

Zur Gewaltfreiheit befreit

Grundzüge mennonitischer Friedenstheologie

Fernando Enns

Wenn im Folgenden „Grundzüge mennonitischer Friedenstheologie“ vorgestellt werden, dann sind zunächst mindestens zwei Vorbemerkungen nötig:

- a) „Mennonitische Theologie“ kann immer nur als christliche Theologie *aus der Perspektive der Mennoniten* entwickelt werden und sie wird immer plural sein.

Wenn Mennoniten vor die Aufgabe gestellt sind, für ihre gesamte Tradition und gegenwärtige Kirchengemeinschaft zu sprechen, dann ist das stets eine enorme Herausforderung. Als Kirche der täuferischen Tradition kann zwar auf die Anfänge und Bekenntnisse in der Reformation des 16. Jahrhunderts zurückgegriffen werden,¹ aber weder die Theologie der ersten Täufer noch deren verfasste Bekenntnisschriften – auch der folgenden Generationen – sind in vergleichbarer Weise bindend, wie dies etwa der Fall in den anderen reformatorischen Traditionen zu sein scheint. Alle Theologie, insbesondere die aus mennonitischer Perspektive, wird im zeitlichen wie räumlichen Sinne als kontextuelle Theologie verstanden. Diese Einsicht ist zum einen der Tatsache geschuldet, dass die durchaus prägenden Anfänge der Täuferbewegung in sich selbst bereits so plural angelegt waren, dass daraus keine einheitliche Theologie zu entwerfen wäre.² Dies wäre allein auf Kosten einer eher künstlichen Selektion möglich, die bereits einem eingeschränkten theologischen Vorverständnis folgte (solche Versuche hat es durchaus immer wieder gegeben).³ Zum Zweiten hat diese täuferisch/mennonitische Tradition niemals ein bindendes Lehramt in ihrer kongregationalistisch verfassten Kirchenstruktur akzeptiert – auch wenn es immer wieder Einzelne, Gemeinden und Gruppen gab, die diesen Weg erprobten – was dann nicht selten zu Spaltungen führte.⁴ Orientierung sucht diese Tradition vor allem im Lichte der biblischen Zeugnisse, die sie stets neu in und für die Gegenwart auszulegen sucht – unter Anwendung aller zur Verfü-

¹ Vgl. etwa die „Schleithemer Artikel“ von 1527: Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend; in: Bekenntnisse der Kirche, hg. von Hans Streubing, Wuppertal 1985, 261–268.

² Vgl. hierzu die zahlreichen Beiträge von *Hans-Jürgen Goertz*: Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden. Leipzig 2002; *ders.*: Die Täufer. Geschichte und Deutung, München ²1988.

³ Vgl. etwa die sog. „Bender-School“, einer international einflussreichen Denkbewegung im 20. Jh., ausgehend von: *Harold S. Bender*: The Anabaptist Vision. Scottsdale/PA 1944.

⁴ Vgl. hierzu die Darstellungen in: *Diether G. Lichdi*, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche. Weisenheim am Berg 2004.

gung stehenden (wissenschaftlichen) Erkenntnisse, sowie unter Beteiligung möglichst aller Glaubenden, die somit eine „hermeneutische Gemeinschaft“ bilden. Diese Methodik soll sie vor einem simplen Biblizismus ebenso bewahren, wie vor jeder „Autoritätshörigkeit“.

Aus diesen Gründen ziehe ich es vor, von einer (Friedens-)Theologie *aus mennonitischer Perspektive* zu sprechen, denn die Entwürfe hierzu werden immer plural ausfallen, und sie werden sich selbst gegenüber anderen Traditionen niemals vollständig oder exklusiv abschließen. Dies mag dann bereits ein wesentlicher Ausdruck dessen sein, wie Theologie hier überhaupt verstanden wird: nicht vorrangig im dogmatisch-normativen Sinne, sondern vielmehr als eine beständige Aktivität, die zum gegenseitigen Dialog mit anderen angelegt ist, letztlich in dem Bemühen darum, den Willen Gottes für seine ganze Schöpfung zu ergründen und zu reflektieren. Dadurch verbieten sich fundamentalistische Ansprüche ebenso wie letztgültige Wahrheitsansprüche innerhalb einer solchen Theologie. Dies bedeutet nicht notwendig, einem Relativismus oder Individualismus das Wort zu reden (auch wenn diese Gefahr sicherlich besteht). In der Bekenntnis-Sprache des gemeinsamen Gebets und Gottesdienstes sowie im persönlichen Glauben wird sehr wohl die letztgültige Wahrheit – Gott – bezeugt. Aber es ist gerade der Respekt vor dieser, der jeder theologischen Reflexion die Erkenntnis-Grenzen wahrnehmen lässt.

- b) Theologie und Ethik werden unterschieden, aber nicht voneinander getrennt. Frieden und Gerechtigkeit (Versöhnung) sind daher zunächst als zentrale *theologische* Begriffe zu verstehen – im Lichte der biblischen Zeugnisse.

Lassen sich hier also bereits erste methodische Weichenstellungen für eine (Friedens-)Theologie in der mennonitischen Tradition festhalten, so ist doch weiterhin nach der inhaltlichen Näherbestimmung zu fragen. Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive wird sich demnach durchaus auch von den Anfängen in der Täuferbewegung inspirieren lassen, sich aber auch stets kritisch mit ihr auseinander setzen müssen. Wenn hier das Zeugnis der Gewaltfreiheit als zentrales Steuerungselement einer solchen Theologie gewählt wird, dann ist dies nicht allein, aber auch durch die lange Tradition als „historische Friedenskirche“ motiviert, wohl berücksichtigend, dass Gewaltfreiheit in dieser Gemeinschaft selbst zu allen Zeiten auch Anlass zu Differenzen war.

