

## **„Denn wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut ...“ (Eph. 6, 12)**

### **Einführung in die Vorträge von Dr. Peter Scherle**

Während ich diese Einführung schreibe, werden vier Mitglieder der internationalen Organisation „Christian Peacemaker Team“ (CPT) von Mitgliedern der bisher unbekanntem islamischen Gruppierung „The Swords of Righteousness Brigade“ (Schwert-der-Gerechtigkeit-Brigade) im Irak als Geiseln festgehalten. Die Entführer haben damit gedroht, sie würden die Geiseln töten, wenn die USA und die irakischen Streitkräfte Gefangene, die sie in Gewahrsam haben, nicht freilassen würden. Die Situation ist durch Krieg, sich in die Länge ziehende Besetzung, Folterung von Gefangenen, Selbstmordattentäter und die Entführung von an Versöhnungsprojekten beteiligten Menschen gekennzeichnet. In dieser schrecklichen Situation scheint es durchaus angemessen zu sein, vom „Fall der Reiche und Gewalten“ zu sprechen und dazu aufzurufen, sich für ihre sofortige und schonungslose Demaskierung einzusetzen. Die Situation zeigt den enormen Bedarf an Friedensarbeitern, die sich noch dem Zuruf der Engel „Frieden auf Erden“ (Lukas 2,14) verpflichtet fühlen und die für die Umwandlung aller konfliktreichen und ungerechten Beziehungen arbeiten und beten. In einer Welt, in der Menschen Böses tun, und für die Kirche, die sich zur Wiederkehr Jesu als Messias bekennt, bietet der folgende Essay von Dr. Peter Scherle praktische-theologische und spirituelle Orientierung.

Scherles im Folgenden wiedergegebene Arbeit konzentriert sich auf die biblische Sprechweise von „Reichen und Gewalten“ und schöpft aus den klassischen theologischen Überlegungen des 20. Jahrhunderts über „die Gewalten“ von H. Berkhof, K. Barth, J.H. Yoder und besonders von W. Wink. Scherles Entdeckung einer „Theologie der Reiche und Gewalten“ ist nicht vor- oder anti-modern, d.h. sie konzentriert sich nicht auf transzendente Phänomene wie „geistlichen Krieg“ oder „territorialen Exorzismus“, aber sie ist auch nicht eindimensional modern und entmythologisierend und reduziert die biblische Sprache also nicht auf sozio-politische Phänomene. Scherle gehört zu den zeitgenössischen christlichen Friedens-Theologen, die das weitläufige Gelände zwischen diesen beiden Polen erforschen und kartografieren.

Es gibt Dimensionen von Wirklichkeit, sagt Scherle, die außerhalb des Einflussbereiches der menschlichen Kontrolle liegen, und es ist die Aufgabe der Kirche, diese vorhandene Wirklichkeit aufzudecken und den spirituellen Charakter dessen zu entschleiern, was gegen Gottes Zielsetzung streitet. Scherles Vorschlag zur „Demaskierung der Gewalten“ entfernt sich niemals vom konkreten geschichtlichen Leben. Der Leser wird in eine spirituelle und soziale Untersuchung und Analyse von niedergegangenen Gewalten, die der Umwandlung bedürfen, hineingezogen. Auf diese Weise ist Scherles Essay ein willkommener und wesentlicher Beitrag zur zeitgenössischen theologischen Diskussion über Gewalten.

Einzigartig sind in diesem Essay die ekklesiologischen Betrachtungen, die den Mittelpunkt von Scherles Überlegungen bilden. Nicht das Individuum an sich, sondern die Kirche als Leib Christi wird mit Waffen ausgerüstet und in den Kampf gegen die Gewalten hineingezogen, mit Gott und für „Fleisch und Blut“, gemäß Epheser 6. Scherle stellt die Kirche direkt in den Bereich dieser göttlichen Invasion [?] und sagt, es gebe zwei Paradigmen, in denen die Kirche in ihrer Tradition sich selbst als jemanden begreift, der „die Gewalten“ angreift. Einerseits ist das Selbstverständnis der Kirche grundlegend *temporal*, d.h. dass sie sich in der Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch-nicht“ des Anbruchs des Reiches Gottes ansiedelt. Dieses eschatologisch-ethische Modell bezeugt, dass der Sieg über die „Gewalten“ bereits errungen wurde und dass die Verwandlung der gesamten Schöpfung schon begonnen hat. Die andere Haltung der Kirche ist nach Scherle grundlegend räumlich (oder „utopisch“ und zeremoniell) und hält dafür, dass es Be-

