktors zu. Tatsächlich ist der „Faktor“ Gott schwer beschreibbar. Hierbei geht es selbst den TheologInnen wie jenen Kindern, die zwar in der Lage sind, Krieg zu spielen, aber nicht Frieden.<sup>33</sup> Wir können zwar ohne weiteres das *Pferd* als eine Komponente in Konfliktlösungsversuchen beschreiben, aber kaum die *Alternative Gott*.

Dieselbe Schwierigkeit meisterte Gandhi so: Als er einmal einer amerikanischen Journalistin *satyagraha*, also jene „Macht der Wahrheit“ definieren sollte, auf deren Wirkung er seine gewaltfreien Aktionen gründete,<sup>34</sup> verwies er darauf, daß sie jene dann erfahren könne, wenn sie sich auf gewaltfreies Handeln einlasse.<sup>35</sup> Ich bin im folgenden weniger zurückhaltend und versuche eine Hinführung zu dem, was „Macht der Wahrheit“ heißen könnte. Ich benutze dazu zwei Modelle:

Während *gewaltsame Konfliktlösungsaktionen* dadurch gekennzeichnet sind, daß sich zwei KonfliktpartnerInnen oder -parteien – einander selbst genügend – gegenüberstehen und jede Seite bestrebt ist, der anderen ihre Lösung mit aller Gewalt aufzuzwingen, zeichnen sich *gewaltfreie Konfliktlösungsaktionen* dadurch aus, daß mindestens eine Seite bewußt und gezielt die Herstellung eines gewaltfreien Raumes betreibt und dabei fest davon überzeugt ist, daß in dieses Vakuum eine dritte Seite, eine dritte Macht mit einer echten überparteilichen *Konfliktlösung* friedensstiftend hineinwirkt. Um im Bild zu bleiben: Ohne die Existenz einer dritten Kraft fehlte jedem Gewaltverzicht, jeder gewaltfreien Aktion die Basis.

So setzt Gandhi auf die „*Macht der Wahrheit*“<sup>36</sup>, die in Südafrika „*Modimo*“ heißt und dort beschrieben wird als jene Macht, die Freund und Feind in einer Hürde versammelt<sup>37</sup>. Vinoba Bhave baut auf die „*Macht der Liebe*“.<sup>38</sup> Erich Fromm setzt auf die „*Biophilie*“<sup>39</sup>, Carl Rogers auf ein „*konstruktives Potenti-*

<sup>33</sup> Vgl. die Beobachtung des russischen Kinderbuchautors *Marschak*, wiedergegeben in: Deutsches Pax-Christi-Sekretariat (Hg.), *Spiel Frieden nicht Krieg. Aktion Kriegsspielzeug. Modelle und Aktionsvorschläge für Kinder, Jugendliche und Erwachsene*, Frankfurt/M. o.J., 2.

<sup>34</sup> Vgl. *M.K. Gandhi*, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Gladenbach/Hessen 1977.

<sup>35</sup> Vgl. *A. Capitini*, *Die Technik des gewaltlosen Widerstandes. Von Jesus bis Martin Luther King*, Wuppertal-Barmen 1969, 7.

<sup>36</sup> Vgl. Gandhis Autobiographie (s. Anm. 34) sowie *M.K. Gandhi*, *Sarvodaja*, Bellnhausen über Gladenbach/Hessen o.J. 16f.

<sup>37</sup> Vgl. *G.M. Setiloane*, *Der Gott meiner Väter und mein Gott. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid*, Wuppertal 1988, 46f.

<sup>38</sup> *V. Bhave*, *Dritte Macht*, Gladenbach/Hessen 1974.