Wenn (Friedens-)Theologie aus mennonitischer Perspektive den Willen Gottes für seine ganze Schöpfung ergründen und reflektieren will, dann tut sie dies vornehmlich, um Orientierung für die *Lebensgestaltung* zu finden. Dieser Zusammenhang scheint in dieser Tradition unmittelbarer gegeben zu sein als in anderen Traditionen. Hieraus ergibt sich die Tatsache, dass jede theologische Reflexion immer auch ethische Überlegungen implizieren wird, wie auch umgekehrt gilt: alles ethische Nachdenken wird auf seine theologischen Grundlagen hin zu überprüfen sein. *Orthopraxie* –

der gelebte Glauben – war dieser Tradition stets mindestens so wichtig wie *Orthodoxie*. Und doch hat sie das eine nicht vom anderen getrennt, manchmal nicht einmal unterschieden.

In Bezug auf die Friedenstheologie ist dann zu entfalten, inwiefern „Gewalt“, „Frieden und Gerechtigkeit“ (das eine ist nicht ohne das andere zu verstehen, weshalb inzwischen in der Ökumene angemessen vom „Gerechten Frieden“ gesprochen wird)⁵ und „Versöhnung“ tatsächlich zunächst als *theologische* Begriffe reflektiert und interpretiert werden. Dass und wie diese in der täuferisch-mennonitischen Tradition dann aber auch zu „regulativen Prinzipien“⁶ des theologischen Reflektierens werden, soll im Folgenden näher entfaltet werden.

1. Die Liebesbewegung Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesus Christi als von Gewalt befreiende Versöhnung verstehen (Christologie als Grundlegung)

Jede Theologie – wenn sie sich denn als christliche Theologie verstehen will – wird ins Zentrum ihrer Überlegungen das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zu stellen haben, als *die* Offenbarung Gottes. Dies geschieht freilich in der Anerkennung und Wertschätzung, dass Gott in Christus als Jude, als Teil des (bleibend erwählten) Volkes Gottes, in die Geschichte einget. Damit ist ein entscheidender Interpretationsrahmen gesetzt: Der Gott der Schöpfung, wie in der Hebräischen Bibel bezeugt, ist der Gott, der Israel aus der Sklaverei führt, ist der Gott, der in Jesus Christus Mensch wird und so zur Möglichkeit der Befreiung aller Menschen – von aller Sklaverei – wird. Eine christliche (Friedens-)Theologie ohne diesen Bezugsrahmen der bleibenden Erwählung des Volkes Israel sowie des universalen Heilswillens in Christus ist nicht vorstellbar.

Im Christus-Geschehen aber, also in der selbstentäußernden Menschwerdung Gottes, im gewaltfreien Leben des Jesus von Nazareth, in der gewaltfreien Hingabe seines Lebens am Kreuz sowie in der Auferstehung als Überwindung der Gewalt des Todes wird – ein für allemal – Versöhnung gestiftet: Gott versöhnt die Schöpfung mit sich selbst und ermöglicht so die Versöhnung innerhalb der Schöpfung. Versöhnung wird so zum zentralen Begriff des christlichen Glaubens schlechthin: als Gabe Gottes (*sola gratia*) wie als Berufung der Glaubenden. Für die Entfaltung einer Friedenstheologie ist das grundlegend (vgl. 1.Kor 3,11).

⁵ Vgl. hierzu *Konrad Raiser / Ulrich Schmitthenner* (Hg.): Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden. Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit Anhang, Münster 2012; *Fernando Enns / Annette Mosber* (Hg.): Just Peace. Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives, Eugene/OR: 2013.

⁶ Vgl. hierzu *Fernando Enns*: Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003, Kap. II. 3.4. „Implizite Axiome“ und „regulative Prinzipien“ für eine Theologie aus täuferisch-mennonitischer Perspektive, 141–154.

Gott entäußert sich, begibt sich selbst in diese gewaltvolle Welt, liefert sich ihr ganz aus, wird Mensch. Diese allein von der voraussetzungslosen Liebe motivierte Bewegung Gottes scheint das Wesen seiner selbst zu sein: Um Versöhnung zu erreichen, wird Gott den Menschen ein Mensch, um die gesamte Schöpfung zu erneuern.

Für die Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive rückt dann vor allem das Leben des Jesus von Nazareth ins Zentrum der Christologie, da sie in diesem Leben der selbstentäußernden Liebe ein „Modell“ entdeckt, das in die Nachfolge der Glaubenden ruft. Das Sein Gottes in Jesus gilt explizit jenen, die in ihrem „Sünder-Sein“ gefangen sind, sowie jenen, denen Unrecht geschieht.

„Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“ (Lk 4,18 bezieht sich hier auf Jesaja 61,1–2)⁷

Der Weg Jesu beginnt nicht im politischen oder religiösen Machtzentrum Jerusalem, sondern in Bethlehem. Sein Wirken entfaltet sich zuerst an den „Rändern“, in Galiläa. Seine Verheißungen gelten dem einfachen Volk, ihnen soll zuerst Gerechtigkeit widerfahren. Diese Verkündigung und Vergewärtigung des Reiches Gottes wird im Lebensweg Jesu Wirklichkeit. Das Reich Gottes aber ist „... nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist.“ (Röm 14,17) Gerechtigkeit und Frieden (und Freude) sind offensichtlich die entscheidenden Merkmale dieser neuen Wirklichkeit, deren Vollendung freilich noch aussteht.

Der gewaltfreie (!) Lebensweg Jesu führt in die Tragödie, denn die „Mächte und Gewalten“ sind stark genug, den Menschen Jesus zu töten.⁸ Und Gott nimmt diesen Tod im Leiden und Sterben seines Sohnes hin, auf jede Form der Gegengewalt verzichtend. So offenbart das Kreuzesgeschehen auf der Seite der Menschen die ganze Boshaftigkeit und Korruption der „Mächte und Gewalten“.

