

Matthias-W. Engelke

## ZELT DER FRIEDENSMACHER

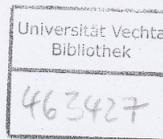
Die christliche Gemeinde in  
Friedenstheologie und  
Friedensethik



Matthias-W. Engelke  
**Zelt der Friedensmacher**  
Die christliche Gemeinde in  
Friedenstheologie und Friedensethik

edition pace

463427  
IWFW eng



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

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

© 2019

Matthias-W. Engelke  
ZELT DER FRIEDENSMACHER  
Die christliche Gemeinde in  
Friedenstheologie und Friedensethik  
edition pace 5

Satz & Gestaltung: Matthias-W. Engelke  
Herstellung & Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt  
ISBN: 978-3-7494-3645-3

# Inhalt

<b>1. Ausgangslage</b>	11
<b>2. Grundlegende inhaltliche und begriffliche Klärungen</b>	15
2.1 Friedensfrage und Gemeindegestalt	15
2.2 Zur Unterscheidung von Friedenstheologie und Friedensethik	17
2.3 Friedenstheologische Begrifflichkeit	20
2.3.1 „Konstantinismus“ – „konstantinistisch“	20
2.3.2 Die Logik der Unteilbarkeit	29
<b>3. Zur Methode</b>	31
3.1 Zur Auswahl der Schriften	31
3.2 Hermeneutischer Ansatz	32
3.3 Hypothese und Aufbau	32
<b>4. Die Bedeutung der Gemeinde in Werken friedenstheologischer Autoren</b>	33
4.1 Friedrich Siegmund-Schultze 1885-1969	33
4.1.1 Friedenstheologische Position	34
4.1.2 Ekklesiologie	36
4.1.3 Diskussion	39
4.2 Hermann Hoffmann 1878-1972	45
4.2.1 Friedenstheologische Position	45
4.2.2 Ekklesiologie	48
4.2.3 Diskussion	50

4.3 Kaspar Mayr 1891-1963 – Mit Anhang zu Michael Mayr	51
4.3.1 Friedenstheologische Position	52
4.3.2 Ekklesiologie	58
4.3.3 Diskussion	61
Anhang: Diakonische Friedenstheologie von Michael Mayr	84
4.4 George H. C. Macgregor 1892-1963	85
4.4.1 Friedenstheologische Position	85
4.4.2 Ekklesiologie	91
4.4.3 Diskussion und Fazit	93
4.5 Charles Earle Raven 1885-1964	97
4.5.1 Friedenstheologische Position	97
4.5.2 Ekklesiologie	101
4.5.3 Diskussion und Fazit	103
4.6 Franziskus Maria Stratmann 1883-1971	104
4.6.1 Friedenstheologische Position	106
4.6.2 Ekklesiologie	110
4.6.3 Diskussion und Fazit	112
Anhang – Ultima-Ratio-Kriterien nach Stratmann	128
4.7 Johannes Ude 1874-1965	129
4.7.1 Friedenstheologische Position	130
4.7.2 Ekklesiologie	138
4.7.3 Diskussion und Fazit	140
4.8 Jean Goss 1912-1991 und Hildegard Goss-Mayr *1930	146
4.8.1 Jean Goss' friedentheologische Position	147
4.8.2 Hildegard Goss-Mayrs friedentheologische Position	150
4.8.3 Jean Goss' Ekklesiologie	153
4.8.4 Hildegard Goss-Mayrs Ekklesiologie	154
4.8.5 Diskussion	160

4.9	Jean Lasserre 1908-1983	167
4.9.1	Friedenstheologische Position	170
4.9.2	Ekklesiologie	181
4.9.3	Diskussion und Fazit	187
4.10	Arbeitsgemeinschaft für Kirchliches Friedenszeugnis	214
4.10.1	Friedenstheologische Position	215
4.10.2	Ekklesiologie	220
4.10.3	Diskussion und Fazit	227
4.11	Eugen Biser 1918-2014	236
4.11.1	Friedenstheologische Position	236
4.11.2	Ekklesiologie	245
4.11.3	Diskussion und Fazit	256
4.12	Daniel Berrigan 1921-2016	265
4.12.1	Friedenstheologische Position	265
4.12.2	Ekklesiologie	270
4.12.3	Diskussion	271
4.13	Heinrich Spaemann 1903-2001	272
4.13.1	Friedenstheologische Position und Ekklesiologie	272
4.13.2	Diskussion	276
4.14	Egon Spiegel *1952	277
4.14.1	Friedenstheologische Position	277
4.14.2	Ekklesiologie	288
4.14.3	Diskussion und Fazit	299
4.15	Badischer Beratungsprozess „Kirche des gerechten Friedens werden“ 2011-2018	316
4.15.1	Friedenstheologische Position	318
4.15.2	Ekklesiologie	320
4.15.3	Diskussion	322

6.2	Friedensethische Literatur	385
6.2.1	Die christliche Gemeinde ist ohne bzw. nur von geringer Bedeutung für die Friedensethik	385
6.2.2	Die Gemeinde ist nicht unwichtig, aber keine zwingende Voraussetzung für eine Friedensethik	386
6.2.3	Die christliche Gemeinde und Gemeinschaften sind unverzichtbare Voraussetzungen bzw. notwendige Bestandteile einer Friedensethik	386
6.3	Fazit	387
<b>7.</b>	<b>Gemeinde als Friedensgeschehen</b>	<b>391</b>
7.1	Gemeinde und Friedenstheologie	391
7.1.1	Die neue Lebens- und Todesgrenze	393
7.1.2	Der Ausschluss vom Ausschluss	399
7.1.3	Der Leib Christ	408
7.1.4	Der Ort des Friedens	409
7.1.5	Menschheit	411
7.2	Gemeinde und Friedensethik	413
	AUSBLICK:	
	Gewalt in der christlichen Gemeinde – Beschreibung und Ansätze zur Überwindung der Gewalt	417
	Literaturverzeichnis	433
	Abkürzungen	433
	Themenübersicht	461

## 4.14 EGON SPIEGEL \*1952

*Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie.*

Kassel, 1. Auflage 1987, 2. Auflage 1989, Berlin 2004

Dieses Buch ist der erste Teil einer dreiteiligen Dissertation (11/5558)<sup>300</sup>, die 1982 in Freiburg i. Br. eingereicht worden ist (Anm 391, 217/6119). Die beiden anderen Teile wurden bislang nicht veröffentlicht.

Egon Spiegel, geboren am 30.04.1952, lehrt an der Universität Vechta und hat ausgezeichnete Beziehungen zu verschiedenen Universitäten in China aufgebaut.

Das (Teil-)Werk gliedert sich wie folgt: Nach einer Einleitung u. a. mit Erläuterungen zum Begriff „Gewaltverzicht“ wird der Umfang des Gewaltverzichts Jesu ermesen (1. Kapitel), nach den Wurzeln des Gewaltverzichts Jesu (2. Kapitel) und nach dem Ziel dieses Gewaltverzichts Jesu gefragt (3. Kapitel). Die Zusammenfassung liest sich wie ein Thesenpapier, das die wichtigsten Punkte des Buches wiedergibt. Literatur- und Bibelstellenverzeichnisse runden das Werk ab.

Spiegel sieht sich inmitten einer Unmenge von Veröffentlichungen zur Friedensthematik (11/5556). Seine Schrift versteht sich zugleich als eine Sichtung und Systematisierung der bis dahin geleisteten Arbeit (11/5556).

#### 4.14.1 Friedenstheologische Position und ihre Begründung

Spiegel erklärt gleich zu Beginn, dass

jede Zuflucht zu (personaler wie struktureller) Gewalt als eine atheistische, d. h. nicht mit Gott rechnende Praxis (11/5557)

abzulehnen sei.

Spiegel sieht hier „Herausforderungen einer am ersten Gebot orientierten „radikalen“ Jahwe-Theologie“ (11/5557). Der Gewaltverzicht ist – so Spiegel – im Ersten Gebot verankert und Gewaltanwendung folglich eine Abkehr davon.

Dementsprechend kann Gewaltanwendung als Sünde angesprochen werden:

Gewalt gilt im Alten Testament als Sünde schlechthin (vgl. Gen 6,11; Hos 4,1f; Mich 7,2); sie ist Anlaß für Katastrophen aller Art, aber auch – Folge von Projektion – Komponente des alttestamentlichen Gottesbildes. (158/5946)

<sup>300</sup> Erfolgen keine weiteren Angaben, beziehen sich die Zahlen in diesem Kapitel auf die Buchseite/Bildschirmseite von SPIEGEL Gewaltverzicht.

Mit dem letzten Teil bezieht sich Spiegel auf N. Lohfink, den er an dieser Stelle folgendermaßen zitiert:

„... die Gotteserfahrung selbst bleibt durch undurchschaute Projektionen weithin verdunkelt und wird zur Erfahrung des Gotteszornes.“ (217/6128)<sup>301</sup>

Die Rechtfertigung tötender Gewalt ist demzufolge die Rechtfertigung der Sünde, also theologisch ein Unsinn, kirchlicherseits kein seltener Usus. Ein Usus, der durchaus erklärungsbedürftig ist.

In Jesu Gewaltverzicht sieht Spiegel den Gewaltverzicht Gottes sich widerspiegeln.

Jesu Gewaltverzicht spiegelt den Gewaltverzicht Gottes wider. Jesu Gewaltverzicht *ist* der Gewaltverzicht Gottes... Jesu Gewaltverzicht spiegelt Vertrauen auf Gott. (168/5960, Hervorhebung i.O.; Auslassung mE)

Damit wird aufgezeigt, dass die Frage nach der Gottesvorstellung von nicht zu überschätzender Bedeutung ist. Spiegel bringt die Gottesfrage auf die Formel:

*Wer der Gewalt vertraut, vertraut nicht Gott.* (168/5960, Hervorhebung i.O.)

Der Kampf zur Überwindung von Gewalt hat es demnach nicht nur mit der Gewalt an sich zu tun, sondern zusätzlich – oder doch eher ursprünglicher – mit dem Gewaltglauben. Diesen gilt es ebenso und vielleicht zuallererst zu überwinden.

In diesem Sinne versteht Spiegel das Mammon-Wort Jesu, Mt 6,24:

Jesus fordert Ganzhingabe, eine die gesamte Existenz erfassende Hinwendung zu Gott... Dabei meint „Mammon“ (hebr.: mamon, griech.: mamonas) jede „Macht, die wie Gott den ganzen Menschen für sich beansprucht und daher in unausgleichbarem Gegensatz zu Gott steht, weshalb sich der Mensch nur für eine von beiden entscheiden kann“.<sup>a</sup> Ist „Mammon“ von hebr. aman abzuleiten,<sup>b</sup> wäre mit dem Wort das gemeint, „was einem Sicherheit gibt, weil es Bestand hat, ... woran wir unser Herz hängen können“<sup>c</sup>. (170f/5965, Hervorhebung i. O., Auslassung mE)<sup>302</sup>

<sup>301</sup> Zitat: LOHFINK, NORBERT: *Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt.* In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz.* Düsseldorf 1978, S. 45–61; 52.

<sup>302</sup> Zitate: Anm. a: RICHTER, G.: *Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Regensburg 1962, S. 623; Anm. b: Zur Herkunft und Geschichte des Wortes vgl. HAUCK,

Dazu führt Spiegel mit eigenen Worten weiter aus:

Hört man in *mamonas* ein ähnlich klingendes hebräisches Wort mit, das für „Glauben“ steht und ganz konkret Vertrauen, Treue, Festigkeit meint, nämlich *emunah*, bietet sich eine weitaus umfassendere Wortbedeutung an: dann meint „Mammon“ alles, worauf der Mensch vertraut, worauf er baut, worauf er steht, worauf er sich verläßt. Wenn das nicht Gott-Jahwe ist, können das andere Götter sein (Baal, Astarte usw.), Götzenbilder (Goldenes Kalb usw.), doch auch Reichtum, Geldbesitz und Wohlstand sowie Akte, Institute und Strukturen der Gewalt. (171/5965)

Nachdem die Verbindung der Bedeutung von „Mammon“ mit „Glauben“ dargestellt worden ist, heißt es:

Als theologischer Terminus ist das Wort, das im Hebräischen für „glauben“ steht, allein „für die Begegnung mit dem Gott Israels reserviert. Das bedeutet: Wer an andere Götter glaubt, glaubt eben nicht.“ (172/5968)<sup>303</sup>

Den Gewaltverzicht Gottes sieht Spiegel bereits im Alten Testament vollzogen.

Daß Gott die Menschen liebt, ist ein Grundthema sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. (101/5843)

Als Belegstellen für Gottes Liebe zu den Menschen führt Spiegel an:

Schon die Schöpfung der Welt und die Erschaffung des Menschen werden im Alten Testament als Ausdruck der Liebe und Güte Gottes beschrieben (vgl. Gen 1,2), sodann seine Segensbünde mit Noah (Gen 9,1–17), Abraham (Gen 15,18), den Vätern (Gen 26,2–6; 28,13–15) und dem ganzen Volk Israel (Ex 24,8; 34,10). Die Propheten verkünden Gottes Liebe, Hosea verwendet als erster dazu das Bild von der Ehe. Nicht weniger weiß das Neue Testament um die Liebe Gottes zu den Menschen. Jesus beschreibt die Liebe Gottes vor allem als die eines liebenden Vaters (Mt 5,45; 6,9). Durch Jesu Hinwendung zu den Armen, Kranken und Sündern wird Gottes Liebe offenbar. Die Jüngergemeinde erkennt in Jesu Sendung die Liebe Gottes: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, ...“ (Joh 3,16; vgl. auch 1 Joh 4,9) „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16) ist eine Grundaussage der ganzen Heiligen Schrift. (101/5843f)

F.: Art. *mamonas*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 4, hrsg. von G. KITTEL, Stuttgart 1942, S. 390–392; Nauck, W.: Art. *Mammon*. In: *Biblich-historisches Wörterbuch*. Hrsg. von B. REICKE und L. ROST, Band 2, Göttingen 1964, Sp. 1135; RÜGER, H.P.: *mamonas*. In: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973) S. 127–131. Anm. c: NAUCK Sp. 1135.

<sup>303</sup> Zitat: WILDBERGER, H.: „Glauben“ im Alten Testament. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968) S. 129–159, 159.

Das Gottvertrauen Jesu zeigt sich in Jesu besonderer Wertschätzung für Arme, freiwillige Armut und Kinder (vgl. 41/5625):

Ein zentrales theologisches Modell für totales Gottvertrauen ist das Leben in Armut. Bar eigener materieller Existenzsicherung sieht sich der Arme auf fremde Hilfe angewiesen; unaufhörlich schaut er danach aus und ist bereit, jede sich bietende Unterstützung in Anspruch zu nehmen. Ein vergleichbares Modell ist das des Kindseins. Wie der Arme ist das Kind darauf angewiesen, sich anderen Menschen und ihrer Hilfsbereitschaft anzuvertrauen.