<sup>39</sup> *E. Fromm*, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.

al“<sup>40</sup>. Sokrates vertraut auf den „*Daimon*“<sup>41</sup>, und Kropotkin baut auf die allen Menschen innewohnende Veranlagung zur „gegenseitigen Hilfe“ (*mutual aid*)<sup>42</sup>. An diesen willkürlich herausgegriffenen Beispielen wird deutlich, wie vielgestaltig die Versuche sind, „in der Wahrheit zu leben“ (V. Havel)<sup>43</sup> und die schalomstiftende „*dynamis*“ (Mt 26,24) zu bezeugen und sich über sie zu verständigen (vgl. Pfingstereignis, Apg 2,1-13). Offensichtlich entsprechen Anzahl und Vielfalt dieser Versuche der Anzahl und Vielfalt der Religionen und Kulturen, Sprachen und Ideologien, Erkenntniswegen und Disziplinen, ja einzelnen Menschen.<sup>44</sup> Deutlich werden die grundlegenden Gemeinsamkeiten, aber auch Nuancierungen und Akzentuierungen, was an dieser Stelle freilich nicht diskutiert werden kann.<sup>45</sup>

Elementar und zugleich prägnant begegnet die lebensfördernde *dynamis* schließlich im jüdischen Bekenntnis eines *JHWH*, einer Macht, von der die Menschen nur sagen können: sie ist da, sie ist real da, wir haben sie vielfach in der Geschichte als solche erfahren dürfen: schon früh, als sie uns aus der Hand jener befreite, die uns auf Pferden (!) verfolgten (vgl. Ex 15,1: „... Pferde und Wagen warf er ins Meer.“), und sich damit als der politischen Unterdrückungsmacht weit überlegen erwies. Jesus nennt dieselbe schutzengelgleiche, gleichsam personal erfahrbare Macht vertrauensvoll „*abba*“. Und Carter Heyward definiert das weithin blaß und inhaltsleer gewordene Wort *Ge-o-te-te*<sup>46</sup> auf dem Hintergrund ihrer feministischen und stark von Martin Buber geprägten Theologie als real existierende, soziologisch nachweisbare „*Macht in Beziehung*“<sup>47</sup> und bietet damit einen neuen, in Wirklichkeit bereits biblisch bezeugten, also uralten Zugang zu Gott.

<sup>40</sup> C. Rogers, Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung, München 1977.

<sup>41</sup> Vgl. J.B. Lotz, In jedem Menschen steckt ein Atheist, Frankfurt/M. 1981, 163.

<sup>42</sup> P. Kropotkin, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Berlin 1975 (1908).

<sup>43</sup> V. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek 1980.

<sup>44</sup> Das wird anschaulich in der Völkerwallfahrt zum Zion, Mich 4,1-5 (bes. Mich 4,5). Vgl. auch Mal 1,11 und Am 9,7.

<sup>45</sup> Vielleicht drückt sich gerade im Pfingstereignis ein viel zu wenig bedachtes *Proprium* des Christlichen aus: nämlich Verständnis und Toleranz gegenüber fremdartigen und anderslautenden Versuchen der erklärenden und begrifflichen Annäherung an jene - letztlich geheimnisvolle - Macht, die von den Christen Gott genannt wird.

<sup>46</sup> Vgl. G. Baudler, „Ge-o-te-te“ - was ist das? Artur hört erstmals in seinem Leben von Gott, in: Die Sternsinger 2/1983, 20f. Vgl. auch E. Spiegel, Aspekte religiöser Sprache, in: Christlich pädagogische Blätter 103 (1990), 291.

<sup>47</sup> C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart<sup>2</sup>1987, bes. 30f. u. 44).

#### 4. Die sozio-theologische Herausforderung

Für die Diskussion über Gewalt und Gewaltverzicht ist die *Frage nach Gott* – dies sollte hier exemplarisch gezeigt werden – *grundlegend*. Es bleibt fraglich, ob sie im Rahmen des Konziliaren Prozesses gründlich genug gestellt und beantwortet worden ist. So heißt es in den ersten der Zehn Grundüberzeugungen (Affirmationen) zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aus der Weltversammlung in Seoul, „daß alle Ausübung von Macht vor Gott verantwortet werden muß“.<sup>48</sup> Das ist – im Licht der oben herausgearbeiteten Theologie – noch zu wenig: hier beanspruchen Menschen immer noch eigene Macht (auch wenn sie sich bereit erklären, sie am Ende vor Gott zu rechtfertigen), statt auf die Macht Gottes zu vertrauen und auf jede eigene zu verzichten. Und dabei kommt wieder einmal nicht hinreichend in den Blick, daß der *Friede* tatsächlich in erster Linie *ein Geschenk Gottes* ist.<sup>49</sup>