Die großartige Bewegung der Liebe Gottes geht aber über diese Entblößung der Gewalt hinaus. Sie überwindet sie letztlich, weil sie ihrer Logik widersteht. Auf der Seite Gottes wird die Liebe am Kreuz vollkommen praktiziert: Gott opfert sich selbst, aber nicht, weil er selbst eines solchen Sühneopfers bedürfte (im Anselmschen Sinne).⁹ Wenn die Gewaltfreiheit

⁷ Der bekannteste mennonitische Theologe des 20. Jahrhunderts, John Howard Yoder, wählt diesen Text aus dem Lukasevangelium als Ausgangspunkt all seiner weiteren christologischen und dann friedens theologischen Überlegungen. Vgl. *John Howard Yoder: Die Politik Jesu* (Neuaufgabe des zuerst 1972 erschienenen Werkes), Schwarzenfeld 2012; vgl. zur gegenwärtigen Diskussion jetzt auch *Hans-Jürgen Goertz: John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch*, Göttingen 2013.

⁸ Vgl. hierzu die Auslegungen des Neutestamentlers Walter Wink. Zuletzt in Deutsch erschienen: *Walter Wink: Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg 2014.

⁹ Neuere Ansätze in der mennonitischen (Friedens-)Theologie versuchen, sich von der Interpretation des Kreuzesgeschehens im Sinne einer notwendigen Sühneleistung –

zum Wesen der Liebe Gottes selbst gehört und der Ruf in die Nachfolge Gewaltverzicht beinhaltet, dann kann Gott im Kreuzesgeschehen unmöglich zum Urheber jener Kreuzesgewalt oder gar zum Forderer jenes (Sühne-) Opfers stilisiert werden. Vielmehr ereignet sich genau hier, am Kreuz, die Befreiung von aller Gewalt: Ein für alle mal wird das Ausmaß seiner Liebe durchlitten und somit glaubwürdig – eine Liebe, die vollständig auf jede Durchsetzung mit Gewalt verzichtet, weil solche Gewalt die Konterkarierung der Liebe wäre. Erst so erweist sie sich als jenen „Mächten und Gewalten“ überlegen und kann Versöhnung stiften. Hier offenbart Gott seinen Willen in Christus für die Menschen, ja für die gesamte Schöpfung, und verwirklicht sie auch. Es ist die Überwindung dieser Gewalt, die auch hier zur „Befreiung aus der Sklaverei“ führt, in die Möglichkeit der Gewalt-Freiheit.

Dass dieses Kreuzesgeschehen nicht das Ende des „Reiches Gottes“, *seiner* Gerechtigkeit und *seines* Friedens ist, sondern diesem gerade zum Durchbruch verhilft, wird aber erst in der Auferweckung Christi zur geglaubten Realität. Die daran glauben (*sola fide*), denen wird dies zur Wirklichkeit ihres eigenen Lebens, als Teilhabe an diesem Versöhnungsgeschehen (*participatio Christi*), die die Möglichkeit zur Gewaltfreiheit in der Nachfolge erst eröffnet. – Das kann auch als „Erlösung“ beschrieben werden, von der „Macht des Todes“. (In 1.Kor 15,54 f. bezieht sich Paulus auf Jes 25,8 und Hos 13,14: „Der Tod ist verschlungen vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“).

2. Frieden und Gerechtigkeit im Horizont des „Reiches Gottes“ verstehen: eine „messianische Ethik“ wird möglich (präsentische Eschatologie)

Im Horizont dieser neuen Wirklichkeit der Versöhnung Gottes – des Reiches Gottes – sind die Begriffe Frieden und Gerechtigkeit zunächst theologisch zu re-interpretieren.¹⁰ Auch Mennoniten haben gelernt, im Blick auf ihre gemeinsamen Wurzeln mit den jüdischen Glaubensgeschwistern Frieden nicht auf die Abwesenheit von Krieg zu reduzieren (in der Friedensforschung als „negativer Friedensbegriff“ bezeichnet).¹¹ Der alttestamentliche

von Gott an Gott – im Anselmschen Sinne zu lösen. Vgl. *J. Denny Weaver: The Non-violent Atonement*, 2nd rev. ed. Grand Rapids/MI 2011; *ders.: The Nonviolent God*, Grand Rapids/MI 2013.

¹⁰ Vgl. hierzu weiter *Fernando Enns: Von der Wirklichkeit des Reiches Gottes. Der perspektivische Horizont einer ökumenisch-theologischen (Friedens-)Ethik*, in: *Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.): *Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2013, 35–54.

¹¹ Neben „der militärischen Gewalt existieren noch vielfältige Gewaltformen, die aus anderer Perspektive wenigstens die gleiche Aufmerksamkeit erfordern, z. B. Folter oder Vertreibung. Mit der Einführung des Gewaltbegriffs erfolgte eine Ausweitung der Diskussion, die auch heute noch andauert und als besonders strittig gilt. Neben den direkten Gewaltformen rücken gesellschaftliche Verhältnisse in den Blickpunkt, die durch Unterdrückung oder Ausbeutung der verschiedensten Art gekennzeichnet sind, ohne dass direkte physische Gewalt ausgeübt wird (strukturelle Gewalt)“. Zentrum für Konfliktforschung, Philipps-Universität Marburg: *Friedens- und Konfliktforschung – Über*