*Arme und Kinder* sind Vorbilder gläubiger Existenz. Vorrangig Arme und Kinder nehmen Gottes Wort und Willen wahr. Kinder drängen sich an Jesus heran (vgl. Mt 18,15–17). Arme empfangen die Frohbotschaft (vgl. Jes 61,1; Mt 11,5 und Lk 4,18). Am Verhalten der Kinder demonstriert Jesus, was Glauben heißt: „Laßt die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“ (Mk 10,14f) (173/5969, Hervorhebungen i. O.)

Spiegel untersucht daraufhin die beiden Seligpreisungen Mt 5,3 (Selig die Armen) und Mt 5,5 (Selig, die keine Gewalt anwenden) und die enge sprachliche Beziehung der beiden Wörter „*praeis*“ und „*ptochoi*“ (178/5977) zueinander mit dem Ergebnis:

der Gewalttäter handelt im Gegensatz zu dem, der als vor Gott arm von Jesus selig gepriesen wird. Fazit des sprachlichen Vergleichs: *der Haltung der Armut widerspricht Gewaltausübung*. (178/5978, Hervorhebungen i. O.)

So folgert Spiegel:

*Wer auf Gott baut, baut nicht auf Gewalt. Wer auf Gewalt baut, baut nicht mehr auf Gott*. Gottes Verbot des Götzendienstes (vgl. Dtn 7,5 als ein drastisches Beispiel) zielt auch auf den Mammon der Gewalt. (178/5979, Hervorhebungen i. O.)

Mit Bezug auf Sach 9,10 und mit der Gegenüberstellung von Pferd und Esel an dieser und anderen biblischen Stellen (Mich 5,9; Mt 21,5; Jh 12,14) hält Spiegel fest:

Im *Vertrauen auf Jahwe* und im *Vertrauen auf militärisches Potential* sieht prophetische Kritik eine *absolute Alternative*. (188/5993, Hervorhebungen i. O.)

Die Ablehnung der Waffengewalt ist damit Bestandteil des Gottglaubens und des Friedensbegriffs. Ein Friedensbegriff, der einschließen würde, dass Frieden mit Waffen und durch Waffen möglich sei, wäre folglich im biblischen Sinne unvollständig bzw. abgöttisch, er wäre Irrglaube und falsch. Gewalt ist Misstrauen gegen Gott:

So zeigt bereits alttestamentliche Prophetie, daß den unterschiedlichsten Einrichtungen der Gewalt, in der Herrschaftsausübung von Menschen über Menschen ebenso wie in der Anwendung militärischer oder anderer Gewalt, die – in der Regel wohl uneingestandene, nicht einmal bewußte – Annahme zugrundeliegt, daß die göttliche Macht doch in der Hinsicht begrenzt ist, daß sie nicht ohne die Vermittlung von einer von Menschen ausgehender Gewalt zwischenmenschliches Heil zu wirken vermag. Gewaltanwendung, in welcher Form auch immer, geht von einem Defizit göttlicher Macht aus, ist ein Indiz für mangelndes Gott-Vertrauen. Umgekehrt kann gesagt werden, daß erst im konsequenten Gewaltverzicht – im besonderen Fall: Herrschaftsverzicht – mit dem Credo der Allmacht Gottes, der Anerkennung der Alleinherrschaft Gottes in einer Weise ernstgemacht wird, wie es das erste Gebot intendiert. (189/5994f)

In einer Anmerkung zum letzten Satz, speziell zum „Credo der Allmacht Gottes“ (189/5995), steckt ein bemerkenswerter Gedanke:

In ... seinem Credo bekennt der Christ zwar Gott als den Schöpfer der Welt sowie Garant ewigen Lebens nach dem Tod und damit eine eigentlich nicht mehr zu überbietende Potentialität, nimmt diese Anerkennung göttlicher Allmacht nicht selten aber wieder zurück, wenn es gilt, mit dieser auch im Alltag, speziell im politischen Geschäft, zu rechnen: ist er doch hier lieber selbst sein eigener und der Ereignisse Herr, man darf dann auch i.S. von „alter deus“ sagen: Gott. (217/6179, Auslassung mE)

Am Schluss seines ersten Bandes führt Spiegel in seiner thesenhaften Zusammenfassung die verschiedenen Fäden noch einmal zusammen:

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

Gott andererseits einander ausschließen: nimmt der Gewalttäter alles selbst in die Hand, sucht er allein, mit Hilfe von Gewalt über den Lauf der Dinge zu bestimmen, so nimmt der Gewaltfreie durch seinen Verzicht auf Gewalt nicht nur sich selbst zurück, er schafft im Streit der Parteien der lebenbringenden göttlichen Macht einen Raum, in den diese verbindend, versöhnend, heilend wirken kann. In diesem Sinn ist Gewaltanwendung atheistisch, Ausfluß mangelnden Vertrauens auf Gott. (239f/6291, Auslassungen mE)

Und kommt zu dem abschließenden Fazit:

Jesu Gewaltverzicht wurzelt – theologisch gesehen – also im ersten der Zehn Gebote. (240/6292)

Der Gewaltverzicht – die Gewaltfreiheit oder besser Gewaltarmut? – ist nach Spiegel nicht in die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen gestellt und demnach kein Teil der Ethik, sondern Bestandteil des Glaubens und somit der Theologie und der Gemeinde und Kirche.

Friede und Gewaltverzicht gründen im Ersten Gebot. Das Erste Gebot ist die Grundlage seiner Friedenstheologie.

Spiegel widmet sich der Frage, inwieweit es zulässig ist, den „Verpflichtungsgrad“ (90/5711) der Weisungen der Bergpredigt einzuschränken.

Spiegel konfrontiert die hohe Geltung, die einem Teil dieser Anweisungen zugebilligt wird (kein Ehebruch Mt 5,27-32, 6. (7.) Gebot), mit der Einschränkung der Geltung anderer Anweisungen, die zuweilen bis in ihr Gegenteil aufgeweicht werden (keine Tötung, Mt 5,21-26, 5. (6.) Gebot).

Die *Inkonsequenz der Normfindung* wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß beide Weisungen Jesu demselben grundsätzlichen Verkündigungsanliegen entspringen: „Sowohl das Verbot der Ehescheidung wie die Aufforderung der Gewaltfreiheit stehen im Rahmen der Verkündigung Jesu vom kommenden Reich Gottes. In beiden Fällen geht es um eine grundsätzliche Umkehr des menschlichen Verhaltens ...“<sup>a</sup> Ohne das eine oder das andere legalistisch zu vertreten, sind beide Weisungen gleichermaßen ernst zu nehmen.<sup>b</sup> (95f/5720f)<sup>304</sup>

Wenn bei der Gültigkeit der Ehe keine Ausnahmen zugelassen werden, warum nicht ebenfalls beim Tötungsverbot? Genau entgegengesetzt argumentiere B. STOECKLE:

<sup>304</sup> Anm. a: SCHWAGER, R.: *Inkonsequente Normfindung für Gewalt und Ehescheidung*. In: Orientierung 44 (1980), S. 144–147, 146. Anm. b: Ebd.

Stoeckle vertritt ... allerdings auch die Auffassung, „daß die Ausnahmefälle, in denen Gewaltanwendung als das geringere Übel gestattet wird, ähnlich eingegrenzt werden wie die Fälle von Wiederverheiratung Geschiedener“.  
(97/5836, Auslassung mE)<sup>305</sup>

Die frühe Kirche legt mehrfach Zeugnis dafür ab, dass die Weisungen Jesu hohe Geltung hatten.

Daß die Urkirche noch Jesu Worte wörtlich sowie hier und jetzt zu befolgen suchte, geht aus vielen Textstellen des Neuen Testaments hervor; vgl. Röm 12,14ff; 1 Kor 4,12; 1 Thess 5,15; 1 Petr 3,8ff.  
(97/5723)

Ähnlich gelagert ist die Frage, welchen Stellenwert die Gewaltfreiheit Jesu hat: Ist sie unverzichtbarer Bestandteil seiner Verkündigung? Folgt sie aus ihr? Ist sie Mittelpunkt seiner Verkündigung? Oder kann sie vernachlässigt werden? Es ist nach dem Bisherigen deutlich geworden, dass zumindest das zuletzt Genannte nicht der Fall sein kann, wenn Kirche, Gemeinde und Theologie den Anspruch erheben, etwas mit Jesus zu tun zu haben. Spiegel meint,

Jesu Grundanliegen ist nicht die Gewaltfreiheit; Jesus ist nicht in erster Linie „Pazifist“. Seine Sendung gilt der Verkündigung des Reiches Gottes; darin ruft er die Menschen zur Umkehr auf (Mk 1,15). Gewaltverzicht ist *eine* ihrer Konsequenzen. (98/5838 Hervorhebung i. O.)

Unterstützend für seine Einschätzung zitiert Spiegel STUHLMACHER:

„Der Leitgedanke der Wirksamkeit Jesu ist nicht Frieden selbst, sondern die Herrschaft Gottes.“  
(217/6040)<sup>306</sup>

Es ist bedeutsam, Nachfolge von Nachahmung zu unterscheiden, damit bei der Beachtung der Anweisungen der Bergpredigt das Moralische, Gesetzliche, Nachahmende von vorneherein ausgeschlossen ist.

Interessanterweise führt Spiegel zur Unterstützung seiner These etliche Autoren an (A. SCHULZ, W. J. SCHRAML, M. MAN-

<sup>305</sup> Beleg: STOECKLE, B.: *Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret*. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 96.

<sup>306</sup> Zitat: STUHLMACHER, P.: *Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen*. In: W. HUBER (Hrsg.), *Historische Beiträge zur Friedensforschung* (Studien zur Friedensforschung, Band 4), Stuttgart/München 1970, S. 21–69, 46.

ZANERA, T. SARTORY UND J. BLANK, nähere Angaben s. 217/6041ff) –, aber nicht BONHOEFFERS Werk *Nachfolge*. Das, was Spiegel „Nachahmung“ (15/5568, Hervorhebung i. O.) nennt, nennt Bonhoeffer die „billige Gnade“<sup>307</sup>. Es ist das Äfterbild der Nachfolge.

Mit dieser Unterscheidung von Nachfolge und Nachahmung ebnet Spiegel den Weg von der Verkündigung Jesu – der Reich-Gottes-Botschaft – zum verantwortlichen Handeln, der Ethik:

Weil Jesus nicht Nachahmung will, sondern Nachfolge, also Freiheit statt Abhängigkeit, Beteiligung statt Unterordnung, Partnerschaftlichkeit statt Herr-Knecht-Verhältnis, *begründet* er seine Sache. Von sich weg orientiert er ausdrücklich auf den Willen des Vaters. Die Grundlage seiner Ethik steht also selbst ausserhalb seiner eigenen Verfügungsmacht. Sein Ruf in die Nachfolge ist eine Einladung, aus derselben Mitte zu leben. Nachfolge Jesu heißt, in dieselbe Richtung schauen, in die Jesus schaut.  
(100/5841, Hervorhebung i. O.)

Die Begründung dieser Ethik liegt somit nicht in Jesus, sondern ist von Gott her gesetzt. Jesus wird nicht in den Mittelpunkt gestellt, sondern die Botschaft, für die er einsteht. Was in seiner Verkündigung von ihm überliefert wird – keine Herrschaft, jedoch neue Gemeinschaft – wird von Spiegel auf Jesus selbst und das Verhältnis zu ihm angewandt.

Spiegel spricht von der „Zärtlichkeit Gottes“ (109/5860), die durch Jesus erlebbar werde. Als Belege dafür, dass Gott zärtlich sei, wird u.a Ex 33,11 angeführt, „Der Herr und Mose redeten miteinander Auge in Auge, wie Menschen miteinander reden.“ (108/5857). Außerdem 1 Jh 4,8.16 sowie Hos 11,8 und Jer 31,20. (s.u. i) Zärtlichkeit Gottes). Von der Zärtlichkeit heißt es:

„Zärtlichkeit verträgt sich mit keiner Form von ‚Gewalttätigkeit‘, mag diese auch noch so sublim sein.“  
(108f/5858)<sup>308</sup>

Das dürfte zugegebenermaßen die intelligenteste Form der Feindesliebe sein – und zugleich ihre am ehesten missbrauchbare – vgl. Samson und Delila Ri 16 oder moderne Spionagegeschichten z. B. zu CHRISTINE KEELER SZ vom 06.12.2017, „Sie war die Frau, die die Profumo-Affäre auslöste“<sup>309</sup>.

<sup>307</sup> BONHOEFFER *Nachfolge* S. 1ff.

<sup>308</sup> Zitat: HASKAMP, R.: *Der Zärtlichkeit Raum geben*. In: *Dienender Glaube* 54 (1978) 118ff, S. 121.

<sup>309</sup> ANONYM: „Sie war die Frau, die die Profumo-Affäre auslöste“, SZ 06.12.2017.

Der Kreuzestod Jesu beinhaltet an sich eine starke Botschaft der Gewaltfreiheit:

Selbst die Ermordung seines Sohnes vergilt Gott nicht; gerade sie vergibt er den Menschen: „Gott selbst hat den Teufelskreis der Mimesis durchbrochen und nicht mit dem Verurteilungsschlag des Gerichts auf die Ermordung seines Sohnes geantwortet.“<sup>a</sup> Vielmehr hat Gott „im Tod Jesu durch Gewaltverzicht die Gewalt überwunden“.<sup>b</sup> (110/5862)<sup>310</sup>

Spiegel würdigt die außerordentliche Bedeutung der freiwilligen Hingabe für das menschliche Zusammenleben. Er verweist auf das Werk von KROPOTKIN *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, 1904 (217/6058) und auf J.-M. MULLER, *Gewaltlos: Ein Appell*, Luzern/München 1971, S. 80. Spiegel zitiert diesen französischen Philosophen der Gewaltfreiheit:

„Das Geheimnis der Nächstenliebe ist die Nachlassung der Schuld und die Verzeihung der Beleidigungen. Die Gerechtigkeit aber kennt keine Verzeihung; diese ist in Wirklichkeit eine Ungerechtigkeit. Aber nur die Verzeihung kann die zwangsläufige Verkettung der Gewalttaten und Ungerechtigkeiten durchbrechen und die Aussöhnung ermöglichen. ... Das Werk der Nächstenliebe korrigiert tatsächlich das der Gerechtigkeit, indem es die Versöhnung ermöglicht.“ (217/6058, Auslassung i. O.)