reiche gibt, in denen die Erlösung schon geschehen ist, Bereiche, in denen es keine Sünde mehr gibt und auf die die Gewalten und Autoritäten keinen Einfluss haben. Sicherlich werden sich viele Konfessionen über Scherles Unterscheidung wundern; er schlägt vor, beide Modelle als grundlegend komplementär zu betrachten\*. Wichtig ist Folgendes: Scherles Essay regt zu einem intensiven ökumenischen Austausch über unsere verschiedenen konfessionellen Gaben und spirituellen Ressourcen an (oder wie Scherle sagt, unsere jeweiligen „Engel“), einen Austausch über die allen Christen gemeinsame Aufgabe, die Kräfte, die Leben zerstören und die der Ankunft des Reiches Gottes im Weg stehen, zu identifizieren, sie anzugreifen und zu verwandeln.

In dieser Woche wurden viele christliche Aktivisten wieder einmal mit den Risiken und den Kosten der Advent-Botschaft des Friedens konfrontiert und ebenso mit Fragen, die die Wirksamkeit von christlichem gewaltfreiem Widerstand inmitten von Ungerechtigkeit und fortgesetztem Bösen angehen. Im Zusammenhang mit diesen grundlegenden Glaubensfragen versieht uns Scherle im zweiten Teil seines Essays mit schönen und ermutigenden Gedanken über „die Engel“ und ihre Rolle bei der Stärkung der Kirchen bei ihrem Angriff auf die Gewalten und bei der Bezeugung der neuen künftigen Welt Gottes. Außerdem erinnert er uns an unsere einzigartige spirituelle Ausrüstung und das Wesen der Gerechtigkeit, die sie ermöglicht. Scherles praktische Überlegungen über die Praxis von Gebet und Vergebung als Mittelpunkt für Verwandlung und Heilung von Beziehungen und Erinnerungen verbindet auf wunderbare Weise die Spiritualität des Friedensschließens mit der Aufgabe, die Gewalten in ihren irdischen Beziehungen zu „demaskieren“ und anzugreifen. Durch das Praktizieren von Vergebung wird die Gerechtigkeit nicht einfach nur wiederhergestellt, schreibt Scherle, sondern Vergebung sorgt dafür, dass etwas „völlig Neues“ geboren wird und dass die „Beziehungen“ „verwandelt“ werden, was zu einer besseren, neu erschaffenden Gerechtigkeit führt.

Der folgende Essay bietet Nahrung und zuverlässige Orientierung für Kirchen und einzelne christliche Friedensarbeiter, die in einer gefährlichen Welt ihrem Glauben gemäß leben wollen.

*Dr. Arnold Neufeldt-Fast, Theologisches Seminar Bienenberg, Liestal, Schweiz*

In der zweiten Adventwoche 2005

\*) Zum Beispiel werden die historischen Friedenskirchen (Brüderkirche, Mennoniten und Quäker) daran zweifeln, ob Scherle die Bedeutung der Jüngerschaft richtig versteht, und die offensichtliche Gleichsetzung von temporaler (eschatologisch-ethischer) und räumlicher (utopisch-zeremonieller) Bedeutung der Kirche mit unsichtbarer [corpus permixtum] bzw. sichtbarer Kirche wird sie nicht überzeugen.

## „Denn wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut ...“ (Eph. 6, 12)

Eine praktische Theologie der Mächte und Gewalten

Dr. Peter Scherle

Das im Titel benannte Unternehmen ist aus mehreren Gründen mit hohen Risiken behaftet. Denn es hat gleich mit zwei Grundsatzdiskussionen im heutigen Christentum zu tun, der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis und nach dem Verständnis von und dem Umgang mit politischer Macht und Gewalt.<sup>1</sup>