Begriff *shalom* meint „Ganzsein“, „Heilsein“, „Wohlsein“, das der Gerechtigkeit entspringt: Befreiung von Unterdrückung und Recht für die Rechtlosen, die Armen und Fremden. *Shalom* meint gelingendes Leben in lebensfördernden Beziehungen zwischen Gott und Mensch, zwischen Menschen und innerhalb der gesamten Schöpfung. *Shalom* ist der verheißene, der gerechte Friede Gottes, die Wirklichkeit seiner Versöhnung.¹² – Im Neuen Testament wird diese Bedeutung nicht wirklich mit dem griechischen Wort *eirene* wiedergegeben, sondern viel eher in der Rede vom Reich Gottes,¹³ In der prophetischen und apokalyptischen Botschaft, die den Kern des von Jesus verkündeten Evangeliums bildet. Jesu Lehren und Heilungen setzten voraus, dass die „entscheidende Stunde“ bereits gekommen ist (Mk 1,15). „Gottes Gabe des Friedens unterscheidet sich entscheidend von der *Pax Romana*, die auf imperialistischen Mächten beruht.“¹⁴ In der Gestalt Jesu ist der ‚Friede im Himmel‘ nun Teil der Geschichte geworden (Lk 19,38) und die Schritte der Menschen werden ‚auf den Weg des Friedens‘ gerichtet (Lk 1,79).

Die Bergpredigt kann als ‚Bundeskonstitution des Reiches Gottes‘ angesehen werden und mit ihrer Aufforderung, Übeltätern durch gewaltlosen Widerstand zu begegnen und sogar den Feind zu lieben, geht Jesus den Weg des Gerechten Friedens (Mt 5,38–48). In den Seligpreisungen segnet Jesus die Friedfertigen, „denn sie werden Gottes Kinder heißen“, und denen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, verspricht er die „*basileia ton ouranon*“ (Mt 5,9f.).

In diesem Horizont wird dann auch das Verständnis von der „besseren“ Gerechtigkeit deutlicher. Theologen der mennonitischen Tradition haben verstärkt auf eine neue, theologisch motivierte Durchdringung des Gerechtigkeitsverständnisses hingewirkt. Die schlichte Feststellung, dass es ohne Gerechtigkeit keinen Frieden geben kann, hat die Kirche und die theologische Ethik immer wieder dazu verleitet, das eine zugunsten des anderen aufzugeben. Wenn aber im Horizont des Reiches Gottes Frieden und Gerechtigkeit (und Freude) gerade als Kernmerkmale gelten, dann scheint diese Gegenüberstellung der Begriffe überwindbar. Gerechtigkeit darf hier nicht reduziert werden auf die in der abendländischen Kultur vorherrschende Fokussierung auf Schuldfeststellung, Sühneforderung und Retribution (Vergeltung). Vielmehr scheint eine Orientierung an und Begründung für die (Wieder-)Herstellung von durch ungerechtes Handeln zerbrochenen Beziehungen im Sinne der biblischen Vorstellung zu sein. Entsprechend ist hier von ei-

die Schwierigkeiten, ein Fach zu beschreiben; in: <http://www.uni-marburg.de/konfliktforschung/studium/fachbeschreibung> [01.03.2014].

¹² Vgl. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, begr. von G. Johannes Botterweck; hg. von Hainz-Josef Fabry / Helmer Ringgren, Stuttgart (u. a.) 1994: Art. „Salem“, Bd. VIII, 94–101.

¹³ *Eirene* findet sich vor allem in den allgemeinen Grußformeln „Friede sei mit euch“ (Joh 20,19ff.) oder „Gehe hin mit Frieden“ (Mk 5,34; Lk 7,50).

¹⁴ Raiser / Schmitthenner: Gerechter Friede, 26f.

nem *restaurativen* (wiederherstellenden, heilenden) Verständnis der Gerechtigkeit auszugehen, als Voraussetzung wie als Folge der Möglichkeit zur Versöhnung. Nicht die Schuldfrage, sondern die Beziehungsfrage steht im Vordergrund der Suche nach Gerechtigkeit, weil es letztlich um die Wiederherstellung und Erhaltung der Gemeinschaft geht, aus der niemand herausfallen soll.

Der Bund Gottes mit seinen Menschen, das Fundament für das richtige Leben im Sinne gerechter Beziehungen, gründe, so der mennonitische Alttestamentler Millard Lind, in den gerechten und rechtfertigenden Taten Gottes: der fortwährenden Befreiung seines Volkes.¹⁵

Vor dem Hintergrund dieser großartigen Befreiungserfahrungen und Friedens-Visionen des Alten Testaments¹⁶ werden die zentralen Vorstellungen von Gerechtigkeit in den Schriften des Neuen Testaments verständlich, auch die „*bessere Gerechtigkeit*“ in der Bergpredigt.¹⁷ In den bekannten Antithesen werden die alttestamentlichen Gesetzgebungen nicht aufgehoben, sondern radikalisiert, um die eigentliche Intention des Gemeinschaftserhalts freizulegen: Es folgt das absolute Tötungsverbot, das Verbot des Ehebruchs, das Eidesverbot, das Vergeltungsverbot und schließlich das Gebot der Feindesliebe. Ulrich Luz kann in seinem wegweisenden Matthäus-Kommentar zeigen, dass es hier nicht um ein Ersetzen dessen geht, was im „Alten Bund“ gesagt wurde, sondern dass die gesamte Komposition deutlich macht, dass „Matthäus die Mitte des Alten Testaments in der Liebe sieht. Die Liebe ist die Erfüllung, nicht die Abschaffung von Gesetz und Propheten.“¹⁸

Gerechtigkeit – im Sinne der biblischen Weisheit – richtet sich nicht an der Retribution aus, sondern an der Restauration und findet seine Bestimmung in der Versöhnung mit dem Nächsten – auch dem Entferntesten, ja selbst dem Feind.¹⁹