Das gilt bis in den familiären Konfliktbereich hinein und hat dort zur Konsequenz, daß sich (etwa im Eltern-Kind-Konflikt) Eltern bewußt zurücknehmen, d.h. auf eine eigenmächtige Konfliktregelung „von oben“ verzichten und damit erst eine wirkliche Konfliktlösung durch ein Wirksamwerden jener „Dritten Macht“ oder „Macht in Beziehung“ möglich machen.<sup>50</sup>

Wie sich die Zulassung und Einbeziehung jener dritten, konfliktlösenden und beziehungstiftenden Macht – ich kann sie jetzt auch unmißverständlicher in meiner eigenen religiösen Muttersprache „Gott“ nennen – *in Partnerschaftskonflikten, schulischen Auseinandersetzungen, innerbetrieblichen, innergemeindlichen, innerkirchlichen und inner- wie zwischengesellschaftlichen Konfliktsituationen* im einzelnen gestalten und auswirken mag, kann hier nicht weiter ausgefaltet werden.

Um was es hier andeutungsweise geht, ist die Betonung einer sozialpraktischen Relevanz des Vertrauens auf Gott: die Skizze einer *sozio-theologischen* Grundlegung gewaltfreien Handelns und Zusammenlebens, eigentlich mehr noch: ein Plädoyer für eine soziologisch akzentuierte und nachvollziehbare Befreiungs- und Beziehungstheologie in dringender Ergänzung zu einer bis-

<sup>48</sup> Affirmationen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: epd-Dokumentation Nr. 16/90 v. 2.4.1990, 11-18, bes. 11f. Zum kritischen Echo auf die Weltkonvokation vgl. epd-Dokumentation Nr. 18/90 v. 30.4.1990.

<sup>49</sup> Daß der Friede ein Geschenk Gottes sei, wird oft viel zu leichtfertig und ohne den oben beschriebenen Hintergrund gesagt. Es wird mehr abstiegstheologisch behauptet, statt aufstiegstheologisch begründet und einsichtig gemacht. Friede ist insofern Geschenk Gottes, als - im Bild oben beschriebener Konfliktszene - sich eine Konfliktpartei veranlaßt sieht, auf Gewalt zu verzichten, einen gewaltfreien Raum herzustellen, und in dieses Vakuum hinein jene Macht, die zu diesem Gewaltverzicht Anlaß gibt, dazu veranlaßt hat, dazu motiviert hat, konfliktlösend hineinwirkt.

<sup>50</sup> Vgl. dazu den Versuch von *Th. Gordon*, Familienkonferenz. Die Lösung von Konflikten zwischen Eltern und Kind, Hamburg 1972.

lang stark biologisch und kosmologisch geprägten Schöpfungs- und Naturtheologie.

Für die *symboldidaktische Praxis* hat dies zur Konsequenz, neben den vielen Natursymbolen insbesondere Beispiele gelungener Beziehungen und Gemeinschaften als zentrale Symbole Gottes zu deuten.<sup>51</sup> Das setzt freilich zunächst einmal eine *sozio-theologische Um- bzw. Neuorientierung* in der Religionspädagogik selbst voraus. Meine eigenen Erfahrungen zeigen mir, daß der angedeutete sozio-theologische Zugang zu Gott heute bei Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, ja selbst bei SeniorInnen<sup>52</sup> weit überzeugender wirkt als herkömmliche, stark naturgegenständlich orientierte Versuche einer Gotteserfahrung.<sup>53</sup>

##### 5. Jesu gesellschaftliche Alternative in der Tradition von 1 Sam 8

Ich will abschließend die Fragestellung verschärfen und die Antwort zusätzlich biblisch verankern, indem ich noch einmal einen Text der hebräischen Schrift bemühe und Jesu gewaltfreies Verhalten dazu in Beziehung setze.