Zum einen bewegt sich der Versuch einer praktischen Theologie der Mächte und Gewalten in einem Feld von Wirklichkeitsverständnissen, das nach zwei Seiten hin von theologischen Bauten begrenzt ist. Auf der einen Seite findet sich das eindrucksvolle Monumentalgebäude westlich-abendländischer Theologie der Neuzeit, das den Glauben an übermenschliche Mächte und Gewalten ausgeräumt glaubt. Rudolf Bultmann hat dies vor einem halben Jahrhundert so zusammengefasst: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“<sup>2</sup> Auf der anderen Seite des Feldes findet sich eine in ihrer Vielzahl imponierende Ansammlung von kleineren theologischen Gebäuden, die an eben diesem Glauben festhalten und die neuzeitliche Wirklichkeitswahrnehmung als Problem verstehen. Darunter solche problematischen, weil antimodernen und restaurativen, Ausprägungen wie z.B. Formen „geistlicher Kriegsführung“ einschließlich „territorialer Exorzismen“<sup>3</sup> oder das exorzistische Behandeln (vorwiegend) weiblicher Besessenheit<sup>4</sup>. Daneben gibt es aber auch kulturell tief verankerte einheitliche Wirklichkeitsvorstellungen, wie die der australischen Aborigines oder im irischen Keltentum, die allerdings nicht mit einer nach-aufklärerischen Sicht der Wirklichkeit verbunden werden. Es scheint also, als müssten wir uns für ein Wirklichkeitsverständnis entscheiden oder aber schizophren leben.<sup>5</sup>

Zum anderen wird die Frage, wie sich die nicht in Fleisch und Blut fassbaren ‚Mächte und Gewalten‘ zur politischen Macht verhalten, sehr unterschiedlich beantwortet. So gibt es einen Glauben an Engel und Dämonen, an Mächte und Gewalten, der wie eine Ablenkung von menschlicher Verantwortung wirkt. Berühmt ist in dieser Hinsicht eine

1 Dem Text liegen zwei Vorträge zugrunde, die bei der internationalen Tagung von Church and Peace am 30. April 2005 in Selbitz gehalten wurden. Der Vortragsstil ist beibehalten.

2 Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, zitiert nach Hollenweger (1982), 73

3 Vgl. Zeilinger (1999), 25 und seine Kritik 382

4 So gibt es (wieder) einen Exorzismus-Kurs mit Magisterabschluss an der Gregoriana, für den allerdings nur Männer eingeschrieben sind, während die zu behandelnde ‚Besessenheit‘ wesentlich den Frauen zugeordnet wird.

5 Die „Wiederkehr der Engel“ (U. Wolff) und die „Renaissance des Bösen“ (Zeilinger [1999], 22 Anm. 52) sind in diesem Sinn ebenfalls Problemanzeigen.

Aussage Karl Barths, dem der Hinweis auf die dämonische Macht des Nationalsozialismus nach dem Ende des 2. Weltkriegs verdächtig wurde. „Ich hörte mir das eine Zeit lang an. Schließlich konnte ich nicht mehr schweigen. ‚Seid ihr damit nicht im Begriff in ein magisches Weltbild hineinzurutschen?‘, fragte ich meine Freunde. ‚Warum redet ihr immer nur von Dämonen? Warum sagt ihr nicht konkret: wir sind politisch Narren gewesen? Erlaubt bitte eurem schweizerischen Kollegen, euch zu einem rationaleren Denken zu ermahnen!“<sup>6</sup> Umgekehrt gibt es – ich möchte fast sagen: zunehmend – eine Kritik an der organisierten Ungerechtigkeit, Friedlosigkeit und Naturzerstörung, die ohne eine apokalyptische Gegenüberstellung von Gott und widergöttlichen Mächten und Gewalten nicht auszukommen meint.<sup>7</sup> Auch hier scheint es, als müssten wir uns entscheiden.

Aber sind diese Entscheidungen zwischen biblischem und neuzeitlichem Wirklichkeitsverständnis, zwischen Trennung oder Identifikation von dämonischer und politischer Macht wirklich notwendig? Kann es nicht eine Theologie der Mächte und Gewalten geben, die andere Wege geht? Eine die auch praktisch hilfreich ist, für alle, die Christinnen sein und als Zeitgenossen leben wollen und die sich politisch einsetzen wollen für einen gerechten Frieden?

Die Frage zeigt schon, dass ich einen solchen Versuch wagen will. Auf der Grundlage vielfältiger anderer Versuche, die Rede von den Mächten und Gewalten in biblischen Texten fruchtbar zu machen<sup>8</sup>, soll eine Konzentration auf wenige Punkte erfolgen, die sich in einem Vorbereitungstreffen für diese Tagung ergeben haben. Die Fragen, die im ersten Teil behandelt werden, sind grundsätzlicher theologischer Natur. Im zweiten Teil sollen daraus praktische Schlussfolgerungen gezogen werden.