Dass diese „*bessere Gerechtigkeit*“ tatsächlich als realistische Möglichkeit gedacht werden kann, findet ihre eigentliche Begründung in der vorausgehenden Rechtfertigung der Sünder. Das zentrale Moment reformatorischer Theologie ist in diesem Ermöglichungsgrund gerechter Beziehungen beschrieben: die Rechtfertigung, das heißt Gerechtmachung aller Personen und Zurechtbringung aller Beziehungen allein aus Gnade durch den Glau-

¹⁵ Vgl. *Millard Lind*: Law in the Old Testament, in: *Willard Swartley* (Hg.): The Bible and Law (Occasional Papers No. 3 of the Council of Mennonite Seminaries), Elkhart/IN 1983; *ders.*: The Transformation of Justice. From Moses to Jesus, in: *New Perspectives on Crime and Justice* (Issue No. 5), Akron/PA 1986.

¹⁶ Siehe hierzu vor allem: *Walter Dietrich / Moisés Mayordomo*: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.

¹⁷ Vgl. die neutestamentlichen Studien zur restaurativen Gerechtigkeit bei *Elaine Enns / Ched Myers*: *Ambassadors of Reconciliation* Vol. II: *New Testament Reflections on Restorative Justice and Peacemaking*, New York 2009.

¹⁸ *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, Neukirchen-Vluyn 1985, 250 (2002).

¹⁹ Weiter hierzu vgl. *Fernando Enns*: Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung; in: *KZG/CCH*, 26. Jg., Heft 1, 2013, 23–35.

ben. „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben‘“ (Röm 1,17). Hieraus erst ergibt sich die Freiheit zur Verantwortung für die Gestaltung menschlicher Gerechtigkeit, die Frieden mit und für alle meint.

Das Leben dieser „messianischen Ethik“ des Reiches Gottes wird demnach mitten in der Gebrochenheit *dieser* (gefallenen) Welt möglich, weil die Vollendung der *kommenden* Welt im Glauben bereits als Realität antizipiert wird. Jede Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive wird von einer solchen präsentischen Eschatologie ausgehen. Sie wird sich mit diesen theologischen Voraussetzungen all jene ethischen Entwürfe in Frage stellen, die die Vorstellung einer „gefallenen Welt“ als Grund und Legitimation zur eigenen Gewaltanwendung einzuführen suchen, weil damit letztlich eben dieses in Christus vergegenwärtigte Reich Gottes selbst in Frage gestellt würde.

3. Das Phänomen der Gewalt theologisch definieren und in der theologischen Ethik zur Geltung bringen (Anthropologie)

Gewalt verhindert, verletzt oder zerstört Leben und gerechte Beziehungen. In der Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive haben wir gelernt, Gewalt – als Gegenbegriff zum Gerechtem Frieden – in entsprechender Weite zu interpretieren wie die Begriffe *shalom*, die *bessere* (restaurative) *Gerechtigkeit* und das *Reich Gottes*. Wiederum ist dann nach einer *theologischen* Definition von Gewalt zu fragen, die von den vielfältigen Zeugnissen der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments her entwickelt wird und vor diesen verantwortet werden kann und die zugleich der Zentralität der Thematik innerhalb der Botschaft des Evangeliums wie des christlichen Bekenntnisses zum dreieinigen Gott entspricht.

Gewalt wird demnach auf mindestens drei Ebenen zu definieren sein: der relational-individuellen, der relational-interpersonalen sowie der relational-interkreatürlichen Gewalt (im Sinne von *violence*, nicht *force*, *coercion* oder *power*) und umfasst:

- a) physische oder psychische Akte der Verleugnung, Verletzung oder Zerstörung der Personhaftigkeit eines Menschen – seines freien Willens, seiner Integrität, seiner Würde – also seiner Gott-Ebenbildlichkeit wie seiner Rechtfertigung (Gerechtmachung) aus Gnade;
- b) die Verleugnung der Gemeinschaft, die Gott durch Schöpfung, Versöhnung und Vollendung schafft, durch die gerechte Beziehungen zwischen Menschen möglich werden;
- c) die Verletzung oder Zerstörung der Natur, die Leugnung, sie als Gabe Gottes zu respektieren und als ‚Gottes Haushalt‘ zu verwalten.

Solche Gewalt kann sich in direkten Handlungen äußern, aber auch in ungerechten Strukturen wie der ökonomischen Diskriminierung oder in kulturellen Prägungen. Gewalt ist eine bewusste oder unbewusste menschliche

Handlungsweise (latent oder akut auftretend), die stets eine Verneinung und einen starken Widerspruch gegen Gottes Willen und seiner offenbarten Liebe in Christus selbst zum Ausdruck bringt.²⁰

In dieser Definition wird deutlich, dass der Gebrauch von Gewalt – auch aus den ehrenwertesten Gründen – für die Bekennenden zu diesem Gott Jesu Christi keine legitime Handlungs-Option mehr sein kann. Vielmehr sind die Christinnen und Christen herausgefordert, sich nicht länger von der Versuchung der Gewalt überwinden zu lassen, sondern diese stets mit „Gutem“ zu überwinden (vgl. Röm 12,21).

Eine solche Definition liefert bereits erste Hinweise darauf, welche Grundaxiome zur Gewaltüberwindung führen können: der Schutz und der Respekt vor der individuellen Würde der Einzelnen ebenso wie die Gestaltung von gerechten Beziehungen in Gemeinschaften sowie die Verantwortung für und in der Natur.