Es erinnert an Paulus, der im Galaterbrief schreibt: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gültigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltensamkeit. Gegen solche Dinge gibt es kein Gesetz.“ (SCHLACHTER – Gal 5,22f)

Nicht die Aufforderung zur Brüderlichkeit und gegenseitigen Hilfe ist nach Peter Kropotkin das Neue am Christentum – diese entstammt der Natur und ist weitverbreitete Sittenlehre –, sondern die Aufforderung zur „Vergebung der Beleidigungen“.<sup>a</sup> In der „Forderung, das ihm angetane Böse vollständig zu vergeben“, sieht Kropotkin einen „wirklich neuen Grundsatz“, den das Christentum (neben dem Buddhismus) „ins Leben des Menschen hineintrag“.<sup>b</sup> (111/5863)<sup>311</sup>

<sup>310</sup> Zitate: Anm. a: PESCH, R.: *Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt*. In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*. Düsseldorf 1978, 62–80, S. 73. Anm. b: Ebd. S. 74.

<sup>311</sup> Zitate: Anm. a: KROPOTKIN, P.: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*. Berlin 1976, bes. S. 92–98; Anm. b: Ebd. S. 97.

Zusätzlich zitiert er R. SCHWAGER: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, 181: „... Die Menschen sollen verzeihen, weil Gott verzeiht (vgl. Mt 6,14f)“ (217/6059).

Auf diese Weise wird das theologische Fundament der Vergebung genannt. Das Fundament liegt nicht in einem menschlichen Bedürfnis, einer Einsicht oder in einer Notwendigkeit, in keinem Gesetz und keiner verallgemeinerbaren Maxime, sondern in Gott und bewahrt darum das Humanum, weil von Gott her das Gleich-zu-Gleich zwischen allen Menschen möglich ist.

Es ist von daher entscheidend, wie von Gott gesprochen wird. Spiegel zitiert J. COMBLIN,

Gottes Wort „zwingt nicht, sondern überzeugt“.  
(113/5867)<sup>312</sup>

In einem eigenen Teil widmet sich Spiegel der Gegenprobe – ob Gott tatsächlich gewaltfrei sei – und kommt u. a. auf die Sintfluterzählung zu sprechen. Er deutet sie im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs:

Auch die Erzählung von der Sintflut sagt die Selbstbestrafung der Menschen aus, wenn es darin heißt: „... das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben.“ (Gen 6,13) „Gott tut“, so kommentiert Norbert Lohfink diesen Vers, „in seinem Strafhandeln also nur, was die Menschheit schon selbst getan hat: Er überläßt die Erde ihrer Verdorbenheit.“ (130/5894f)<sup>313</sup>

Zu den herausragenden Stellen, die Spiegel in der Gegenprobe, ob Gott nicht doch gewalttätig sei, reflektiert, gehört Gen 22: das „Isaak-Opfer“ (139/5913, Hervorhebung i. O.). Hier folgt er der Auslegung VON RADS:

Der Erzähler hat nach von Rad die Erfahrung zum Ausdruck gebracht, daß auch dort, wo „Gott in seinen Führungen gegen sein eigenes Heilsversprechen aufzustehen scheint, wenn er gleichsam als sein eigener Feind sein Werk zu zerstören scheint“, er sich nicht von Israel „abgekehrt“ hat. (142/5916f)<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Zitat: COMBLIN, J.: *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen*. Graz/Wien/Köln 1963, S. 232.

<sup>313</sup> Zitat: LOHFINK, N.: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*. Freiburg/Basel/Wien, 2. Aufl. 1979, S. 216.

<sup>314</sup> Zitat: RAD, G. v.: *Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt*. München 1971, S. 37.

Spiegel kommt zu dem Ergebnis:

Damit ist die konsequente Befolgung des ersten Gebotes expliziert: „Vom ersten Gebot und nicht anderem handelt diese Geschichte!“<sup>a</sup> Die Abraham-Isaak-Erzählung ist eine Ausführung zum ersten Gebot. (143/5918)<sup>315</sup>

Den stärksten Einwand gegen die Theologie des Gewaltverzichts Gottes erwartet Spiegel mit dem Hinweis auf die Landnahmeerzählung (147ff/5925ff). Hier weist Spiegel mit Hilfe der entsprechenden Fachliteratur darauf hin, dass dies alles andere als historische Berichte seien. Kein einziges darin geschildertes Geschehen kann so, wie es dort dargestellt wird, stattgefunden haben. Das gilt in gleicher Weise für das Thema Bann, die Ermordung aller Besiegten, die „niemals in der vorgegebenen Stringenz realisiert worden ist“ (158/5944).

„Sie wollen zeigen, daß sich Jahwes Landverheißung an die Väter erfüllt auch gegen eine Übermacht.“ Jahwe ist also nicht bei den stärkeren Bataillonen.<sup>a</sup>(147/5926)<sup>316</sup>

Gerne wird das Alte gegen das Neue Testament ausgespielt. Hier begegnet das Argument,

man müsse neben der radikalen Gewaltverzichtsforderung im Neuen Testament die Gewaltpraxis des Alten Testaments berücksichtigen und vor allem die Tatsache, daß derselbe Gott dort Gewalt nicht nur zugelassen, sondern bisweilen sogar ausdrücklich geboten habe. (162/5952)

Der jüdische Theologe P. LAPIDE betont hingegen, so Spiegel,

daß „beide“ (!) [sic, mE] Testamente Scheltreden, Verfluchungen, Weherufe, Gebete um Vergeltung und Feindschaft für das Böse kennen, daß „beide“ (!) [sic, mE] aber auch einstimmig die Vorherrschaft der Liebe betonen. (217/6144)<sup>317</sup>

<sup>315</sup> Zitat: Anm. a: STECK, O. H.: *Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments*. In: BÖHME, W. (Hrsg.): *Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“*, Stuttgart 1977, S. 75–95, 91.

<sup>316</sup> Zitat: Anm. a: EBACH, J.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980, S. 29.

<sup>317</sup> Zitat: LAPIDE, P.: *Wie liebt man seine Feinde? Mit einer Neuübersetzung der Bergpredigt [Mt 5–7] unter Berücksichtigung der rabbinischen Lehrmethoden und der jüdischen Muttersprache Jesu*. Mainz 1984, S. 55f.

Entscheidend für Spiegel ist jedoch:

Jesu Gewaltverzicht spiegelt den Gewaltverzicht Gottes wider. Jesu Gewaltverzicht ist der Gewaltverzicht Gottes. (168/5960, Hervorhebung i. O., s.o.)

Hat Spiegel damit akzeptiert, dass in die Gottesvorstellung die Möglichkeit zur Gewalt Eingang findet, Gott aber auf die Anwendung verzichtet?

#### 4.14.2 Ekklesiologie und ihre Begründung

Der Befund, dass im Neuen Testament keine Äußerungen Jesu zum Staat bzw. zur Obrigkeit zu finden sind, ist auffällig und bereits mehrfach reflektiert worden. Spiegel schließt sich der Auffassung an, dass der Grund dafür ist, dass Staatsgewalt für Jesus zu den *Adiaphora* gehört: also nicht unwichtig, aber für die Hauptsache, um die es ihm geht, irrelevant ist. Ihm geht es um das Reich Gottes. Das kann durch den Staat weder verhindert noch befördert werden. Angesprochen werden und bleiben Menschen als Menschen und nicht als Amtsträger. Spiegel referiert:

Peter Trummer beschreibt das Verhältnis Jesu gegenüber der regulären Staatsgewalt als „*adiaphorische Distanz*“.<sup>a</sup> (46/5633, Hervorhebungen i. O.)<sup>318</sup>

Röm 13 ist für Spiegel kein Gegenargument für die Haltung der Indifferenz des christlichen Glaubens gegenüber dem Staat. Er zitiert JÜRGEN EBACH:

Von daher ergibt sich, wie Jürgen Ebach ausführt, „für das Verhältnis der christlichen Gemeinde zum Staat“ eine „prinzipielle Distanz“, auch noch in der Perspektive der Aussage von Röm 13, die „eine klare Begrenzung der Macht des Staates“ enthalte.<sup>a</sup> Für den Christen gelte: „Weder hat er den Staat zu lieben, noch sich mit ihm zu identifizieren.“<sup>b</sup> (52/5644)<sup>319</sup>

<sup>318</sup> Anm. a: „P. Trummer, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Zeugnisse der Schrift und der Urkirche In: Wort und Wahrheit 26 (1971) 504–517; 509. Radbruch 188 entdeckt eine „tiefe Gleichgültigkeit“ Jesu; E. Bloch. Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Reinbek 1970, 12, spricht in diesem Zusammenhang von einer „Desinteressiertheit“ Jesu.“ (S. 97/5764f, Hervorhebungen i. O.) RADBRUCH, G.: *Rechtsphilosophie*. Hrsg. von E. WOLF und H.-P. SCHNEIDER, Stuttgart 8. Aufl. 1973.

<sup>319</sup> Zitate: EBACH, J.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*. Gütersloh 1980. Anm. a: EBACH S. 68. Anm. b: EBACH S. 68.

Spiegel fasst Jesu Anliegen zusammen:

Jesu Einsatz zielt auf ein *Überflüssigmachen* und damit auf eine fundamentale Infragestellung des Gewaltsystems. Sein Einsatz gilt einer radikalen Alternative. (46/5635, Hervorhebung i. O.)

Spiegel benennt die Alternative: Es geht Jesus um das Reich Gottes.

Das ist ein neuer Ansatz, das Problem des Zusammenlebens zu lösen: Jesus setzt „unten“ an, an der Basis, am einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaftsfähigkeit; die Herrscher der Völker setzen „oben“ an und erhoffen sich, eine bestimmte (in der Regel ihren eigenen privaten Interessen dienende) gesellschaftliche Ordnung durch Zwang nach unten hin durchsetzen zu können. (48f/5639)

Das Staatsproblem wird für Spiegel durch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu gelöst:

Jesu hat das Staatsproblem weit überschritten. Es ist für ihn gelöst. Aber nicht durch das Modell eines besseren, anderen Staatssystems, in dem der Mensch immer noch Knecht eines anderen ist. Es wird auf eine unerwartet andere Art gelöst: durch den Aufbau des Reiches Gottes, konkretisiert in kleinen und größeren Gemeinschaften einer „spielenden Kirche“. (49/5639f)<sup>320</sup>

Somit nimmt für Spiegel die Gemeinde eine wichtige Aufgabe wahr.

Das von Jesus vertretene „Ethos der Gewaltlosigkeit“ fordert nicht nur individuelle Konsequenzen, sondern auch strukturelle. Es ist unvereinbar und nicht verwechselbar mit einem System staatlicher Gewaltausübung. In diesem Sinne erfüllt allein die *Gemeinde* die strukturellen Voraussetzungen für eine konsequente Verwirklichung des Gewaltlosigkeitsethos; „Gemeinde“ bzw. „Kirche“ bilden den „alleinigen Ermöglichungsgrund eines Ethos der Gewaltlosigkeit“. (49/5640, Hervorhebung i. O.)<sup>321</sup>

<sup>320</sup> Zitat: RAHNER, HUGO: *Der spielende Mensch*. Einsiedeln 5. Aufl. 1960, S. 44ff.

<sup>321</sup> Zitat: Anm. a: N. LOHFINK: *Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung*. In: Lohfink, N./Pesch, R.: S. 9–24; 15.

„Gemeinde‘ bzw. ‚Kirche‘ bilden den ‚alleinigen Ermöglichungsgrund eines Ethos der Gewaltlosigkeit‘“ (49/5640), so N. Lohfink. Dieser Satz führt vor Augen, was demnach im Mittelpunkt einer Friedenstheologie steht: Die christliche Gemeinde.

Die Verkündigung erschafft die Realität, von der sie spricht. Wer verkündigt, spricht aus einer Gemeinschaft heraus, in der das miteinander gelebt wird, was Inhalt der Verkündigung ist.

Das Postulat der Liebe zielt sowohl in alt- als auch neutestamentlicher Perspektive zuerst auf die Ermöglichung von Gemeinde, weniger, wie bisher immer angenommen, auf eine kosmopolitische Gesinnung. Gesellschaftsveränderung geschieht dort, wo in neuem Geist Gemeinde gelebt wird. (49f/5640) ...

In einer Welt, die großflächig denkt und handelt, wird die Bedeutung der Gemeinde im Sinne eines politischen Hebels für eine umfassende gesellschaftliche Veränderung unterschätzt. Doch die „Alternative Gottes“, die „Lösung Gottes“, nämlich die „gewaltfreie Gemeinde“, ist ein „Politikum“. (50/5641)<sup>322</sup>

Jesu habe, so Spiegel, „gewaltfreie ‚Reich Gottes‘-Gemeinden“ (53/5645) initiiert:

Jesu Antwort auf die Herausforderung, Welt zu gestalten, besteht in der Initiierung gewaltfreier „Reich Gottes“-Gemeinden. Diese Antwort ist durchaus eine politische: insofern sie von unten, radikal, verändernd in den politischen Raum hineinwirkt. Durch ein gewaltfreies Zusammenleben auf Gemeinschaftsebene (das natürlich eine föderative Weiterführung in den gesellschaftlichen Raum hinein nicht ausschließt) sucht Jesus – von der Wurzel her – das auf Gewalt bauende Gesellschaftssystem *überflüssig* werden zu lassen und dadurch zu überwinden. Sein „Modell der neuen Gemeinde“ ist der Zwölferkreis, ein Musterbeispiel von Integration (53/5645, Hervorhebung i. O.)

Es stellt sich die Frage, inwieweit sich diese andere Form des Zusammenlebens in gegenwärtigen kirchlichen Strukturen abbildet. Denn, so zitiert Spiegel N. Lohfink,

„... Jede Art von Staatskirchentum und mithilfe von Macht, Gewalt und Krieg durchgesetzter ‚christlicher‘ Ordnung ist Verrat an Jesus“. (50/5642)<sup>323</sup>

<sup>322</sup> Zitat: PESCH, R.: *Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt*. In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*. Düsseldorf 1978, S. 62–80, 79.

<sup>323</sup> Zitat: LOHFINK, N.: *Was hat Jesus genutzt?* In: *Bibel und Kirche* 34 (1979) S. 39–43; 41.