## **Teil I: Zum Verständnis der ‚Mächte und Gewalten‘**

Ich möchte zunächst die biblische Wirklichkeitsvorstellung skizzieren, in die wir die besondere Rede von den ‚Mächten und Gewalten‘ einzeichnen müssen.

### **Himmlische Wesen**

Die Erfahrung, dass es Bereiche der Wirklichkeit gibt, die nicht menschlicher Kontrolle unterliegen, bildet den Ausgangspunkt. Vor allem die Kräfte der Natur, von Wasser, Wind und Feuer - aber auch von Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Flutwellen, wie sie z.B. für das 16. Jahrhundert v. Chr. nachgewiesen sind - müssen genannt werden. Solche Kräfte werden in den biblischen Schriften personalisiert.<sup>9</sup> Darin drückt sich der Glau-

---

<sup>6</sup> Busch (1979), 295

<sup>7</sup> So etwa Hinkelammert (1985), Duchrow (1986) und Plonz (1995)

<sup>8</sup> Insbesondere William Stringfellow und Walter Wink sind hier zu nennen, Heinrich Schlier und Henrikus Berkhof, Karl Barth und Jacques Ellul, John Howard Yoder und Bill Wylie-Kellermann, Marva J. Dawn und Martin Hailer, Thomas Ruster und Thomas Zeilinger. Vgl. dazu die Angaben in der Literaturliste.

<sup>9</sup> Vgl. insbesondere Apostelgeschichte 2

be aus, dass es eben kein blindes Schicksal gibt, kein Tohouwabohou. In den unbeherrschbaren Kräften der Natur begegnen uns mit Willen und Personalität ausgestattete Himmelswesen. Auch der ebenfalls in den biblischen Schriften erinnerte Ahnenkult, der die bleibende Beziehung von Lebenden und Toten verarbeitet, kann in diesem Zusammenhang gesehen werden.<sup>10</sup> Und die gesellschaftlichen Umbrüche und Konflikte bringen die Vorstellung von eben solchen Konflikten in der himmlischen Welt und von Mächten wie Leviathan und Behemoth, die nur Gott allein beherrschen kann, hervor.<sup>11</sup>

Um meine Position gleich deutlich zu machen. Ich halte dieses Wirklichkeitsverständnis keineswegs für überholt. Die Personalisierung der Kräfte der Natur spielt noch heute eine wichtige Rolle in Wetterberichten (wobei inzwischen politisch korrekt die Tiefdruckgebiete und Stürme nicht mehr nur mit weiblichen Namen, sondern wechselnd auch mit männlichen Namen benannt werden). Und wenn angesichts der Zerstörung durch die Tsunami-Wellen im Dezember 2004 vom Terror der Natur gesprochen wurde, dann ist das nichts anderes, als die Natur, die zurückschlägt, wie es ebenfalls hieß, mit Personalität und Willen auszustatten. Auch die weiter gehende Beziehung zwischen Toten und Lebenden wird in unserer religiösen Vorstellungswelt - von der Verwandlung in Sterne über die Seelenwanderung bis hin zur leiblichen Auferstehung - festgehalten. Die Toten sind nicht einfach ausgelöscht, sie stehen noch mit uns in Beziehung. Und selbst die Fabelwesen Leviathan und Behemoth werden zu Hilfe genommen, um in der politischen Theorie die Macht des Staates neu zu begründen, wie es Thomas Hobbes 1651 tat, oder um die Destruktivität totaler Macht zu enthüllen, wie bei Franz Neumann 1940 in seiner Analyse des Nationalsozialismus.

### **Personalität als Gottesbeziehung**

Vor allem die gesellschaftliche Identifikation von himmlischen Mächten und Gewalten wird in neueren Versuchen einer Theologie der Mächte und Gewalten aufgenommen. Jacques Ellul bringt seine grundsätzliche Kritik an der technologischen Entwicklung in diese Form<sup>12</sup>, Karl Barth seine Kritik totalitärer Systeme<sup>13</sup>, Walter Wink seine Kritik an einer globalen Kultur der Gewalt<sup>14</sup> oder Thomas Ruster seine Kritik der globalen Ökonomie<sup>15</sup>. Die „herrenlosen Gewalten“, um eine Formulierung Karl Barths aufzunehmen, sind demnach menschlich gemachte, aber der menschlichen Kontrolle inzwischen entzogene systemische Kräfte. Sie sind zwar irdischer Natur, aber von himmlischer Potenz. Sie sind nicht einfach personal zu verstehen, aber sie sind auch keine amorphen Energien. Denn in ihnen scheint sich eine zielgerichtete, zerstörerische Kraft, ein widergöttlicher Wille auszudrücken. Sie zu personalisieren und etwa von Dämonen zu sprechen,