Zunächst zu 1 Sam 8, wo einmal mehr die Frage nach Gott im Bereich der Politik gestellt und verhandelt wird: Die Vorgänge spielen um das Jahr 1000 v. Chr., nachdem sich in Palästina eine Gesellschaft mit alternativen, segmentären, dezentralen Strukturen gegen das zentralistische kanaanäische Herrschaftssystem etablieren und als akephaler Zusammenschluß marginalisierter Existenzen und Gruppierungen über einen längeren, schätzungsweise sogar zweihundertjährigen Zeitraum behaupten konnte – wir sprechen von Exo-

<sup>51</sup> Vgl. Heyward (s. Anm. 47), 30: „Gottes Transzendenz erfahren wir in der Beständigkeit, mit der Gott zwischen uns Brücken baut. Gott ist nicht mein, sondern unser; ... Gott ist die Macht in Beziehung zwischen Pflanzen und Hunden und Walen und Bergen und Städten und Sternen.“

<sup>52</sup> Vgl. E. Spiegel, Religiöse Erziehung durch Großeltern, in: Anzeiger f. d. Seelsorge 100 (1991) H.2 (im Druck).

<sup>53</sup> Hier wäre z.B. auf jenen Ansatz zu verweisen, der bei V. Havel in der Frage begegnet, warum Menschen auch dann Gutes tun, wenn sie sich davon offensichtlich keinen Vorteil versprechen können; vgl. H. Böll, Höflichkeit gegenüber Gott, in: Die Zeit, Nr. 37, 7.9.1984, 45f., und V. Havel, Briefe an Olga. Identität und Existenz. Betrachtungen aus dem Gefängnis, Reinbek 1984, 174 (95. Brief). Von hier aus wird deutlich, was Heyward (s. Anm. 47), 31, meint, wenn sie sagt, daß die Betonung des Individuums theologisch irreführend sei und wir nur in der Beziehung zu anderen in Gott seien. Bei E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 108, erschließt sich Gott in jenem „Zuviel“ im Menschen, das zum Einsatz für andere bewegt (vgl. z.B. die Geschwister Scholl).

dus<sup>54</sup>. Unter dem Druck wachsender innergesellschaftlicher Konflikte sowie kriegerischer Attacken seitens der Philister und Phönizier betreibt eine Gruppe in Israel die politische Zentralisierung der Gesellschaft gegen die erklärte Opposition um den Propheten Samuel, der in dem Bestreben, sich einen König zu wählen, also eine politische Zentralgewalt zu installieren, eine eindeutige Abkehr von Jahwe reklamiert und das Volk vor die Frage stellt: *König oder Gott*.<sup>55</sup> – Wir wissen, wie der Streit ausgegangen ist: das Volk entscheidet sich für die Einführung des Königtums und damit in der Sicht Samuels gegen Jahwe. Jahwe selbst läßt es dem Text nach durch Samuel die Konsequenzen seines götzendienerischen Abfalls (das sind Ausbeutung und Unterdrückung) im Detail vorhersagen.<sup>56</sup>

Steht im jesajanischen Credo (s.o.) plakativ das Pferd, also die militärische Gewaltanwendung, gegen Gott, so hier im samuelischen der König, also die politische Zentralgewalt. Die Herausforderung ist in beiden Fällen dieselbe: wird in dem einen vorausgesetzt, daß Jahwe der aktionalen Gewalt überlegen sei, so im anderen, der strukturellen. Es kommt damit einmal mehr in den Blick, daß im Licht dieser Theologie<sup>57</sup> Jahwe eine real existierende „*Macht in Beziehung*“, eine „*zentripetale Kraft*“, ein „*ordnender Faktor*“, eine „*ordnende Matrix*“, eine politisch konkret wirksame und soziologisch nachweisbare „*force vitale*“ ist, die ungeteiltes Vertrauen beansprucht und auf dieser Basis Sicherheit und Bestand gewährt.