Die hoheitlichen Titel, die Jesus beigelegt wurden, dürften nicht dazu verführen, Herrschaftliches zu vermuten:

Daß die frühe Kirche alle großen Titel der messianischen Hoffnung (also Herrschertitel) für Jesus verwendet hat, darf nicht täuschen: „Diese Titel sind alle uminterpretiert. Die Neuinterpretation der messianischen Erwartung ist eine der Hauptleistungen der Schriften des Neuen Testaments. Die Uminterpretierung führt allerdings nicht vom Diesseitigen, Geschichtlichen, Gesellschaftlichen weg. Nur von Dingen wie Staat, Macht, Gewalt. Sie führt zur Bergpredigt. Sie führt zu Sätzen wie diesem: ›Ihr wißt, daß Fürsten ihre Völker beherrschen und daß die, die Macht haben, Gewalt ausüben; so darf es nicht sein unter euch; sondern ...‹ (Mk 10,42-44). Ein solcher Satz ist nicht eine ethische Aufforderung an den einzelnen, die es erlauben würde, strukturell in der Gesellschaft alles beim alten zu lassen und einfach mitzumachen, nur auf eine vorbildliche Weise. Vielmehr läßt er sich nur leben, wenn eine neue Gesellschaft mit neuen Strukturen entsteht. Doch das ist, wie letztlich auch schon die von dem ›Gesetz‹ des Alten Testaments entworfene Gesellschaftsordnung Israels, dann nicht mehr eine Struktur, die man etwa mit dem Stichwort ›Staat‹ charakterisieren könnte. Das Neue Testament hat, ein Stichwort des Alten Testaments in den Mittelpunkt rückend, von ›Gemeinde‹ gesprochen.“  
(50f/5642f)<sup>324</sup>

Als Gegenargument gegen die Behauptung der Indifferenz der Obrigkeit gegenüber gilt die Zinsgroschenfrage, Mk 12,14. Während es den Fragestellern um die Machtfrage ging – so zitiert Spiegel P. Lapide, *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung*, Gütersloh 3. Aufl. 1982, S. 43 (97/5766) – geht es Jesus um die Gottesfrage,

die Erfüllung des Heilswillens Gottes. ... das Problem liegt in der Frage: Wie haltet Ihr's mit Gott?  
(48/5637, Auslassungen mE)

Von diesem „Heilswillen Gottes“ her ist es möglich, dass in den Gemeinden für die Obrigkeit gebetet wird – als ein Ausdruck von Feindesliebe. Es wäre immerhin

zu untersuchen, ob das *Gebet für die Herrscher*, zu dem die Christen immer wieder aufgefordert werden (vgl. 1 Tim 2,1,

<sup>324</sup> Zitat: LOHFINK, N.: *Was hat Jesus genutzt?*, in: *Bibel und Kirche* 34 (1979) S: 39-43; 41.

aber auch verschiedene Kirchenväter), aus Loyalität oder eher aus Feindesliebe zu verstehen ist.  
(58f/5656, Hervorhebung i. O.)

Dazu die Anmerkung 187:

Vgl. die von R. Völk, *Frühchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, Freiburg 1963, eingeführten Texte, ebd. 21, 27, 38, 81f, 85, 87. Vgl. ebd. 21: „... die Christen beten nicht nur für sich, für ihre ›Brüder‹, sondern auch für die Heidenwelt und nicht zuletzt für die Herrscher des römischen Staates. Die Feindseligkeit desselben, die sich unter Nero und Domitian bereits gezeigt hatte ..., gibt dieser Haltung gegenüber ›unserer‹ Obrigkeit, wie Kleemens sagt ..., den Charakter christlicher Feindesliebe.“  
(97/5781, Auslassungen i. O.)

In der Tat gibt es einen deutlichen Hinweis auf einen Zusammenhang von Feindesliebe und Gebeten für die Obrigkeit. Im Polykarpbrief 14,3 ist zu lesen:

Betet für alle Heiligen! Betet auch für die Könige, Machthaber und Fürsten sowie für die, die euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes, auf daß eure Frucht unter allen offenbar sei, auf daß ihr in jenem vollkommen seid.<sup>325</sup>

Im dezentral formierten Israel der Richterzeit sieht Spiegel ein Vorbild für die Friedensbewegung bis hin zum Konzept der sozialen Verteidigung:

Die Erfahrung des Bestandhabens im Israel der vorstaatlichen Zeit dagegen, wie sie sich in der uns überlieferten Jahwekriegstheologie mitteilt, dürfte auf die Tatsache zurückgehen, daß es als anarchische Lebensgemeinschaft unter Gottes „Alleinherrschaft“ keinen politischen und militärischen Angriffspunkt wie der einer alle Stämme beherrschenden Zentralgewalt bot. Dank seiner dezentralen, theokratisch-anarchischen Gesellschaftsstruktur war Israel für seine Feinde nicht als ganzes angreifbar.<sup>709</sup>  
(208/6024f)

<sup>325</sup> APOSTOLISCHE VÄTER.

## Anmerkung 709:

Diese Erfahrung sollte eingehen in die konkreten politischen Überlegungen zur Umrüstung von einer auf militärische und politische Gewalt bauenden Verteidigung auf eine gewaltfreie soziale Verteidigung; vgl. dazu meinen Beitrag: *Spiegel*, Assur.<sup>326</sup> (217/6207)

Die Ablehnung des Königtums in Teilen der prophetischen Überlieferung sieht Spiegel im 1. Gebot verankert.

Darüber hinaus warnt Ri 9, so Crüsemann, deshalb vor dem Königtum, weil es auf Blut gegründet sei, das Bild vom verzehrenden Feuer deute an, daß sich diese Tatsache, entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang, auch für jene katastrophal auswirken werde, die ihn „freiwillig und unter Duldung seiner Taten zum König gemacht haben“: das beherrschte und mit der Herrschaft einverständene Volk partizipiert am Unrecht und wird darum auch den Untergang mit dem König teilen. (197/6007)<sup>327</sup>

Den Verzicht auf Herrschaft sieht Spiegel, wenn man folgende Zitatkollage als Ausdruck seiner Ansicht werten darf, in der christlichen Gemeinde verwirklicht:

„Mit Dingen wie Herrschaft, Zwang, Macht und Gewalt“ hat das messianische Reich nichts mehr zu tun; es ist eine „offene Gesellschaft, die in freiwilliger Nachfolge und überzeugender brüderlicher Liebe gründet“. Das Modell der messianischen Gemeinschaft Jesu ist die „Gemeinde“, deren Menschen „sich von Jesus als dem Messias Jahwes bewegen lassen, sich gegenseitig und gemeinsam Lebensraum, Lebenskraft und Lebenssinn zu schenken – dadurch, daß sie die Liebe zur absoluten (!) Priorität allen Tuns machen, um so den ewigen Kreislauf von Unterdrückung, Entfremdung und Gewalt zu durchbrechen.“<sup>b</sup> Die ersten Gemeinden der Jesusjünger haben sich als „solche neue messianische Gesellschaft“ verstanden.<sup>c</sup> Daß es weiterhin „messianische Gemeinden“ gibt, die den „messianischen Weg“ Jesu gehen, läßt darauf hoffen, daß Jesu Reich kommen wird.<sup>d</sup> Jesus selbst ist nicht schon die „Erfüllung der messianischen Ver-

<sup>326</sup> SPIEGEL, EGON: „Assur kann uns nicht retten ...“ *Theoanthropologische Voraussetzungen der gewaltfreien sozialen Verteidigung*. In: *gewaltfreie aktion* 18 (2./3./4. Quartal) 1986, S. 18–22.

<sup>327</sup> Zitat: CRÜSEMANN, F.: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. Neukirchen-Vluyn 1978, S. 40.

heißungen“, sondern „ihre kritisch-utopische und ihre kosmisch-apokalyptische Präzisierung: Er ist selber eine neue messianische Verheißung.“<sup>e</sup> (206/6021f Hervorhebungen i. O.)<sup>328</sup>

Jesus selbst wird als eine Verheißung verstanden. Damit zerfällt das Leben der Gemeinde Jesu nicht in Leben zwischen dem Schon-jetzt und dem Noch-nicht, sondern die Gemeinde füllt selbst den Bereich aus, in dem sie vom gekreuzigten, vom auferstandenen und vom kommenden Jesus in ihrer Mitte lebt.

Die Bedeutung der Gemeinden wird sodann an anderer Stelle hervorgehoben: Schalom

hat seinen „Schwerpunkt in der kleinen, übersehbaren Gemeinschaft“. (211/6030)<sup>329</sup>

Somit sieht Spiegel die Gemeinde als den Ort, an dem der Friede mit und durch Jesus gelebt werden kann. So beantwortet er zugleich die Frage, auf welcher sozialen Basis seine Überlegungen stehen.

Gewaltverzicht ergibt sich nach Spiegel in Treue zum Ersten Gebot aus Vertrauen in Gott.

Gewaltverzicht ist zudem eine Folge der Liebe, sie geschieht „aus Liebe“ (211/6031). Dabei stellt Spiegel den Zusammenhang von Nächstenliebe und Feindesliebe fest:

Nächstenliebe in der Perspektive Jesu schließt Feindesliebe ein. Diese konkretisiert sich im Gewaltverzicht. (211/6031)

Er sieht einen Zusammenhang zwischen Feindes- und Nächstenliebe. Nach Spiegel wird die Feindesliebe zu einem Teil der Nächstenliebe, indem diese „ins Unendliche“ (214/6035) ausgedehnt wird:

Jesus dagegen weitet den Begriff des Nächsten ins Unendliche aus, ersetzt ihn durch den des Feindes und „versteht darunter – das ist gegen die häufige privatisierende Auslegung zu betonen – nicht nur den persönlichen Gegner, sondern generell auch den nationalen und religiösen Feind, sowohl den Heiden als auch den abtrünnigen Juden“. (214/6035)<sup>330</sup>

<sup>328</sup> Zitate: Anm. a: ZENGER, E.: *Jesus von Nazareth und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel*. In: KASPER, W. : (Hrsg.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, S. 37–67, 76. Anm. b: Ebd. Anm. c: Ebd. Anm. d: ZENGER, Jesus S. 74. Anm. e: Ebd.

<sup>329</sup> Zitat: WESTERMANN, C.: *Der Frieden (Shalom) im Alten Testament*, in: PICHT, G./TÖDT, H.E. (Hrsg.), *Studien zur Friedensforschung*, Band 1, Stuttgart 1969, S. 144–147, 161.

<sup>330</sup> Zitat: HOFFMANN, P. in HOFFMANN, P./EID, V.: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*. Freiburg u.a. 1975, S. 153.

Die Verkündigung des Reiches Gottes ist mit einer Offenheit verbunden, die mit dem Gewaltverzicht unmittelbar zusammenhängt:

Das, was der Christ als Reich Gottes erhofft, bietet sich nicht als ein definierbares statisches Ziel, das mit allen Mitteln während eines bestimmten Zeitraums erreicht werden kann. (223/6232)

Für Spiegel heißt dies u. a.:

Darum ist auch eine Ethik des Reiches Gottes nicht systematisch herstellbar. (223/6231)

Mit einer Bemerkung Rahners weitert er das aus. Die „absolute Zukunft“ sei

ein anderer Name für das ist, was mit „Gott“ gemeint ist... (223/6231)<sup>331</sup>

Die Konsequenzen dieses Nachdenkens sind die folgenden:

Die Offenheit des Endziels verbietet ein Vorgehen mit aller Gewalt: „Das Christentum schützt durch seine absolute Zukunftshoffnung den Menschen vor der Versuchung, die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu betreiben, daß jede Generation brutal zugunsten der nächsten und so fort geopfert wird und so die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird.“ (223/6232)<sup>332</sup>

Diese unabschließbare Offenheit der Zukunft erweist sich als ein anderer Name für Transzendenz:

Nicht nur um Gottes willen, sondern auch um des Menschen willen hilft das „Pathos der Transzendenz“ eine „zur Selbstverschließung versuchte Zukunftsvision aufzubrechen“ und die „Unerfüllbarkeit des Menschen“ zur Geltung zu bringen: „Der Mensch geht nun einmal nicht in der Summe seiner elementaren Bedürfnisse auf; so dringend und wichtig die Besserung seiner materiellen und seeli-

<sup>331</sup> Zitat: RAHNER, K.: *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Band 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 77–88; 80.

<sup>332</sup> Zitat: RAHNER, K.: *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*. In: ders., *Schriften zur Theologie*, Band 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, S. 77–88; 83.

schen Not auch ist, der Mensch darf nicht unter seinem intentionalen Niveau gehalten werden.“ (224/6233)<sup>333</sup>

Ohne die Liebe wirkt solche radikale Offenheit, für die Spiegel wirbt, leicht hohl:

Darum sind auch die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition wie Freiheit, Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung „mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar, wie immer wir ihn von uns aus bestimmen und beschreiben mögen“.<sup>a</sup> Wo immer dagegen in der Geschichte des Christentums „solche direkte Identifikationen und direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen“ vorgenommen wurden, wurde „jener »eschatologische Vorbehalt« preisgegeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status der Geschichte in seiner Vorläufigkeit erscheint“.<sup>b</sup> (224/6233f)<sup>334</sup>

Spiegel reflektiert, wie sich diese prinzipielle Offenheit der Reiches-Gottes-Botschaft zu der verkündeten Nähe des Reiches Gottes verhält.

Der „»eschatologische Vorbehalt« bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart“ (225/6234)<sup>335</sup>

Unter der Überschrift „Der pazifistische Teilinhalt des Gottesreiches“ (226/6237) soll diese Spannung durch das Schema des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem überwunden werden:

Das von Jesus verkündete „Reich Gottes“ widersetzt sich jeder Definition. Dem widerspricht allerdings nicht der *Versuch einer Besinnung auf mögliche Teilinhalte*. Jesus vertritt zwar keinen „Zukunftsentwurf mit in sich geschlossenem unhinterfragbarem Zukunftsbild“, aber auch kein „völlig offenes, zu Agnostizismus oder Skeptizismus hin tendierendes Zukunftsbild“; er hält „die Mitte zwischen menschlichem Verfügen über die Zukunft und völliger Unbestimmtheit der Zukunft“ und schafft dadurch die Voraussetzung „eines offenen, kommunikativen Handelns aus der Zukunft“. (226/6237)<sup>336</sup>

<sup>333</sup> Zitat: WIEDERKEHR, D.: *Perspektiven der Eschatologie*. Zürich / Einsiedeln / Köln 1974, S. 84.

<sup>334</sup> Zitate: Anm. a: METZ, J.B.: *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1973, S. 105. Anm. b: Ebd. S. 105f.

<sup>335</sup> Zitat: METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1973, S. 105f.

<sup>336</sup> Zitat: LUZ, U.: *Die Bedeutung der biblischen Zeugnisse für kirchliches Friedenshandeln*. In: ders. u. a., *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981, S. 195–214; 210f.