Ist dieses Allgemeine der Gewalt geklärt, dann können – von diesem Allgemeinen erst ausgehend – die Fragen nach dem Besonderen der theologischen Ethik gestellt werden. Immer wieder drängt sich die Frage in den Vordergrund, ob es denn in einigen, streng begrenzten Ausnahmen nicht doch erlaubt, ja sogar geboten sein könnte, Gewalt anzuwenden. – Auch die Friedenskirche der Mennoniten sieht sich fortwährend dieser Herausforderung gegenüber.

In diesen Fragen scheinbarer ethischer Dilemmata ist zu fragen, was denn das *höchste* Gebot ist. Darauf antwortet das Neue Testament eindeutig, wiederum die Hebräische Bibel zitierend:

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt [Dtn 6,5]. Dies ist das höchste Gebot. Das andere aber ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [Lev 19,18]. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ (Mt 22, 37–40)

Das eine (oberste) Gebot gründet im anderen: Für diejenigen, die das biblische Fundament als Grundlage ihres Lebens und Handelns in Anspruch nehmen, heißt das: In der Liebe zu Gott ist gleichzeitig die Liebe zum Nächsten begründet. Das Leben, jedes menschliche Leben, wird als von Gott, dem Schöpfer, geschenktes angesehen. Daher ist es unbedingt zu wahren und zu schützen. Es ist unverfügbar, wenn wir denn die Unterscheidung zwischen Gott, dem Schöpfer, und uns, den Geschöpfen, achten. Leben in die eigene Hand zu nehmen, wäre eine Anmaßung sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Und noch weiter: Nicht nur das Leben an sich, sondern auch die Menschenwürde liegt aus biblischer Perspektive eben hier begründet: *nach dem Ebenbild Gottes* ist der Mensch geschaffen (Gen 1,26), und nach dem Christusgeschehen in Kreuz und Auferstehung gerechtfertigt.

²⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden: *Fernando Enns: Ökumene und Frieden, Theologische Anstöße aus der Friedenskirche, Neukirchen-Vluyn 2012, Kap. B. III, Entwurf einer ökumenischen Friedenskirchen-Ekklesiologie, 246–262.*

Als Folge kann kein Mensch auf seine Taten reduziert werden, kann seine ihm von Gott zugeeignete Menschenwürde nicht verwirken – er bleibt stets der, der er in den Augen Gottes ist: geliebt und deshalb gerechtfertigt, allein aus Gnade, auch wenn seine Schuld festgestellt und aufs deutlichste verurteilt wird. Nicht also nur das Leben an sich, sondern das in Christus gerechtfertigte Leben ist die Letztbegründung für den unbedingten Schutz allen Lebens, sowie den Schutz seiner Würde – aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

Dies ist die Rationalität, aus der sich die Ethik der „besseren Gerechtigkeit“ der Bergpredigt erst erschließt: es soll nicht nur das absolute Tötungsverbot gelten – das trägt auch die Hebräische Bibel zentral in ihrem Gesetzeskanon – sondern hier wird positiv überboten: es soll nicht mehr vergolten werden, sondern die andere Wange kann hingehalten werden, wenn man auf die rechte geschlagen wird; es kann der Mantel gegeben werden, wenn jemand meinen Rock will; es kann die zweite Meile gegangen werden, wenn jemand zwingt, eine mitzugehen. All das impliziert keineswegs ein passives Hinnehmen der Gewalt, sondern ist als Ausdruck der Möglichkeit zur aktiven Gewaltfreiheit zu verstehen, als Überbietung der reinen Nächstenliebe hin zur Feindesliebe – weil Gott selbst sich der „Feinde“ erbarmt hat und die Sünder rechtfertigt. Das ist der biblische Kern, vor dem sich jede Entscheidung christlicher Ethik rechtfertigen muss.²¹

4. Schöpfung, Versöhnung und Vollendung entspringen der selben Gottes-Gemeinschaft: Ein Gemeinschaftsmodell versöhnter Beziehungen, in dem sich Individualität und Relationalität gegenseitig konstituieren und das stets über sich selbst hinausweist (Ekklesio-logie)

Akzeptiert man die Weite einer solchen *theologischen* Gewaltdefinition, dann wird auch deutlich, wie sehr die Auseinandersetzung mit Gewalt und das Bemühen um einen Gerechten Frieden die Rede von Gott selbst berühren. Wenn dort bereits so umfassend von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung die Rede ist, dann legt sich ein trinitarisches Gottesbild – als „Rahmentheorie“²² dieser Friedenstheologie – nahe. Mennonitische Theologen haben erst in der jüngeren Vergangenheit wieder vermehrt auf trini-

²¹ Weiter zur Frage nach dem ethischen Dilemma der Gewaltanwendung vgl. *Fernando Enns*: Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot. Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung, in: *Ines-Jaqueline Werkner / Dirk Rademacher* (Hg.): Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroverse um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster 2013, 95–109.

²² Vgl. hierzu *Christoph Schwöbel*: Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: *Wilfried Härle / Reiner Preul* (Hg.): Trinität. Marburger Jahrbuch Theologie X, Marburg 1999, 129–154.

tarische Modelle zurückgegriffen, um sie auch für die Friedenstheologie fruchtbar zu machen.²³

Eine solche Rahmentheorie trägt dazu bei, Schöpfung, Versöhnung (Erlösung) und Vollendung nicht voneinander zu isolieren, denn es wird gerade so in Erinnerung gehalten, dass der Gott der Hebräischen Bibel (der Gott, der Israel aus dem Sklavenhaus befreit) identisch ist mit dem des Neuen Testaments (der Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, und der fortan in seinem Leben stiftenden Geist dieser gewaltvollen Welt „einwohnt“, um sie von Gewalt zu erlösen und so zu vollenden). Die elementare Glaubenserkenntnis ist auch hier, dass die Glaubenden – in Christus – bereits *teilhaben* an dieser trinitarisch gedachten Gottesgemeinschaft. Dies bewahrt zum einen vor der Hybris, dass Christen/Kirchen das Reich Gottes durch ihre Anstrengungen für einen Gerechten Frieden selbst errichten könnten. Zum Zweiten ergeben sich hieraus entscheidende Aussagen über das Selbstverständnis als „Gemeinschaft der Heiligen“, der Kirche.