<sup>54</sup> Die beiden Exodusmodelle (Invasionsmodell: eine Mosegruppe bemächtigt sich mehr gewaltsam als gewaltfrei des Landes Kanaans; Infiltrationsmodell: Nomaden kommen im Zuge eines Weidewechsels und periodischer Vertragsabschlüsse ins Land, wandern mehr gewaltfrei als gewaltsam ein) müssen durch ein Transformationsmodell, das vor 30 Jahren G. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, in: *The Biblical Archaeologist* 25 (1962), 66-87, in die Diskussion zu bringen versuchte, ergänzt werden: danach ist unter Exodus vor allem eine innerkanaanäische Aufstandsbewegung einer stammesmäßig organisierten ländlichen Gesellschaft (mit entsprechend alternativen Verkehrsformen, Strukturen) und die damit einhergehende Umwandlung der städtisch geprägten und zentralistisch organisierten Gesellschaft zu verstehen. Vgl. dazu die Beiträge im Themaheft „Die Anfänge Israels“ von: *Bibel und Kirche* 38 (2/1983).

<sup>55</sup> Vgl. dazu F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn 1978.

<sup>56</sup> Vgl. 1 Sam 8,11-18. Die Frage, ob es sich hier ursprünglich um Vorhersage oder die spätere Aufzeichnung gemachter Erfahrungen mit dem Königtum handelt, kann hier nicht erörtert werden.

<sup>57</sup> Hier muß betont werden, daß neben der *antiköniglichen* auch eine *königskritische* Theologie in der hebräischen Schrift begegnet (die das Königtum keineswegs ablehnt, aber unter das größere Recht Jahwes stellt, den König also letztlich Jahwe unterstellt sieht). Diese königskritische Theologie ist *quantitativ* sogar vorherrschend.

Ein *außerbiblisches Kontrastbeispiel* führt uns das sicherheitspolitische Konzept einer JHWH-Gesellschaft vor Augen, deren Kennzeichen es ist, daß die gesellschaftliche Mitte, das ordnende Ich-bin-da-Band unsichtbar und unverfügbar, dennoch konkret wirksam, in den Herzen aller Gesellschaftsglieder verankert ist und deshalb eine weitgehende Dezentralisierung mit der Folge relativer Unangreifbarkeit ermöglicht: während Israel solchermaßen (allerdings auch nur, solange es diese Mitte als für es hinreichend akzeptiert) vor einem militärischen Enthauptungsschlag geschützt bleibt, fällt die streng hierarchisch gegliederte Gesellschaft der Inkas mit einem Territorium von der Größe halb Europas einem Handstreich von nicht viel mehr als hundert Soldaten unter der Führung Francesco Pizarros nur dadurch zum Opfer, daß ihr Häuptling Atahualpa umgebracht und das Volk so seiner sicht- und greifbaren Mitte beraubt wird.<sup>58</sup>

Die sozialetische Relevanz der Frage nach Gott dürfte in kaum einem anderen Text noch einmal so plastisch und dicht aufleuchten wie in dem von 1 Sam 8 (wenngleich dieser, vgl. etwa Ri 9,7-15, nicht singulär ist). Bereits 1 Sam 8 thematisiert einmal mehr an einem konkreten Beispiel das erste Gebot.

Es fällt nicht schwer, diese Theologie auch im NT wiederzufinden, ja bei Jesus realisiert zu sehen,<sup>59</sup> der in der Konsequenz seines gelebten abba-Vertrauens nicht nur jede Form der Herrschaftsaneignung und -ausübung und damit auch die Möglichkeiten militärischer und revolutionärer Gewaltanwendung ablehnt, sondern auch jede Verrechtlichung des zwischenmenschlichen Umganges verwirft und in adiaphorische Distanz zur „staatlichen“ Gewalt auf einer völlig anderen Ebene, nämlich der der verbindlichen Gemeinschaft, am Aufbau einer alternativen Gesellschaft (Lohfink: Kontrastgesellschaft<sup>60</sup>; Havel: Parallelpolis<sup>61</sup>; Buber: Querfront<sup>62</sup>) arbeitet und so von der Wurzel her (vgl. den Begriff der *grassroot-revolution*) das alte System *überflüssig*<sup>63</sup> zu machen (wohlgemerkt: nicht zu zerschlagen) versucht. Jesu Basis ist dabei zweifelsohne die oben thematisierte göttliche „force vitale“, jene „Macht in Beziehung“, die er selbst verkörpert und nachhaltig sichtbar lebt, wenn er Mensch-

<sup>58</sup> Zum Hintergrund vgl. den Beitrag von G. Krone, Tod auf dem Scheiterhaufen. Die Ermordung des Inka-Königs Atahualpa, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 32 (Nr. 36 vom 3.2.1987), 24.