Ein anderes Modell schlägt C. WIEDERKEHR vor. Er spricht von verschiedenen Horizonten, die auseinandergerückt sind, die jedoch zusammengehören:

Zwar ist ein menschliches Heil, wie immer es beschrieben werden mag, nicht Gesamthalt dessen, was uns Jesus unter Gottes Herrschaft verheißt; doch ist es darin inkludiert. Das ist im „Pathos der Transzendenz“ über weite Strecken der Geschichte des Christentums mit bösen Folgen unterschlagen worden.<sup>a</sup> Horizonte, „die in einem vorreflexen Gesamtentwurf beisammen waren“, sind „kritisch auseinandergerückt“; heute stehen wir vor der Aufgabe, die „auseinandergerateten Horizonte“ der innerweltlichen und absoluten Zukunft „wieder einander anzunähern“.<sup>b</sup> (6238/226)<sup>337</sup>

Spiegel referiert ein drittes Modell anhand des Zusammenhangs von statisch und dynamisch: Das Reich Gottes ist das dynamisierende Element zur Überwindung von Bestehendem:

„Gottes Verheißung eröffnet dem Menschen eine neue Möglichkeit; ...“<sup>a</sup> Am Menschen liegt es, diese zu ergreifen. Gottes Befreiungshandeln besteht darin, den Menschen eine „Perspektive“<sup>b</sup> zu eröffnen, innerhalb derer sie ein sinnvolles, heilsorientiertes Leben führen können. Jesu Rede von der Basileia hat „antreibende Wirkung“<sup>c</sup>; durch seine Botschaft vom Reich Gottes bietet er einen „Sinn-“ bzw. „Motivationszusammenhang“<sup>d</sup>, aus dem heraus kritische Stellungnahme zum Bestehenden, Verbesserungen, Änderungen und Neukonzeptionen besserer Menschlichkeit, kurz: Nachfolge, möglich ist.<sup>e</sup> „Die die besseren Möglichkeiten, glücklich zu sein, aufdeckende und zur realisierenden Annahme ermunternde Rede vom Reich Gottes dynamisiert also menschliches Tun, sie präzisiert es auf eine noch nicht als ganze faßbare, aber eben doch schon wirkende Zielwirklichkeit hin, die durch die Auseinandersetzung mit Jesus stets neu, nämlich in Bezug auf gegebene Wirklichkeit, erfaßt werden kann.“<sup>f</sup> (231/6246, Hervorhebungen i. O.)<sup>338</sup>

<sup>337</sup> Zitate: Anm. a: WIEDERKEHR, C.: *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1974, S. 85. Anm. b: Ebd.

<sup>338</sup> Zitate: Anm. a: KASPER, W.: *Jesus der Christus*, Mainz, 7. Auflage 1978, S. 91. Anm. b: Vgl. dazu HOFFMANN, P./EID, V.: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 15 und 21–26. Anm. c: EID in HOFFMANN, P./EIDm V., S. 62. Anm. d: Ebd. S. 59–65. Anm. e: Ebd. S. 64. Anm. f: Eid in HOFFMANN, P./EID S. 64.

Spiegel gibt den Lösungsvorschlag von W. KASPER wieder:

„Nahe gekommen“, besser noch: im Anbrechen<sup>a</sup>, ist das von Jesus verkündete Reich Gottes, insofern es nur noch von den Menschen ins Werk gesetzt werden braucht. Als *Potentialität*<sup>b339</sup> ist es da, als Angebot, als Möglichkeit, die Wirklichkeit werden soll. Die konkrete Weise seiner Verwirklichung „hängt jedoch von der Entscheidung des Menschen, von seinem Glauben oder Unglauben ab. Gottes Herrschaft kommt also nicht am Glauben des Menschen vorbei, sondern sie kommt dort, wo Gott tatsächlich im Glauben als Herr anerkannt wird.“<sup>c</sup> (231/6246f, Hervorhebung i. O.)<sup>340</sup>

Werden Sprachformen des Evangeliums aufgenommen, scheint die Lösung der Frage – wie gehören Reich-Gottes mit seiner Offenheit und Gemeinde in ihrer Wirklichkeit zusammen – noch einmal anders auf:

Das Reich Gottes bietet sich zur Annahme und Verwirklichung an: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) Jesu Verkündigungsziel ist die Verwirklichung des potentiellen Reiches Gottes durch die Umkehr in einem Glauben, der sich ausdrückt im „Verzicht auf eigene Leistung, Eingeständnis der menschlichen Ohnmacht, Anerkenntnis, daß der Mensch sich nicht in sich und aus sich selbst helfen und seine Existenz und ihr Heil begründen kann“.<sup>a</sup> Glauben in der Perspektive des Reiches Gottes ist „offen für etwas Anderes, Neues und Zukünftiges“ und erwartet nichts mehr von sich, sondern alles von Gott.<sup>b</sup> „Glauben meint also ein Trauen und Bauen auf die in Jesus wirksame Macht Gottes, ein Gründen der Existenz in Gott. Glauben bedeutet also: ›Gott-Wirken-Lassen‹, ›Gott-in-Aktion-treten-lassen‹, Gott Gott sein lassen und ihm die Ehre geben, also seine Herrschaft anerkennen.“<sup>c</sup> In solchem Glauben gibt der Mensch „Gott Raum“, wird Gottes Herrschaft konkret.<sup>d</sup> Dieser Glaube ist „gleichsam die Hohlform für das Da-sein der Herrschaft Gottes“.<sup>e</sup> Wenn von Gottes Herrschaft und Reich die Rede ist, geht es „also nicht primär um ein Reich, sondern um das Herrsein Gottes, um den Erweis seiner Herrlichkeit, um Gottes Gott-

<sup>339</sup> Die Anmerkung b verweist auf eine andere Sicht bei „Schnackenburg, Gottes Herrschaft 87.“ (236/6275)

<sup>340</sup> Zitate: Anm. a: HAHN, F.: *Heil und Heilung aus der Sicht des Neuen Testaments*. In: SCHEEL, M. / ERK, W.: *Arztlicher Dienst weltweit*, Stuttgart 1974, S. 175–185; bes. 183. Anm. c: KASPER, *Jesus* S. 91.

sein. Es geht um eine radikalisierende Auslegung des ersten Gebots und dessen geschichtsmächtigen Erweis".<sup>f</sup> (233f/6251f, Hervorhebungen i. O.)<sup>341</sup>

Es geht um das „Gott-Wirken-Lassen“ (234/6252): Gott wirken lassen die Personen, die sich zu Jesus zählen und die Gott den Raum geben, in dem er mit seinem Geist und seiner Liebe wirken kann.

#### 4.14.3 Diskussion und Fazit

a) *Zur Methode:* Das Problem der durch die Leben-Jesu-Forschung vermittelten Frage, inwieweit neutestamentliche Sätze, die Jesus äußert, als eigene Sätze Jesu angesehen werden können, und inwieweit sie den Autoren bzw. Bearbeitern der Schriften des Neuen Testaments zugerechnet werden müssen, löst Spiegel mit einem Schwertstreich: Er erklärt alle Rede von Jesu Wort und Werk als Rede „in der Wiedergabe der Evangelisten.“ (21/5591).

Spiegel meint bei Jesus eine „Selektionsarbeit“ (100/5841) vorzufinden, die für seine Arbeit Anstoß und Anregung ist.

Dabei ist zu sehen, daß Jesus aus einer Vielzahl konkurrierender, oft ineinander verwobener, sich teilweise überlagernder Theologien ausgewählt hat, daß er die geschichts-, situations- und verfasserbedingt unterschiedlichen Gottesbilder der biblischen Schriften auseinanderhielt und an ein bestimmtes (nämlich das des barmherzigen Gottes) ausdrücklich angeknüpft hat und unter allen dargebotenen, teilweise ineinanderfließenden, sich stückweit überlappenden Theologien die wohl herausforderndste und anspruchsvollste aufgegriffen, vertieft und – vor allem – gelebt hat. Über die Wurzeln seines Gewaltverzichts nachdenken setzt das Bemühen um den Nachvollzug seiner Selektionsarbeit voraus. Es geht darum, den von ihm aufgenommenen theologischen Faden von vielen anderen Fäden zu diskriminieren und an ihm entlang sich durch das alttestamentliche Textmaterial durchzuarbeiten und dabei auf jene Glaubenszeugnisse zu stoßen, die offensichtlich stark auf Jesus gewirkt haben müssen. (100/5841f)

In der Anmerkung zu diesen Ausführungen wird Spiegel ausführlicher:

Die biblischen Schriften bieten nicht Theologie in einem einzigen Guß. Wer ernsthaft in ihnen nach Orientierung

<sup>341</sup> Zitate: Anm. a: KASPER, *Jesus* S. 96. Anm. b: Ebd. Anm. c: Ebd. Anm. d: Ebd. Anm. e: Ebd. Anm. f: Vgl. ebd. S. 97.

sucht, wird um ein verantwortliches „Aussondern“ und „Ausordern“ (so Ebach 109 etwas krass, aber treffend; vgl. dazu auch N. Lohfink, *Gewalt* 29) nicht umhin können. Wir dürfen solcherart Umgang mit den biblischen Büchern Jesus unterstellen und auch für uns in Anspruch nehmen. (217/6043)<sup>342</sup>

b) *Gewaltverzicht Gottes:* Spiegel versteht Jesu Gewaltverzicht in der Weise, dass dieser Gottes Gewaltverzicht widerspiegelt (s. o., 168/5960). Darin wird Gott unterstellt, er könne auch anders. Zusätzlich bleibt die Frage offen, inwieweit solch ein Verzicht endgültig ist. Für Jesus selbst meint Spiegel feststellen zu können, „[d]ass er Gewalt hätte anwenden könne, wenn er dies nur gewollt hätte, es aber bewusst und entschieden unterlassen hat“ (20/5577) und verweist auf die Versuchungsgeschichte, Mt 4,8-10 par und

die in Mt 26,53 überlieferte Begründung, mit der Jesus die gewaltsame Nothilfe des Petrus bei seiner Gefangennahme zurückgewiesen hat: „Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir zugleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte?“ (20/5578)

Wenn das Abstehen von Gewalt demnach für Jesus willentlich und endgültig ist – bis zum eigenen Tod –, dann bleibt trotzdem die Frage unbeantwortet, inwieweit dies ebenso von Gott gesagt werden kann.

Wenn das nicht der Fall ist, dann ist eine Verankerung des Gewaltverzichts in Gott nicht möglich und folglich eine der Hauptthesen von Spiegels Werk hinfällig (s. o., 168/5960; 239f/6291; 238/6287f u.ö.). Dann ähnelt Gottes Gewaltverzicht der Struktur der Ultima-ratio-Gewaltlegitimation, die ebenfalls Gewaltverzicht übt, allerdings befristet und bedingt.

Spiegel setzt sich mit biblischen Traditionen auseinander, die – so hat es den Anschein – von einem gewalttätigen Gott sprechen. Spiegel verweist u. a. auf die Landnahmeerzählungen und versucht sie sozusagen zu entgiften, indem sie als unhistorisch bezeichnet werden (s. o., 147/5926).

Die Vorstellung von Gott, die in den Landnahmeerzählungen zur Sprache kommt, kann aber nicht auf diese Weise wegerklärt werden. Die Historizität der erzählten Ereignisse ist völlig unabhängig von der der Erzählung zugrunde liegenden Gottesvorstellung, da sie immerhin für möglich gehalten wurde.

<sup>342</sup> Literaturangaben: EBACH, J.: *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980. LOHFINK, N.: „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung. In: ders. (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 15-50.

Diese Erzählungen bleiben als Ärgernis erhalten und bieten die Möglichkeit, sich jederzeit auf sie zu berufen, wie es in der Geschichte der Christenheit, z. B. im nördlichen Amerika bei der Ausrottung der einheimischen Völker, in Anschlag gebracht worden ist, FRANCIS BACON hat in seiner Schrift *An Advertisement Touching a Holy War*, 1622, als einer der ersten diesen Zusammenhang hergestellt.

Die Aufgabe, zu prüfen, warum sich jemand auf diese Stellen beruft und wie stichhaltig das sei, erübrigt sich mit dem Verfahren, das Spiegel anwendet, nicht. Jesus und die ihm nachfolgenden haben gute Gründe, warum sie sich nicht auf diese Textstellen berufen: weil es eben nicht um Landnahme sondern um Landgabe geht, die denen verheißt wird, die ohne Gewalt sind. Der Bruch ist in Mt5,3 vollzogen: „Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben.“ (EIN)

Unter die Argumente, die belegen sollen, dass Gott nicht gewaltlos sei, zählt die Auffassung, dass im Alten Testament vom Heiligen Krieg die Rede sei. Spiegel spricht immerhin vom „sog.“ Heiligen Krieg (5937/154). Leider geht er dieser Einschränkung nicht philologisch nach, sonst käme er zu dem Ergebnis, dass im Alten Testament an keiner Stelle vom „heiligen Krieg“ die Rede ist. Diesen Befund hat CARSTEN COLPE in seiner Schrift zu diesem Thema erhoben: *Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit. Begründung und Widerstreit*. Hain; Hanstein 1994. Colpe: „Der Krieg, [hebr.] milhama, erhält das Heiligkeitsattribut niemals.“ (Colpe Krieg 54)

Dadurch aber bekäme die Diskussion eine ganz andere Grundlage als die Unterstellungen von Rads in seiner Schrift *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1951. Diese Unterstellungen verdecken den zeitgeschichtlichen Kontext: Es waren deutsche Militärs, die die Möglichkeit zu einem „heiligen Krieg“ erfanden, um Muslime gegen das englische Imperium aufzuwiegen.<sup>343</sup>

Warum aber führt Spiegel die Diskussion auf Kosten von Muslimen?

Jahwe „ist es, der für Israel kämpft, und nicht das Volk, das für seinen Gott kämpft“; der „Heilige Krieg“ ist kein Religionskrieg wie der dschihad der Moslems, er dient weder der Verbreitung noch der Verteidigung des Glaubens (156f/5942)

Ich bezweifle, ob Spiegel das geprüft hat. Carsten Colpe kommt in der o.g. Schrift zu dem Ergebnis: „So besagt es auch im Koran etwas, dass der gihad niemals mit einem Attribut bedacht wird, welches von der Wortwurzel qds (heilig sein) oder hrm (geweiht sein) abgeleitet ist.“ (Colpe Krieg 60)

<sup>343</sup> Belege in: ENGELKE Subjektzentrismus.

Für Spiegel steht fest:

Hinter den Jahwekriegserzählungen steht eine Theologie des „Deus solus“; deren Funktion ist es, Kriegführen aus der Kompetenz des Menschen herauszunehmen. (158/5944)

Darin wird – wie in den Rachepsalmen – der Kompetenz Gottes zugeschrieben, Rache und Kriege zu führen. Das Resultat ergibt demnach das Gegenteil der ursprünglichen These, dass Gott gewaltlos sei. Gott wird durchaus als gewalttätig angenommen, Gewalt wird ihm zugestanden und sie wird – in der Bitte um Rache – eingefordert.

Es führt offenbar kein Weg an einer inhaltlichen Auseinandersetzung vorbei, warum es wichtig sein soll, Gott diese gewalttätige Seite zuzugestehen.

Der Bezug zu Jesu Auswahl seiner Gottesvorstellungen (s. o., 100/5841) ist davon nicht betroffen: Es besteht die Freiheit, sich ihm anzuschließen oder nicht. Wer sich ihm nicht anschließt, sollte deutlich sagen, dass er, wenn er's anders hält, mit Jesus bricht, jedenfalls kann er sich nicht auf ihn beziehen.

c) *Dualismus*: Spiegel sieht das hebräische Wort für „glauben“ in Opposition zum wurzelverwandten „Mammon“ (s. o., 172/5968).