Die drei fundamentalen biblischen Motive, die für die Bestimmung des Wesens wie der Mission der Kirche aussagekräftig sind, verhalten sich entsprechend komplementär zueinander: Kirche ist „Volk Gottes“, „Leib Christi“ und „Tempel des Heiligen Geistes“. Jedes dieser Motive enthält für sich genommen bereits Aussagen über die relational-individuellen, die relational-interpersonalen wie auch die relational-interkreatürlichen Aspekte der ekklesialen Ausgestaltung. Das trinitarische Denkmodell, das auf einem Verständnis gegenseitiger Partizipation basiert, eröffnet die Möglichkeit, Aussagen über die Konstitution von Person und Relation zu machen, wie auch über die Qualität von Beziehungen. Die Sozialität Gottes kommt in einer perichoretischen Beziehung gegenseitiger Einwohnung zwischen den Personen zum Ausdruck. Ein solches Verständnis bewahrt die Personhaftigkeit der einzelnen Personen der Trinität, die durch Relationen konstituiert sind. Und gleichzeitig ist die Gemeinschaft durch die bleibende Personhaftigkeit der Individuen konstituiert. Damit ist jeder hierarchisch strukturierte Konzeption widersprochen: ein Gemeinschaftsmodell, das das Eins-Sein inmitten von Pluralität sichern kann und gleichzeitig die Verschiedenheit vor der Uniformität schützt. Es ist ein Gemeinschaftsmodell, das nicht exklusivistisch, wohl aber identitätsstiftend ist; nicht durch moralisches Handeln konstituiert, sondern zur Verantwortung befreit, nicht legalistisch in die Separation führt, sondern im Kern von der Gnade der (wieder-)hergestellten Beziehung Gottes zu seiner ganzen Schöpfung – der Versöhnung – ausgeht. Personalität und Sozialität, Unabhängigkeit und Relationalität, Abgrenzung und Offenheit, Identität und Kommunikation können so in ihrer Komplexität beschrieben werden.²⁴

²³ Vgl. vor allem A. James Reimer: *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*. Kitchener/ON 2001; *ders.*: *Christians and War. A History of Practices and Teachings*, Minneapolis 2010.

²⁴ Miroslav Volf beschrieb dies ähnlich als ein ekklesiologisches Modell „differenzierter Gemeinschaft“, allerdings ohne die ethischen Implikationen entsprechend zu entwi-

An dieser göttlichen Beziehung zu partizipieren, weil Gott sich in Christus in Beziehung setzt, bedeutet für die Kirche, ihr Wesen entsprechend zu begreifen und ihre inneren Beziehungen wie jene in „der Welt“ entsprechend zu gestalten. Die Kirche ist Friedenskirche, weil sie in eben dieser alternativen Qualität von Gemeinschaft gründet. Das hat weitere Konsequenzen für die Gestaltung des Kircheseins – im Verhältnis zur staatlichen Macht sowie zur sie umgebenden Gesellschaft, von der sie immer auch einen Teil ausmacht.

Die Mennoniten – als Friedenskirche – sind seit ihren Anfängen „Freikirche“, im ganz umfassenden Sinne. Bereits die Täufer des 16. Jahrhunderts hatten frühzeitig begriffen, dass ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi nicht innerhalb einer Kirche gelingen würde, die in enger Verquickung mit der staatlichen Macht steht oder sich der staatlichen Autorität gar bedient. Sie muss „frei“ im Sinne der Unabhängigkeit sein, um im Zweifelsfalle nicht „zwei Herren“ dienen zu müssen (hierher rührt auch das Eidesverbot), sonst kann sie ihrer Berufung zum „Amt der Versöhnung“ (2.Kor 5) nicht gerecht werden. Zum Zweiten sollte sie eine Gemeinschaft der Gläubenden sein, die sich frei-willig für diese Bindung an Christus in der Gemeinde entscheiden (hier findet die Erwachsenentaufe ihre Begründung). Diese beiden ekklesiologischen Grundaxiome haben Mennoniten in allen Kontexten und zu allen Zeiten beibehalten, weil sie der Meinung waren, dass die Kirche, wenn sie denn Friedenskirche in der Nachfolge Christi glaubwürdig leben will, sich weder von staatlicher Macht abhängig machen dürfe, noch (unterschiedslos) Kinder taufen sollte, die nicht in der Lage wären, auf die Liebesbewegung Gottes in Christus aus freien Stücken bewusst zu antworten: mit einem bekennenden Leben. (Weitere Elemente des Lebens der Friedenskirche wie die Feier des Abendmahls als „Sakrament“ der Versöhnung oder die gegenseitige Fußwaschung wären hier entsprechend zu entfalten.)²⁵

Hier ist besonders hervorzuheben, dass diese Gemeinschaft der Gläubenden und mit ihrem Leben Bekennenden niemals exklusiv verstanden werden darf, da in jedem der drei biblischen Motive deutlich wird, wie die Grenzen hin zu einer weiteren *Gemeinschaft* geöffnet sind. Wenn Gott als Schöpfer *allen* Lebens gepriesen wird, in Christus der Zaun zwischen „Juden“ und „Griechen“ niedergerissen ist, und das Werk des Heiligen Geistes Personen auch von institutionellen Grenzen befreit, dann kann die Kirche nicht auf sich selbst bezogen leben, sie ist kein Selbstzweck, sondern ist stets über sich selbst hinaus gewiesen, gleichwohl die innere christologische Konzentration der Gemeinschaft der Kirche bewahrend. In diesem theologischen Denkhorizont findet die Friedenskirche ihre Mission, in deren Zentrum „das Amt der Versöhnung“ steht, sich verantwortlich sorgend um Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung.

ckeln, in: *Miroslav Volf: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Neukirchen-Vluyn 1996, 179.