<sup>59</sup> Ich habe das ausführlich dargestellt in: *Spiegel, Gewaltverzicht* (s. Anm. 16), 21-97.

<sup>60</sup> Vgl. N. Lohfink/R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz, Düsseldorf 1978. Vgl. R. Kampling, Kontrastgesellschaft. Zur Brauchbarkeit eines Begriffes für die neutestamentliche Wissenschaft, in: *Biblische Notizen*, Nr. 52, 1990, 13ff.

<sup>61</sup> Vgl. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben (s. Anm. 43), bes. 71ff.

<sup>62</sup> Vgl. W.-D. Gudopp, Martin Bubers dialogischer Anarchismus, Bern/Frankfurt 1975, 76f.

<sup>63</sup> Dem versucht G. Landauer, ein Freund M. Bubers und bekannt durch seine Meister Eckhart-Auslegung sowie Mitwirkung an der Münchener Räterepublik, zu entsprechen, wenn er betont, daß das herkömmliche System überwunden wird, indem man andere Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält; vgl. M. Buber, *Der utopische Sozialismus*, Köln 1967, 81-99.



hen unterschiedlichster Einstellungen in einer Gemeinschaft vereint<sup>64</sup> und uns damit ein bis heute greifbares und überzeugendes Gottessymbol hinterläßt.

## 6. Intentionale/strategische Gewaltverzichtsmotivation

Ausgehend von dem in den Evangelien überlieferten Gewaltverzicht Jesu können alle drei eingangs aufgeführten Motivationen als Wurzeln des Gewaltverzichts Jesu betrachtet und seine Entscheidung zu umfassendem Gewaltverzicht von daher nachvollzogen werden. Darüberhinaus läßt sich Jesu Gewaltverzicht aber auch unter dem Aspekt seines besonderen *Handlungszieles* sehen und von daher einmal mehr begründen<sup>65</sup>: Jesu ganzes Engagement gilt der Verwirklichung der „*malkut JHWH*“, die er bezeichnenderweise<sup>66</sup> nicht definiert, von der wir dennoch, aber unter großen Vorbehalten sagen können, daß sie Gerechtigkeit und Frieden beinhaltet. Unter dem Gesichtspunkt, daß der *Weg* immer dem *Ziel* und die Mittel stets dem Zweck entsprechen müssen, wenn diese nicht verfehlt werden sollen, muß festgehalten werden, daß nur solche Wege und Mittel zum „Reich Gottes“-Ziel führen, die sowohl der Undefinierbarkeit, der Überraschungsgestalt der ausstehenden „*malkut JHWH*“ Rechnung tragen wie deren teilinhaltlichen, sagen wir kurz: pazifistischen Bestimmung. Während jede Gewalthandlung prozessual offenen Entwicklungen entgegensteht, ja auf vorgegebene Lösungen fixiert und Entwicklungen willkürlich abschneidet und – überdies – im krassen Widerspruch zur angezielten Gewaltfreiheit steht, wird im Gewaltverzicht nicht nur die definitive Unbestimmtheit und Offenheit des sog. Reiches Gottes respektiert, sondern auch dessen Friedens-Inhalte antizipiert, so daß sich von daher auch jene Seligpreisung erklärt, die nach Mt 5,5 folgendermaßen lautet: „*Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben.*“

## 7. Didaktischer Hinweis

In meinen Ausführungen bin ich ohne längere Umschweife auf die zentrale Wurzel gewaltfreien Handelns, auf die biblisch bezeugte und täglich erfahr-

<sup>64</sup> In seiner Gemeinschaft befinden sich z.B. Männer aus Zelotenkreisen wie ehemalige Kollaborateure (Zöllner) der Römer.

<sup>65</sup> Vgl. dazu näheres in: *Spiegel, Gewaltverzicht* (s. Anm. 16), 221-236.