Damit ist für Spiegel die Dichotomie eindeutig: entweder der Glaube an Gott oder der Aberglaube an Gewalt.

Das mag zunächst einleuchten, birgt aber, da dualistisch, in sich selbst Möglichkeiten der Gewalt und wird somit durchaus fragwürdig. Lässt sich dieser Dualismus vermeiden?

Eine Möglichkeit besteht wohl darin, dass der Aberglaube an Gewalt als eine Abart des Glaubens an Gott verstanden wird, dass er also, wie mangelhaft und unvollkommen auch immer, doch auf den Glauben an Gott bezogen ist.

Ein anderer Weg ergibt sich, wenn die Gewalt von Gott her verstanden wird. Nicht so, dass Gott gewalttätig und Gewalt ein Attribut Gottes wäre, sondern so, dass das, was Gewalt ist, an Gott gemessen wird; Gewalt ist dann ein Ausdruck für einen Mangel an Liebe. So tritt an die Stelle der Dichotomie – die Entweder-oder-Entscheidung – die Aussicht, dass etwas, was jetzt noch für gültig erachtet wird – der Aberglaube an die Gewalt –, vom Glauben an Gott ersetzt wird.

d) *Gott als Freund – Gott als Feind*: Spiegel sammelt, um die Liebe Gottes zu den Menschen und seine Menschenfreundlichkeit deutlich werden zu lassen, eine Anzahl geradezu klassisch zu nennender alt- und neutestamentlicher Texte (s. o., 101/5843f).

Diese durchaus gängige Übersicht übergeht die zahlreich zu nennenden Belege, die von der Feindschaft Gottes gegen Menschen sprechen<sup>344</sup>. Dabei wäre etwa die Sintflut zu nennen genauso wie die Anfeindung Mose in Ex 4,24. Weitere Stellen: Jakob

<sup>344</sup> Spiegel erwähnt diesen Aspekt in einem Zitat von N. Lohfink, 142/5916f, s.o.

kämpft am Jabbok mit Gott um sein Leben, Gen 32,23-31; Gott lässt Er sterben, weil er böse ist, Gen 38,7; das Volk am Gottesberg muss gebührenden Abstand halten, sonst droht der Tod, Ex 19,12; im Auftrag Gottes töten die Söhne Levis ihre Brüder und Nächsten, Ex 32,27; vgl. Num 25,5; nur schwer gelingt es Mose, Gott umzustimmen, das ganze Volk zu vernichten, Num 14,11ff; eine Großfamilie wird vom Erdboden verschluckt, Num 16,30; Jes 6,10-12 sowie Jer 15,1-9 und Am 8,9 bezeugen den Zerstörungswillen Gottes gegenüber seinem Volk und Jerusalem. Petrus fleht Jesus an, „geh weg von mir!“, Lk 5,8 (L17), und Jesus bittet Gott, vom Todeskelch verschont zu werden, Mt 26,42.

Spiegel zitiert Comblin, wonach Gottes Wort nicht zwingen, sondern überzeugen, (s. o., 113/5867). Jeremia, Jer 20,7,9, und Paulus, 1 Kor 9,16, berichten anderes.

Die Textstellen, an denen Gott als Feind begegnet, sind zu zahlreichen und zu schwerwiegend, als dass man sie beiseiteschieben und vernachlässigen könnte. Werden sie nicht durchdrungen, bieten sie ideale Angriffspunkte gegen eine jede Friedenstheologie. Eines der Kennzeichen von Wissenschaftlichkeit sei, so Popper, dass eine These widerlegbar sei.<sup>345</sup> So lohnt sich gewiss ein Blick in die Details:

*Gen 38,7.10 Er und Onan:* In Gen 38,7 und 10 lässt Gott Er und Onan sterben. Vom Erzählaktus her entsteht der Eindruck, dass dies erzählt wird, um so schnell wie möglich zum entscheidenden Punkt der Erzählung, der Geschichte von Thamar und ihrem Schwiegervater Juda, zu kommen. Die Tötung wird moralisch legitimiert, indem Er als böse bezeichnet wird und Onan sich weigert, ein Kind zu zeugen.

Das widerspricht in der Tat der Friedenstheologie, weil das Böse-Tun – die Ermordung Ers und Onans – dadurch religiös verankert wird und scheinbar eine Grundlage erhält. Diese kann dann gleichfalls für andere Bosheiten herhalten.

*Ex 19,12 Ehrfurcht vor Gott am Berg Sinai:* Die Ehrfurcht vor Gott wird gesteigert, indem geschildert wird, wie gefährlich es ist, sich ihm zu nähern, Ex 19,12. Gott erscheint um einer anderen Absicht willen als Feind. Hier dominiert die Erzählabsicht. Sie dient – auch wenn es um Gott geht – als Mittel zum Zweck. Und gerade weil es um Gott geht, geht es um ein scheinbar somit von höchster Stelle legitimes Mittel.

*Ex 32,27; Num 25,5; Num 16,30 Strafoerfolgung:* Wo erzählt wird, dass das Volk für seine Vergehen bestraft wird, Ex 32,27; Num

<sup>345</sup> „Ein empirisch-wissenschaftliches System muss an der Erfahrung scheitern können.“ [Kursiv i. Ö.] In: POPPER, Logik S. 13. Spiegel selbst unternimmt die Gegenprobe, s.o. zur Landnahme (147ff/5925ff), zu Gen 22 (142f/5916f), allerdings eher apologetisch, um seine These zu belegen, nicht um sie zu widerlegen.

25,5 oder davon, wie die Erde die Großfamilie der Korachiter verschlingt, Num 16,30-33, sehe ich geschichtliche Erfahrung in bildhafte Erzählungen gegossen. Die Zerstörung des Nordreiches Israel und der Verlust der Staatlichkeit unter den Babyloniern werden als Folge der eigenen Gewalttätigkeit, der Fehler und des Unglaubens des Volkes gedeutet. Im Spiegel solcher Geschichten erkennen sich die Hörenden wieder. Ähnlich die Berichte von den Ankündigungen der Zerstörung Jerusalems durch die Propheten Jesaja, Jes 6,10-12 und Jeremia, Jer 15,1-9, vgl. Am 8,9. Gott wird sozusagen Opfer pädagogisch-theologischer Absichten.

*Gen 6-9 Sintfluterzählung:* Die Sintfluterzählung, Gen 6-9, stellt wohl vor die größte Herausforderung. Hier wird Gott ebenfalls Leidtragender der Erzählabsicht, allerdings einer gegenteiligen zu den bisher genannten: Zunächst wird der Massenmord auf Grund der Verderbtheit der Menschen, Gen 6,5, angekündigt. Danach wird aus demselben Grund die Sinnlosigkeit eines solchen Unternehmens verkündet: des Menschen Herzen ist böse von Jugend an, Gen 8,21.

Dazwischen liegt ein Bruch in der Gottesvorstellung: Mit dem Herrscher, dem alles möglich und darum alles erlaubt ist, wird gebrochen. Er hat die verunstaltete Mutter Erde von den Folgen der Gewalttat der Menschen auf Erden, Gen 6,11, durch die Wassermassen, Gen 7,23, gesäubert.

Hiernach schließt Gott einen einseitigen Vertrag, den Noahbund, mit einer dazu passenden Umwandlung einer Elitewaffe, eines Bogens, in ein Friedenszeichen, den Regenbogen, Gen 9,11ff.

In dem Teil, in dem Spiegel sich der Gegenprobe stellt – ob Gott tatsächlich gewaltfrei sei –, kommt er auf die Sintfluterzählung zu sprechen. Er versteht sie (s.o.) im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs:

Auch die Erzählung von der Sintflut sagt die Selbstbestrafung der Menschen aus, wenn es darin heißt: „... das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat. Nun will ich sie zugleich mit der Erde verderben.“ (Gen 6,13) „Gott tut“, so kommentiert Norbert Lohfink diesen Vers, „in seinem Strafhandeln also nur, was die Menschheit schon selbst getan hat: Er überlässt die Erde ihrer Verdorbenheit.“<sup>a</sup> (130/5894f)<sup>346</sup>

Hierdurch wird Gott von der Verantwortung für einen Massenmord und ein Massensterben – die Tierwelt auf dem Land ertrinkt gleichfalls – freigesprochen. Dabei hat die Erzählung selbst einen anderen Skopus: Die Gewalttat der Menschen von Kain an hat die Erde, Adama, verunreinigt. Und das, was sie dadurch beschmutzt

<sup>346</sup> Anm. a: LOHFINK, N.: *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg/Basel/Wien, 2. Aufl. 1979, S. 216.

und unfähig macht, Ertrag zu bringen, vgl. nach Kains Brudermord Gen 4,11f, wird durch die Wassermassen weggewischt, Gen 7,23.

Gott wird die Verantwortung für dieses Verbrechen vollständig zugemutet, sodass der Bruch damit – Gott will solches nie mehr tun – genauso vollständig ist und zu keiner Legitimationsgrundlage für ähnliche Vorhaben menschlicherseits mehr dienen kann, Gen 9,11-17.

*Gen 32,23-31; Ex 4,24; Mt 26,42 – Kampf mit Gott:* Gott begegnet als Feind in der direkten menschlichen Begegnung: In Jakobs Kampf am Jabbok, Gen 32,23-31, und nach Moses Berufung, Ex 4,24, oder Jesu Flehen zu Gott, der tödliche Kelch möge an ihm vorbeigehen, Mt 26,42; bzw. Petrus Bitte, Jesus möge ihn in Ruhe lassen, Lk 5,8. Hier erkenne ich keine übergeordnete Erzählabsicht, die um des beabsichtigten Zieles willen Gott so und so erscheinen lässt.

Vielmehr nehme ich einen tiefen Widerspruch wahr, der möglicherweise Folgendes in erzählende Worte fasst: Wenn das Gute ergriffen wurde, aber (noch) nicht getan wird; wo die Nähe zum Guten und zum veränderten Leben bereits eingetreten ist, aber ein Leben darin (noch) nicht vollzogen wird.

In diesem Zögern, dem Leben zu dienen, wird der Mensch mit seiner de facto Weigerung identifiziert und in dieser Unschlüssigkeit oder Unentschiedenheit zur Bedrohung für das Leben, besonders dann, wenn Aufschub nicht angebracht ist. Hier wird Gott zur Bedrohung, das Gute zur Qual, das Leben gefährlich.

Jakob kommt immer mehr in den Machtbereich Esaus, der ihm mit einer Armee entgegenzieht und sich für das Betrügen des Vaters rächen will – und als Erstgeborener wohl muss. Wenn Jakob sich des Segens, den er erfahren hat, würdig erweisen will, muss er sich anders verhalten, er muss ein anderer werden. Seine kühle Berechnung, die eine Hälfte seiner Großfamilie zu opfern, damit die andere überlebt, Gen 32,8-9, zeugt von einer menschlichen Kälte, wie sie von Heerführern bekannt ist. Es geht aber darum, wie es dem gesegneten Sohn gelingt, einen Weg zu finden, der zur Versöhnung mit dem verfeindeten Bruder führt! Und ein entsprechendes Handeln ist jetzt von Jakob gefordert, ohne Verzug. Der Engel, mit dem Jakob kämpft, der als Gott erscheint – „du hast mit Gott... gekämpft“ Gen 32,29 (LUT) – erzwingt von Jakob diesen Wandel: Arm und wehrlos geht er seinem Bruder entgegen, nachdem er ihm – wie es seine Schuldigkeit ist – die Anteile gegeben hat, die ihm als Teil der Familie zustehen.

Petrus wurde sein Wunsch nach einem großen Fischzug erfüllt und das ist eigentlich der geeignete Anfang dafür, jetzt erst recht bei der Fischerei zu bleiben. Aber Jesus nachfolgen bedeutet etwas anderes. Jesus verhilft nicht zu persönlichem Gewinn und Erfolg. Es geht um freiwilligen Verzicht und freiwillige Armut. Das sind grässliche Aussichten, Jesus stört.

Und Jesus selbst wird im Weinberg – das legt die Geschichte Mt 26,42 nahe – darüber nachgedacht haben, ob ein Rückzug nach Galiläa, von dem bereits an anderer Stelle erzählt worden ist – Mt 4,12, Jesus nach der Gefangennahme von Johannes dem Täufer – nicht doch ratsamer ist, als sich dem drohenden Gericht zu stellen.

Das sind Zwickmühlen, in die zu geraten, niemand auch nur seinem ärgsten Feind wünscht, weil sie das Innerste berühren und unverkennbar vor Augen führen, dass es ein „Weiter-so“ nicht gibt. In dem Sinne erscheint Gott als Feind: in Momenten der Umkehr – bzw. beim konsequenten Zu-Ende-Gehen eines einmal eingeschlagenen Weges –, wenn diese Umkehr vollzogen wird und dann vielleicht doch noch aufgehalten werden kann – bzw. der einmal eingeschlagene Weg auch verlassen werden kann. Das ist der Augenblick der Auferstehung: Wenn dann der Tod nicht stirbt, gibt es kein Leben.

Die Wut Jeremias' darüber, dass er mit einem schier unerfüllbaren Auftrag betraut worden ist, weswegen ihm Gott als rücksichtslos erscheint, verstehe ich in der gleichen Weise, vgl. Jer 20,7; Jer 20,9 oder die Erfahrung, die Paulus in 1 Kor 9,16, wiedergibt. Ein Gott, der in das alltägliche Leben passt, ohne dass es zu Veränderungen kommt, ist kein Gott, sondern ein Götze. Den allseits fitten Gott zu verkündigen, der in alles passt – englisch „to fit“ –, macht aus ihm einen Popanz der Angepasstheit. Friedenstheologie wird dieses grausame Spiel nicht mitmachen können. Es ist grausam, weil es Menschen um die Möglichkeit zu einem anderen Leben bringt.

*Gen 22 – Die Bindung Isaaks:* Spiegel hat die Gegenprobe gemacht und hat sich u. a. mit Gen 22 auseinandergesetzt (s. o., 142/5916f). Er folgt der Interpretation von Rads und sieht in der Erzählung eine „Ausführung zum ersten Gebot“ (143/5918). Im Text selbst wird jedoch ein Bruch in der Gottesvorstellung vollzogen. Der gleiche Gott, der die Opferung einfordert, unterbindet sie. Wird dieser Bruch nicht mitvollzogen, müssen von der Aufforderung, seinen Sohn zu opfern, Abstriche gemacht werden, wie im Text selbst schon angelegt, sodass man die Forderung Gottes etwa im Sinne einer Prüfung<sup>347</sup> versteht.

Statt Gott von Vorwürfen zu entlasten, indem man den Text manipuliert, geht es m. E. vielmehr darum, die Brüche in den Gottesvorstellungen, wie sie im Alten und Neuen Testament mehrfach<sup>348</sup> vorkommen, wahrzunehmen und nachzuvollziehen.