²⁵ Vgl. Hierzu *John Howard Yoder: Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben*, Schwarzenfeld 2011 (engl. Original 2001).

Schlussbemerkungen

- a) In einer Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive werden Gewaltfreiheit und Versöhnung zu inhaltlichen Steuerungselementen theologischer Reflexion.

Gewaltfreiheit und die Möglichkeit zur Versöhnung sind hier viel mehr als eine ethische Wahlmöglichkeit. Sie werden tatsächlich selbst zu inhaltlichen Steuerungselementen („regulativen Prinzipien“) theologischer Reflexion. Offensichtlich hat sich gerade dieses Glaubens-Motiv in einem Maße bewährt, dass es in einer zeitgenössischen Theologie aus mennonitischer Perspektive identitätstiftend wirkt, so dass jede Theologie aus dieser Perspektive letztlich als Friedensethologie entwickelt werden kann. Ohne Zweifel ist diese Erkenntnis auch einer reichen, nicht immer einheitlichen, geschichtlich tradierten Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Gewalt geschuldet – als Opfer wie als Täter. Und der gegenwärtige politisch-soziale und kulturelle Kontext fordert eher zur Schärfung dieses Elements heraus, als zu seiner Relativierung.

- b) Eine so gestaltete Friedenstheologie (aus mennonitischer Perspektive) wird immer ökumenisch ausgerichtet sein.

Aus den vorhergehenden Überlegungen – den Vorbemerkungen wie den theologischen Überlegungen – ist deutlich geworden: Eine so gestaltete Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive wird immer ökumenisch ausgerichtet sein.²⁶ Die Gabe wie die Berufung zur Versöhnung ist der Kirche in ihrer Gesamtheit gegeben – nicht als Zweck in sich selbst, sondern als „Missionsauftrag“ mitten in der Welt der Gewalt. Die Vision von der Einheit der Kirche ist gemeinsam ursprünglich mit dem Auftrag zum Gerechten Frieden der Kirche Jesu Christi. Das Zeugnis von einem glaubwürdigen Leben als Partizipation an der Versöhnung in Christus drängt letztlich auch zu einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ unter den verschiedenen Christinnen und Christen. Und das Bekenntnis des Versöhntseins in Christus transzendiert letztlich alle anderen gewählten oder gestifteten Identitäten.

- c) Eine Friedenstheologie (aus mennonitischer Perspektive) wird stets den Dialog mit Menschen anderen Glaubens wie auch mit Menschen ohne Glauben suchen.

Diese Friedenstheologie wird sich auch in der Begegnung mit den Schwester-Religionen bewähren müssen. Der interreligiöse Dialog – nicht als bloße akademische Übung, sondern zu allererst im geteilten Leben des Alltags – ist nicht nur Herausforderung, sondern Möglichkeit, den Respekt und die

²⁶ Vgl. hierzu die verschiedenen Dialoge der Mennoniten mit anderen Konfessionen, in: *Fernando Enns* (Hg.): *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene*, Frankfurt a.M. / Paderborn 2008.

„teure“ Toleranz gegenüber den Anderen zu leben, wenn der eigene Anspruch des Glaubens denn ernst genommen wird, dass die Versöhnung in Christus *allen* Menschen gilt. Wenn wir uns das gegenseitige Bekennen dieser Versöhnung nicht zutrauen, dann bleibt die Toleranz eine „billige“ und wird in Zeiten der Gewaltverführungen nicht tragfähig sein können. Die gegenseitige „interreligiöse Gastfreundschaft“ ist eine Möglichkeit, sich dem anderen ganz zu öffnen, ohne dabei sich selbst zu verlieren.²⁷ Im besten Falle wird sie dazu führen, den eigenen Glauben noch viel tiefer zu ergründen. Theologisch begründet liegt sie – für alle Christen – in der Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus selbst.

d) Anspruch und Wirklichkeit

Dass Mennoniten dem Anspruch einer Friedenskirche in Geschichte und Gegenwart oft nicht gerecht geworden sind, sei hier ausdrücklich erwähnt. Die hier ausgeführten theologischen Grundlagen einer Friedenstheologie aus täuferisch-mennonitischer Perspektive beschreiben nicht eine Gemeindefreude. Diese wird – wie in allen anderen Traditionen auch – nur als „gebrochene“ erlebt. Vielmehr sollte der Versuch unternommen werden zu erläutern, inwiefern es gute, weil biblisch fundierte und theologisch plausible Argumente gibt, dass sich die Gemeinschaft der frei-willig zu Christus Bekennenden als von Gewalt befreit und somit als Friedenskirche versteht, nicht, weil sie es schon wäre, sondern weil und insofern sie beständig „zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“ trachtet (vgl. Mt 6,33).

²⁷ Vgl. hierzu die interreligiösen Begegnungen von Mennoniten und Shiiten, in: Conrad Grebel Review (CGR) 21/3 (2003) und 24/1 (2006), sowie Darrol M. Bryant / Susan Kennel Harrison / A. James Reimer (Hgg.): On Spirituality. Essays from the third Shi'i Muslim Mennonite Christian Dialogue, Kitchener/ON 2010; Harry J., Huebner / Hajj Mubammad Legenhausen (Hgg.): Peace and Justice. Essays from the Fourth Shi'i Muslim Mennonite Christian Dialogue. Winnipeg/MA 2011.