<sup>66</sup> Daß Jesus sein Verkündigungsziel *nicht definiert*, ist eine auffallende Tatsache, deren Bedeutung sich durch einen Vergleich mit bekannten Utopien, die sich durch detaillierte Beschreibungen alternativer Formen des Zusammenlebens auszeichnen, wenigstens teilweise erschließt: mit seinem Definitionsverzicht entgeht Jesus der Gefahr, sich auf eine bestimmte, immer zugleich noch an gegenwärtig Erfahrenem orientierte Alternativvorstellung zu fixieren und sie - sozusagen - „mit aller Gewalt“ auch realisieren zu wollen (hier gründet der *Totalitarismus* als eine Gefahr utopischen Denkens).

bare JHWH-Macht zu sprechen gekommen und habe damit für eine sozio-theologische Erweiterung und Akzentuierung der Frage nach Gott plädiert. Im Religionsunterricht, in der theologischen Jugend- und Erwachsenenbildung, in der Katechese können so nicht in jedem Fall Fragen des Friedens, der Gewaltanwendung und des Gewaltverzichts diskutiert werden.

Die sozio-theologische Verankerung eines religiösen Lernens, das im Kernpunkt auf Beziehung zielt und deshalb Lernen in Beziehungen und an Beziehungen sein muß,<sup>67</sup> wird zum einen bei den positiven<sup>68</sup> (!) Beziehungserfahrungen der SchülerInnen bzw. Erwachsenen ansetzen und von dorthin nach den dahinterliegenden beziehungsstiftenden Kräften fragen und zum anderen, ausgehend von dem in den Evangelien vermittelten Umfang des Gewaltverzichts Jesu, die biblischen Zeugnisse der schalomstiftenden JHWH-Macht herausarbeiten. Ziel dieser korrelativen Suchbewegungen ist die Erlangung der Fähigkeit, Beziehungen zu leben und eine Welt zu gestalten auf der Basis der bereits biblisch bezeugten *force vitale*, im Vertrauen also auf jene „Macht in Beziehung“, die die Christen Gott nennen.

### Zusammenfassung

0. *Hinführung* (Gewaltverzichtsmotivationen): Gewaltverzicht begründet sich christlich aus der Nächstenliebe, dem Gottesbild des barmherzigen Vaters und dem Vertrauen auf Gott. Die nachfolgend zusammengefaßten Ausführungen thematisieren insbesondere den zuletzt genannten Begründungszusammenhang und zielen dabei u. a. darauf, unter Berücksichtigung von Texten aus der hebräischen Schrift Jesus in seinem gewaltfreien Verhalten so zu verstehen, daß darüber eine Identifikation (vgl. dagegen Imitation) mit ihm möglich ist.

<sup>67</sup> Vgl. H. Schuh, Art. Interaktion, in: Handb. rp Gbgr, 1, München 1986, 74-78.

<sup>68</sup> Es hat sich als sinnvoll erwiesen, zunächst mit der Benennung drückender Erfahrungen mißlungener Versuche von Konfliktlösungen und Beziehungen, der unleugbaren Tatsache dyssozialen Verhaltens und Handelns in den Fragenkomplex einzusteigen - an ihnen wird doch früher oder später unweigerlich das Theodizeeproblem (jetzt eben nicht an unbegreiflichen biologischen oder kosmologischen, sondern eher soziologischen Phänomenen) aufbrechen. Daß sie uns als solche dauernd bedrohen und sich uns deshalb viel nachhaltiger aufdrängen als die vielen, unzähligen, alltäglichen und normalen positiven Erfahrungen mit uns selbst und den Menschen, daß sie aber gerade deshalb nicht das letzte Wort haben, kann dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß nicht bei ihrer Erörterung stehengeblieben, sondern zielstrebig an die gemeinsame Reflexion der oft viel zu selbstverständlich hingenommenen und deshalb kaum beachteten gelungenen Konfliktlösungsversuche und positiven Beziehungserfahrungen herangegangen und darüber so auf jene, die Menschen immer wieder zusammenführende und zusammenhaltende Macht geschlossen wird, daß sie bewußt in die eigenen Lebens- und Weltgestaltungsversuche einbezogen wird, daß Leben im Vertrauen auf Gott gewagt und - den biblischen Verheißungen entsprechend - optimiert wird.