<sup>347</sup> Vgl. die von SÖREN KIERKEGAARD fast spielerisch durchkonjugierten Möglichkeiten der Veränderung dieser „Versuchs“-anordnung, in: *Die Wiederholung*, Gütersloh 1983.

<sup>348</sup> Sintfluterzählung Gen 6-9; Gen 22; Sach 4,6: Umwandlung der Bedeutung des Namens Zebaoth; Jh 13 Fußwuschung u. a.

e) *Reich Gottes – Friede*: Spiegel zitiert Stuhlmacher zustimmend (s. o., vgl. 217/6040), nach dem Friede nicht der „Leitgedanke der Wirksamkeit Jesu“ gewesen sei, „sondern die Herrschaft Gottes.“

Vorausgesetzt diese Unterscheidung ist zutreffend, stellt sich die Frage: Wie verhalten sich Jesu Reich-Gottes-Botschaft und seine Friedensverkündigung zueinander?

Ist der Friede Element und Teil der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu oder umgekehrt?

Das hat zugleich mit der Beobachtung zu tun, dass die Reich Gottes Botschaft Jesu keine spezifischen Ziele beinhaltet (s. o., vgl. 223/6231f).

Es heißt, aus Jesu Reich-Gottes-Verkündigung lasse sich keine systematische Ethik herleiten (223/6231). So einleuchtend das ist, bedeutet es zugleich, dass eine christliche Friedensethik, ihren Inhalt, das Reich Gottes, verloren hat.

Keine Ethik heißt hingegen nicht Beliebigkeit, wie die Mahnrufen der neutestamentlichen Briefe offenlegen, in denen es darum geht, in Gemeinschaft Jesus zu verkörpern.

Die grundsätzliche Offenheit der Reich-Gottes-Botschaft dürfte gegen die Ideologisierungstendenz menschlicher Zukunftsentwürfe gesagt sein, die die Offenheit der Zukunft gegen die Absolutsetzung ihrer Überzeugungen (223/6232) austauschen und dadurch totalitär (236/6264) werden.

Spiegel zitiert K. Rahner, wonach die „absolute Zukunft“ „ein anderer Name für das, was mit ‚Gott‘ gemeint ist“ (s. o., 223/6231) sei.

Zukunft wird zum Gottesattribut oder sogar mit Gott identifiziert, insofern sie als offene, losgelöst, *ab-solut* von konkreten Vorstellungen, vorgestellt wird. Wird somit die Zukunft vergöttlicht oder Gott verzukünftig? Vielleicht ist es nur Zeitgeist, der, von der Zeit begeistert, die Unabschließbarkeit der Zukunft entdeckte – und gleichzeitig dieselbe vernichtete: Durch radioaktive Umweltbelastungen, die auf Jahrhunderte menschliches Leben erschweren oder gar zerstören. Ich wäre mit solchem Ineinsetzen von Gott und „absoluter Zukunft“ vorsichtig.

Die Unabgeschlossenheit der Zukunft allein bedingt nicht ihre Offenheit. Zukunft kann die Zukunft einer verstrahlten Erde sein.

Die Zukunft als offene und dadurch menschliche Zukunft ergibt sich nicht aus der Natur der Zukunft, sondern von Gott her, der ein anderes Wort nicht für die „absolute Zukunft“ (6231/223; Spiegel zitiert K. Rahner), sondern für Heil ist.

Aber nicht nur die Zukunft ist in diesem Sinne transzendent, sondern auch die Vergangenheit. Es ist nicht möglich, nur einen einzigen Augenblick, der Vergangenheit geworden ist, vollständig in der Gegenwart abzubilden oder wiederzugeben, immer würde dabei – gerade je zutreffender es wäre, desto eher – Neues entstehen.

So sind wir also von zeitlicher Transzendenz umgeben und staunen, dass unser Körper uns immer noch trägt. Es ist kein Wunder, dass es eine Versuchung für die gibt, die von der Transzendenz und ihren Entdeckungen als der Wirklichkeit des Geistigen so begeistert wurden, dass sie dem Körperlichen als dem Endlichen nicht vertrauten.

Dabei wird übersehen, dass dem Körperlichen die Transzendenz – nur in anderer Weise – genauso innewohnt: Es ist nicht möglich, im Ergründen sowohl der Zusammenhänge nur eines Körpers als auch seiner Bestandteile an einen Punkt zu kommen, an dem mit Sicherheit gesagt werden kann, dass diese Ergründung vollständig sei.

Gewalt erscheint angesichts solcher Unabschließbarkeiten geradezu als Angstreaktion, als Ausschlussreaktion, als Abschluss-handeln mit Endgültigkeitsanspruch und gerade darum schon von Anfang an als selbstzerstörerisch.

Liebe ist in all dieser Offenheit und Unabschließbarkeit erst richtig in ihrem Element, weil ihr all dieses am ehesten entspricht. Zugleich verwandelt sie alles Endliche in Vollkommenheit.

Die christliche Gemeinde kann und darf nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden. Aber ohne die Reich-Gottes-Botschaft in ihrer Mitte wäre sie keine christliche Gemeinde mehr. Die Offenheit des Reiches Gottes und der eschatologische Vorbehalt löschen die Anfänglichkeit des Reiches Gottes, für die Jesus einstand und die die Gemeinde einübt, nicht aus, im Gegenteil, sie dürften ohne sie nicht möglich sein, weil ohne Anfang nichts vollendet wird.

Spiegel hat zuvor klargestellt,

*daß Frieden ursprünglich mit Gemeinschaft, dem Zusammenleben also in kleinen, überschaubaren Einheiten, zusammenhängt. (208/6026, Hervorhebungen i. O.)*

Dann aber bleibt bei ihm unklar, wo in der „absoluten Zukunft“ Gemeinde noch vorkommt, sie wird ortlos. Ich glaube nicht, dass das mit der Offenheit des Reiches Gottes gemeint ist. Schließlich gilt die Zusage aus Phil 4,7, dass der Friede Gottes „höher ist als alle Vernunft“ (L17) der Gemeinde in Philippi, der Paulus dieses schreibt.

Entsprechend stellt Spiegel drei Lösungsversuche vor. Die Überwindung nach dem Modell Teil-Ganzes (s. o., 226/6237) überzeugt nicht, weil das, was unbestimmbar und undefinierbar ist, auch in seinen Teilen undefinierbar ist. Teile setzen ein Ganzes voraus. Ist das nicht bestimmbar, ist nicht bestimmbar, was ein Teil davon ist. Der Inhalt dessen, was nicht bestimmbar ist, kann nur etwas sein, das zugleich inhaltlich bestimmt und unbestimmbar ist, diese Bedingung erfüllt die Liebe.

Das andere Modell spricht von unterschiedlichen Horizonten (s. o., 226/6238). Dieses Modell hat die Schwäche der Unanschaulichkeit. Zwei Horizonte setzen zwei Standpunkte oder zwei Betrachter voraus. Wie das gemeint ist, bleibt unklar. Der Ansatz scheint der Gadamerischen Hermeneutik der „Horizontverschmelzung“<sup>349</sup> geschuldet zu sein.

Ein drittes Modell vermittelt mithilfe von prozesshafter Dynamik (s. o., 231/6245f). Die Vorliebe für das Dynamische scheint ein Ausdruck des Zeitgeistes zu sein, dass Menschen es lieben, sich immer schneller von A nach B zu bewegen. Warum das Dynamische Teil des Reiches Gottes sein soll, ist nicht recht einzusehen.

Ein vierter Vorschlag nimmt das aristotelisch-thomistische Modell der Aktualität und Potentialität auf (s. o., 231/6247). Auf welcher Seite das Reich Gottes zu stehen kommt – und ob ganz oder teilweise hier wie dort oder nur dort oder nur hier – das bleibt etwas unklar. Die Glaubensentscheidung des Einzelnen wird in den Mittelpunkt gerückt – die Gemeinde entschwindet. Jedoch gilt es m. E. festzuhalten: Die Wirklichkeit des Reiches Gottes ist nicht gegeben ohne Menschen, die dafür einstehen. Sie ist personal.

Anknüpfend an Sprachformen des Evangeliums, präsentiert Spiegel einen weiteren Lösungsversuch (s. o., 233f/6251f).

An dieser Stelle – und das ist möglicherweise nicht anders möglich, – lässt sich eher beschreiben, was das Leben in der Nähe zum Reich Gottes *nicht* ist – Leben nicht aus eigener Kraft und Vollmacht – als benennen, was es *ist*. Die Gleichnisse Jesu sind hingegen durchwegs von der gestalterischen Kraft geprägt, die Nähe des Reiches Gottes im Kleinen (verlorener Groschen, verlorenes Schaf, Senfkorn, Tempelsteuercent) aufzuzeigen, statt sich der Abgrenzung zuzuwenden, was es alles nicht sei.

Vermutlich ist weder das Reich Gottes völlig inhaltsoffen noch die Gemeinde völlig bestimmbar. Die Betonung der inhaltlichen Offenheit der Reich-Gottes-Botschaft erfüllt die Aufgabe, Bemächtigungsversuche aller Art abzuwehren, ihnen keinen Raum zu geben.

Wenn es in der Gemeinde um die Gegenwart Jesu inmitten der Gläubigen geht, dann bekommt andererseits die Nähe des Reiches Gottes, die Botschaft Jesu, eine ganz körperliche Seite: die in Jesu Namen Versammelten. Die Feier seiner Gegenwart in seiner Gemeinde und als seine Gemeinde ist dadurch zugleich die Absage an alle Formen von Gewalt und Herrschaft und ermutigt dazu, sich darin einzuüben, ohne Gewalt, – zumindest immer gewaltärmer – und ohne Herrschaft, – zumindest mit immer weniger Herrschaftsformen – zu leben. Es geht in der Tat nicht um irgendwelche Ziele, sondern darum, den gegenwärtigen Christus als denjenigen, der der Friede ist, in der Gemeinde zuzulassen. Und es geht darum, die Formen und Gewohnheiten, die sich herausgebildet

<sup>349</sup> GADAMER Wahrheit S. 312, 392, 401.

haben, immer wieder darauf hin zu überprüfen, inwieweit sie diesem Geschehen förderlich oder hinderlich sind. Förderlich etwa durch eine gute Verkündigung und flache Hierarchien und hinderlich etwa durch einen hierarchischen Kirchenaufbau und verschleiende Lehre.

Die Reich-Gottes-Gegenwart ergibt sich nur in der Begegnung von Angesicht zu Angesicht, Körper mit Körper und zwischen ihnen Christus. Die Gemeindeglieder werden durch ihn zu seinem Leib. Das ist bei Veranstaltungen, die z. B. ein gegenseitiges Anerkennen und Wahrnehmen ausschließen, etwa weil ein liturgischer Ablauf das verhindert, nicht möglich. Diese können allenfalls Hinweis-Veranstaltungen dafür sein, was vielleicht im Anschluss an sie oder in ihrem Vorfeld möglich ist.

f) *Gemeinde und Herrschaft*: Spiegel erinnert daran, dass die Indifferenz Jesu dem Staat gegenüber inhaltlich begründet sei. Jesus sei nicht nur nicht daran interessiert, sondern ihm gehe es um etwas weitaus Wichtigeres: Die Gegenwart des Reiches Gottes als das Ablegen von Knecht- und Herr-Sein in der neuen Gemeinschaft der Glaubenden. (s. o., 49/5639f).

Jesu Ansatz „von unten“ legt dabei die Grundlage dafür offen, die Frage, was Herrschaft sei, beantworten zu können. Nach „oben“ hin dürfte die Betrachtung bezüglich Herrschaft offen sein, denn immer gibt es jemanden, der mehr zu sagen hat und noch reicher ist und mehr Einfluss hat. Aber der Leidende, der um sein Leben Kämpfende und der unfreiwillig in Armut Lebende bilden den Ausgangspunkt.

Von ihm aus ist zu verstehen, inwieweit eine Gemeinde als Vergegenwärtigung Christi erkennbar ist oder ob sie nicht doch eher ein Herrschaftsgebilde ist.

g) *Bergpredigt*: Spiegel fragt nach dem „Verpflichtungsgrad“ (s. o., 90/5711) der Bergpredigt. Er setzt darin voraus, dass die Bergpredigt einen Verpflichtungsgrad besitzt. In der Tat, dort stehen in deutlicher Anlehnung an die Zehn Weisungen – z. T. wörtlich und zum Teil in ihrer Reihenfolge – Sätze, die als Imperative oder als Aufforderungen Jesu zu verstehen sind. An dem Beispiel der Geltung der Ehe wird der unterschiedliche Grad der Verpflichtung, die den Weisungen Jesu zugemessen wird, reflektiert.

Dies Phänomen ist einerseits auffällig, andererseits stellt sich die Frage: was ist der Grund für die ungleiche Bewertung? Warum ist die Unantastbarkeit der Ehe für dieselben Menschen besonders wichtig, die die Unantastbarkeit des Lebens zur Disposition stellen? Versteht man die Weisungen Jesu als rigoristisch und möchte wenigstens einen Teil dieses – ja durchaus faszinierenden Rigorismus – retten?

Werden Ausnahmen von einer Regel zugelassen – etwa vom Tötungsverbot –, so hat die Logik der Ausnahme, bezogen auf eine Regel, zur Folge, dass diese Regel nicht gilt. Denn entweder

gilt eine Regel und es gibt keine Ausnahme, oder es gibt Ausnahmen, dann gilt die Regel nicht.

Aber ist das, was in der Bergpredigt gesagt wird, eine Aufforderung, ein Befehl, eine Regel oder ein Gesetz? Es erhebt den gleichen Anspruch wie die Zehn Weisungen – „ich aber sage euch“, Mt 5,22.28 (L17) – und tritt ausdrücklich nicht in Konkurrenz zur Geltung der Gebote des ersten Testaments, Mt 5,17-20.

Aber ebenso, wie diese die Lebensweise der Menschen kennzeichnen, die – der erzählten Geschichte und dem Prolog der Zehn Weisungen zufolge – der Sklaverei in Ägypten entkommen und im Begriff sind, eine neue Art des Zusammenlebens zu gestalten, so ist die Gemeinschaft, die Jesus bildet, aufgerufen, diese neue Art des Zusammenlebens gemäß seinen Weisungen zu gestalten.

Ob jemand zu dieser Gemeinschaft gehört, zeigt sich daran, ob er oder sie diese Weisungen hält. Das ist mit keinerlei Zwang verbunden. Allerdings wird auf die Folgen hingewiesen, die das Beachten oder Missachten dieser Weisungen mit sich bringt (vgl. Mt 5,19-20; Mt 5,21-22; Mt 6,5b; Mt 6,6b; Mt 7,24f).