1. *Das Credo des Jesaja*: Die Jes 7,1-9 geschilderten Vorgänge kulminieren in dem Credo „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“. Während die einen darunter verstehen, daß nur im Vertrauen auf Gott zur militärischen Gewalt gegriffen werden dürfe, lesen andere darin die Aussage, daß jede militärische Gewaltanwendung im Widerspruch zu dem geforderten JHWH-Vertrauen stehe.

2. *Pferd oder Gott*: Die hebräische Schrift kennt zahlreiche Texte, in denen das Vertrauen auf JHWH und Vertrauen auf das Pferd (= militärische Rüstung) in einen Gegensatz gebracht werden. Hos 14,4a („Wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nie mehr: Unser Gott.“) gibt deutlich zu verstehen, daß die Zuflucht zum Pferd gegen das erste der Zehn Gebote verstößt, also „praktischer Atheismus“ ist. Jesus selbst reitet, in der Linie dieser Theologie, demonstrativ auf einem Esel und nicht auf einem Pferd in Jerusalem ein. – Anders als das christliche Bekenntnis zum „allmächtigen“ Schöpfergott betont das dem Dekalog grundlegende das politische Befreiungshandeln Jahwes.

3. *Gott oder Die geheimnisvolle „dritte Macht“*: Während in gewaltsamen Auseinandersetzungen sich zwei Konfliktparteien gegenüberstehen und sich ihre je anderen Vorstellungen von einer Konfliktlösung aufzwingen wollen, verzichtet in der gewaltfreien Aktion eine Konfliktpartei bewußt auf die Anwendung von Gewalt und ermöglicht so einer „dritten Macht“, in diesem Vakuum schalomstiftend wirksam zu werden. Diese Macht trägt viele Namen, der prägnanteste ist JHWH.

4. *Die sozio-theologische Herausforderung*: Gewaltfreies Verhalten setzt nicht nur in konkreten politischen Auseinandersetzungen die „Ich-bin-da“-Macht frei, sondern auch in partnerschaftlichen, familiären, schulischen, betrieblichen, innergemeindlichen und -gesellschaftlichen Konfliktsituationen. Wo mit ihr gerechnet, auf ihr Wirksamwerden vertraut (gebaut, gesetzt) wird, wird – in christlicher Terminologie – an Gott geglaubt. Wie sich zeigt, sind heute gelungene Beziehungen überzeugendere Gottessymbole als die üblichen, in der Symboldidaktik aufgegriffenen naturgegenständlichen Symbole.

5. *Jesu gesellschaftliche Alternative in der Tradition von 1 Sam 8*: Die sozialetische Relevanz der Gottesfrage verdeutlicht sich einmal mehr in 1 Sam 8, wo das Vertrauen auf eine politische Zentralgewalt (König) in Konkurrenz zu einem ungeteilten Vertrauen auf Jahwe gesehen wird. Jesu gesellschaftliche Alternative (Parallelpolis der verbindlichen Gemeinschaft) setzt – ganz in dieser Tradition – auf den abba, jenen Gott, der „Macht in Beziehung“ (C. Heyward) ist.

6. *Intentionale/strategische Gewaltverzichtsmotivation*: Jesu konsequenter Gewaltverzicht versteht sich nicht zuletzt aus seinem Verkündigungsziel, der malkut JHWH. Daß sie undefiniert bleiben muß und zugleich die kühnsten

Friedenserwartungen beinhaltet, schließt jedes Gewalthandeln (vgl. Weg-Ziel-Zusammenhang) aus.

**7. Didaktischer Hinweis:** Ein religiöses Lernen, das im Kernpunkt auf Beziehung zielt, wird über die religiöse Deutung selbstgemachter und überlieferter Beziehungserfahrungen zu einem lebendigen Vertrauen auf die göttliche „force vitale“, auf Gott als konkrete „Macht in Beziehung“ anleiten.