Werden die Weisungen in den Status von Gesetzen erhoben, müssen sie interpretiert und von berufenen Richtern kunstfertig angewandt werden. Das angebliche „Mehr“ der Geltung wäre ein Weniger an Bedeutung.

Sie sind keine Befehle, weil dies ein Oben und Unten von Befehlsgeber und Befehlsempfänger voraussetzt. Die neu entstehende Gemeinschaft, die Jesus bildet, will sich gerade von Herrschaftsverhältnissen unterscheiden.

Es sind Weisungen, deren Motiv die Beschreibung des Weges ist, wie Jesus nachgefolgt werden kann – und die darauf aufmerksam machen, wo dieser Weg verlassen wird. Der Skandal beginnt, wenn an der Stelle, wo der Weg verlassen wird, doch so getan wird, als würde man weiter auf ihm bleiben, ganz so wie ein Autofahrer, der mit Höchstgeschwindigkeit durch eine Ortschaft rast, behauptet, er wäre noch auf der Autobahn. Ihm würde man die Papiere entziehen und das Führen eines Fahrzeuges für Jahre verbieten. In der vom Konstantinismus verunstalteten Kirche ist man von solchen Konsequenzen weit entfernt. Es würde z. B. für Amtsinhaber, die einen solchen Bruch mit Christus vollziehen, z. B. indem sie Kriege rechtfertigen, Amtsenthebung und zeitlicher Ausschluss von Ämtern bedeuten.

Folgendes können Argumente für die Einhaltung des von Jesus ausgedehnten Tötungsverbotes, besser uneingeschränkten Lebensgebotes, sein:

- a) Selbstwiderspruch der Gegenseite, die die Geltung dieses Gebotes einschränkt – z. B. im Vergleich mit der Gültigkeit der Ehe; das hat nicht automatisch zur Folge, dass infolgedessen der eigene Anspruch gültig sei; nur der Gültigkeitsanspruch der Gegenseite wird aufgehoben.
- b) Hinweis auf die Urkirche und ihre Praxis. Das ist ein schwaches Argument, denn es beansprucht, auf eine historische

Wirklichkeit hinzuweisen; diese zu belegen dürfte sehr schwerfallen. Als wahr angenommene historische Wirklichkeiten werden gelegentlich überarbeitet; was gestern noch galt, ist morgen schon Märchen – vgl. Konstantinische Schenkung. Selbst wenn etwas eine historische Tatsache gewesen sein sollte, entspringt daraus kein Gültigkeitsanspruch. Wenn andere dies und das tun, heißt dies ja nicht, dass ich das auch tun sollte. Der Beleg, dass es getan werden konnte, ist kein Grund dafür, dass es heute getan werden sollte, denn die Situation ist jeweils eine andere.

Wenn der Anspruch erhoben werden soll, dass die Weisungen Jesu mehr seien als die Druckerschwärze, in denen diese Worte in den Büchern stehen, oder als die Kristalle auf den Bildschirmen, dann ist eine andere Argumentation oder ein anderer Ansatz nötig.

M. E. liegt dieser Ansatz bereits dort vor, wo die Gemeinde Jesu als gewaltfreie Gemeinde verstanden wird, weil Jesus selbst als gewaltfrei verstanden und Gott als gewaltfrei bekannt wird. Ist er in ihrer Mitte, dann haben seine Weisungen Geltung. Haben diese keine Geltung, ist nicht Christus sondern jemand oder etwas anderes in ihrer Mitte.

h) *Feindesliebe – die unendliche Nächstenliebe?* Nach Spiegel ist die Feindesliebe darum Nächstenliebe, weil Christus die Nächstenliebe „ins Unendliche“ (s. o., 214/6035) ausgedehnt habe.

Das ziehe ich in Zweifel. Der Begriff des Unendlichen dürfte vor Bruno und Nikolaus von Kues in der Antike nur in Fachkreisen der Mathematik, die sich mit den Paradoxien von Zenon beschäftigten, und in mystischen Zirkeln präsent gewesen sein. Davon finden sich aber im Alten wie im Neuen Testament kaum Spuren<sup>350</sup>. Der biblische Ausdruck „von Ewigkeit bis in Ewigkeit“ bezeichnet eine Welt, die von dieser Ewigkeit umschlossen wird, wobei „Ewigkeit“ weniger eine nicht abzählbare Anzahl von Tagen, sondern die Qualität der Nähe und Vollkommenheit Gottes ausdrückt.

Mir ist es ein Rätsel, an welche Bibelstelle Spiegel dabei denkt, wenn er schreibt, dass die Nächstenliebe universalisiert worden sei.

Im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter findet im Gegenteil eine Reduzierung statt: Die Frage, wer ist mein Nächster, wird umgebogen in die Frage, wer dem, der unter die Räuber fiel, der Nächste war. Es findet also keine Universalisierung, sondern eine Opfer-Orientierung statt.

Die einzige Bibelstelle im ganzen Neuen Testament, die eine Neigung zur Universalisierung der Liebe erkennen lässt, ist der Abschnitt, in dem die Feindesliebe erläutert wird:

<sup>350</sup> Eine Nähe zum Hellenismus lässt der Prediger spüren.

Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und wenn ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden? Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Mt 5,44-48 (LUT)

Dabei ist der Horizont nicht das Universum, die Feindesliebe wird nicht universalisiert, sondern in der Feindesliebe wird der Standpunkt Gottes eingenommen. Das ist der dem Universum gegenübergelegene Standpunkt. Von der Erde aus geht der Blick ins Universum. Von Gott aus aber geht der Blick auf die Erde. Die Feindesliebe wird erdbezogen, gaa-disiert. Die falsche Bescheidenheit, dass wir als Menschen nicht wie Gott sein könnten, ist die Ablehnung der Feindesliebe. Nach Jesu Verkündigung ist die Feindesliebe der Eintritt in Gottes Welt, in Gottes Sicht auf diese Welt. Reich Gottes pur.

i) *Zärtlichkeit Gottes*: Spiegel führt einige Belege dafür an, dass Gott zärtlich sei (s. o., 109/5860), u.a Ex 33,11; 1 Jh 4,8.16; Hos 11,8 und Jer 31,20.

So sehr ich diesen Darstellungen, wie Gott sei, zustimmen möchte, erhebe ich dagegen folgenden Einwand: Spiegel stellt sich dabei – und bei den anderen Darstellungen, wie Gott sei – nicht die Frage: Warum soll auf Grund einer Gottesvorstellung ein dieser entsprechendes menschliches Handeln folgen?

Wird Gott als gewalttätig vorgestellt – warum soll daraus gewalttätiges Handeln folgen?

Wird Gott als zärtlich vorgestellt – folgt daraus wie von selbst zärtliches Handeln des Menschen?

Das würde eher einem magischen Verständnis von der Kraft der Worte entsprechen. Der psychologische, also wahrnehmungsphysiologische, kinetische und verhaltensrelevante Zusammenhang dürfte um einiges komplizierter sein. Ähnlich wird die Diskussion um Computerspiele geführt. Kulturpessimisten beklagen, dass das Spielen von Actionsszenen am Computer zu gewalttätigem Handeln führe. Diejenigen, die diese Spiele spielen, sagen, ‚wir können sehr wohl unterscheiden, was Spiel und was Wirklichkeit ist‘. Eine Aufzählung, an welchen Gottesvorstellungen sich Jesus möglicherweise orientiert hat und welche darum für eine gegenwärtige Friedenstheologie wichtig seien, reicht m. E. nicht aus.

Bezogen auf gewalttätiges Handeln, ist ein Zusammenhang zwischen Gottesbild und menschlichem Handeln zunächst eher einsichtig: Nach meiner Auffassung – aufgrund der Reflexion der

biblischen Urgeschichte – geschieht böses Handeln grundlos. Es bedarf daher einer Rechtfertigung, weil es nicht aus sich selbst heraus verständlich ist.

Hier können Gottesvorstellungen ideale Lieferanten für Rechtfertigungen aller Art sein. Religiöse Legitimationen haben zudem die furchterregende Eigenschaft, sich sehr leicht kritischem Zugriff zu entziehen, etwa weil es angeblich um Dinge gehe, die dem menschlichen Verstand nicht zugänglich seien. Dass es Worte und Gedanken von Menschen sind – genauso wie Gottesbilder Hölzer aus Holz und keine Götter – bleibt, je nach Sozialisation, oft verborgen. Solche Legitimationen zu destruieren ist von daher ein wesentliches Element der friedenspädagogischen Arbeit.

Damit ist aber noch nicht der Schritt vollzogen zu erklären, warum aus einer anderen Gottesvorstellung ein anderes Handeln erfolgt. M. E. dürfte es sich in keinem Fall so verhalten.

Wahrscheinlicher ist es, dass Menschen mit einer veränderten Gottesvorstellung so handeln, dass durch sie andere Menschen darauf aufmerksam werden, dass ein anderes als ein gewalthaltiges Handeln – das schließt das gezielte Unterlassen des Bösen mit ein – möglich ist. Die Tradition kennt diese Thematik unter der Überschrift das „lebendige Wort und das geschriebene Wort“. Die Frage, wer zuerst Menschen dazu angestoßen hat, anders zu handeln, wird dabei unbeantwortet bleiben. Auf diese Frage zu antworten: „das war Jesus“, kann nicht wörtlich gemeint sein, sondern ist eher eine Chiffre dafür, dass man es mit Gott zu tun hat, wenn Menschen sich ändern und anders handeln können. Da geschieht Ursprüngliches, Schöpferisches. Gottesvorstellungen, die dem gewaltfreien Handeln Nahrung geben, dienen dann dazu, ein solches Handeln im eigenen Leben und in Gemeinschaft zu verankern und zu lernen, sich konstruktiver Kritik auszusetzen.

j) *Sühnetod Jesu*: Im Abschnitt zur „Grundüberzeugung...: Gott verzeiht“ (110/5861) wird eine Verbindung zur Sühnetodtheologie geschlagen:

Selbst die Ermordung seines Sohnes vergilt Gott nicht; gerade sie vergibt er den Menschen: „Gott selbst hat den Teufelskreis der Mimesis durchbrochen und nicht mit dem Vernichtungsschlag des Gerichts auf die Ermordung seines Sohnes geantwortet.“<sup>a</sup> Vielmehr hat Gott „im Tod Jesu durch Gewaltverzicht die Gewalt überwunden“.<sup>b</sup> (110/ 5862)<sup>351</sup>

<sup>351</sup> Zitate: Anm. a: PESCH, R.: *Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt*. In: LOHFINK, N./PESCH, R.: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, S. 62–80, 73. Anm. b: Ebd. 74.

Spiegel kennt die Diskussion über den Sühnetod Jesu als Hinweis auf einen grausamen Gott, angestoßen von TILMAN MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/Main 1976 (Anm. 114 auf S. 217/6064). Hier wird jedoch kritiklos die bekannte Theologie wiederholt, nach der der Tod Jesu ein Geschehen des Sohnes Gottes sei, der ein Gotteshandeln offenbart. Dadurch wird dem Tod Jesu ein Sinn gegeben. Mit dieser Sinngebung wird dem bösen Handeln ein Zweck unterstellt und damit gerade das Gegenteil von dem gestärkt, was Ziel der Friedenstheologie ist: das Böse überwinden.

Gottes verzeihende Liebe am Tod Jesu zu verdeutlichen, halte ich darum für theologisch und friedenspädagogisch falsch. Diese Theologie setzt sich dem Entsetzen und der nackten, sinnlosen Brutalität des Bösen nicht aus, sondern unterstellt Sinn, wo es ihn nicht gibt, sichert es religiös ab und entzieht es der Kritik durch Immunisierungsstrategien, vorzugsweise durch Entzweiung menschlichen Denkens in einen unkritischen Teil – *deus dixit* – und einen menschlichen Teil – Spiegel o. a. *dixit*.

Die Texte, die vom *Vergebungshandeln* Jesu und seiner Thematisierung der Vergebung handeln – von Spiegel durchaus vermerkt wie Mt 6,14; Mt 6,12; Mt 18,21-34 –, vor allem Mt 9,2: Die Zusage Jesu an einen Gelähmten: „deine Sünden sind dir vergeben“ (LUT) –, genügen m. E., um dieses Thema auszuleuchten.

Vergebung wird bei Paulus ohne Bezug zum Kreuzestod Jesu praktiziert, 2 Kor 2,7, allerdings weist er an anderer Stelle darauf hin, Röm 3,25.

Es ist das *Sühnehandeln* Gottes durch Jesus Christus, das Paulus umtreibt. Das ist ein anderes Kapitel als Gottes vergebende Liebe. Sühne stellt die zerstörte Beziehung so wieder her, dass das Zerstörte vollständig erneuert wird, und vielleicht noch besser als zuvor ist. Gottes Sühnehandeln wird von Spiegel nicht besprochen.

Anhand dieser Frage wird aber die Schwere der Thematik erst in den Blick genommen: Wie ist es möglich, das Böse zu überwinden – das allein ist schon schwer genug – und es nicht – und zwar selbst nicht im Nachhinein – in irgendeiner Weise zu legitimieren und darüber hinaus das Zerstörte wiederherzustellen?

Möglicherweise besteht sühnendes Handeln gerade darin, die Vergangenheit wenigstens für eine Zeit lang auf sich beruhen zu lassen – z. B. damit Diktatoren abtreten können, ohne Angst um ihr Leben haben zu müssen, indem ihnen im eigenen Land Amnestie zugesagt wird. Das schließt nicht aus, dass sie vor Gerichten anderer Länder angeklagt werden können und dass sie sich, wenn sie dahin reisen, dort vor den Schranken eines Gerichts verantworten müssen – s. den Fall Pinochet. Dass es hier sehr leicht möglich ist, an Grenzen zu stoßen, ist wohl einsichtig. Wie ist es möglich, trotz dieser Grenzen an der Wirklichkeit von Vergebung und Sühne festzuhalten und sie zu leben, ohne zynisch oder irrational oder religiös – im Sinne einer sich dem fragenden Denken entziehenden Rede – zu werden?

*Fazit:* Spiegel macht die Friedensfrage an der Gottesfrage fest. Gewalt ist mangelndes Vertrauen in Gott. Jesu Reich-Gottes-Botschaft hat neue Formen des Zusammenlebens ermöglicht: die christliche Gemeinde. In ihr wird die Feindesliebe so gelebt, dass der Gewaltverzicht zum selbstverständlichen Bestandteil des Glaubens wird. In der Gemeinde wird, Jesus folgend, der Dualismus von Knecht und Herr, bekannt und fremd, bzw. erwählt und nicht erwählt, Mann und Frau (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13, Röm 10,12) in einen Wettbewerb der Liebe untereinander fortwährend aufgelöst. Eine Gemeinde kann daran scheitern, doch immer wieder daran anknüpfen, da sich das Reich Gottes jedem Zugriff entzieht, auch dem zerstörenden.