---

10 Vgl. Lukas 16, 19-31

11 Vgl. Ebach (1984)

12 Vgl. Ellul (1988); dazu: Langenegger (1990), Dawn (1992) und Zeilinger (1999), 329ff

13 Barth (1976), bes. 363ff

14 Wink (1984, 1986 und 1992 in seiner ‚Powers-Trilogie‘ und zusammenfassend 1998)

15 Ruster (2002)

macht nur Sinn in ihrer Beziehung auf Gott. Im Widerstand gegen Gott gewinnen diese Kräfte ihr Wesen, wie es andererseits Engel gibt, die ihr himmlisches Wesen im Dienst Gottes gewinnen. Für uns sind sie nicht an sich als personale Mächte erkennbar oder zugänglich.<sup>16</sup>

Was aber bedeutet es, dass wir moderne Menschen, die wir die Wirklichkeit logisch erklären können, angesichts von Tsunami-Wellen, von Toten und der Macht des Staates mythisch reden? Zumindest das: Wir reden als Menschen, die die Grenzen menschlicher Naturbeherrschung kennen, die selbst am Tod nicht vorbeikommen und die die totalitäre „Dialektik der Aufklärung“ erfahren haben. Der Logos selbst, wird er ganz ernst genommen, drängt uns wieder zum Mythos.<sup>17</sup> Da wir den Weg vom Mythos zum Logos zum Mythos gegangen sind, können wir nun weder sagen, dass wir alles begreifen und in der Hand haben, noch können wir uns einfach jenseitigen Mächten überantworten. In einem nach-kritischen Sinn kann aber, wie es etwa Walter Wink versucht, ein ganzheitliches Weltbild<sup>18</sup> entworfen werden, in dem das Jenseits als innere Wirklichkeit, als „withinness“, der äußeren Wirklichkeit verstanden wird.<sup>19</sup>

Es gibt neuere Versuche, das Wirklichkeitsverständnis in diese Richtung voranzutreiben, die für unseren Zusammenhang wichtig sind. Neben Paul Ricoeur, Georg Picht und Walter Wink sind hier Herrmann Schmitz und Gernot Böhme zu nennen.<sup>20</sup> Letztere haben dafür ein alltägliches Phänomen analysiert: die Atmosphäre.<sup>21</sup> Wir kennen es alle. Wir betreten einen Raum voller Menschen und spüren eine Atmosphäre, die den Raum erfüllt. Es liegt etwas in der Luft, das uns berührt. Diese Atmosphäre, ob bedrückend oder wohltuend, ist von den Menschen ‚gemacht‘. Aber wir sind gleichzeitig von der Macht dieser Atmosphäre ‚ergriffen‘. Wir gehen deshalb noch nicht von personalen Wesen aus, von Engeln und Dämonen. Aber die Atmosphäre mag eine solche Dichte erreichen, dass sie uns als von Gott erfüllt oder von Gott verlassen vorkommt, dass wir einen zielgerichteten Willen am Werk sehen, den wir sonst nur Personen zuschreiben. Es ist, als würde ein guter Engel uns anrühren. Es ist, als wären wir von einem bösen Dämon besessen.

## **Gott und die himmlischen Wesen**

Doch zurück zur biblischen Sicht der Wirklichkeit. Sie teilt mit den altorientalischen Kulturen die Überzeugung, dass alle diese Wesen, die in der Natur und unter den Menschen ihre Macht zeigen, dem Himmel zugeordnet sind. Dieser Teil der Wirklichkeit, der Himmel genannt wird, ist dem Zugriff der Menschen entzogen und dennoch eine Welt

---

16 Vgl. Zeilinger (1999), 334ff. Das ist eine Kritik an jedem Glauben an solche Mächte.

17 Vgl. z.B. Ricoeur (1974)

18 Wink (1984), 5

19 Wink (1992), 5

20 Vgl. dazu zusammenfassend Zeilinger (1999), 350ff

21 Vgl. besonders Böhme (1995)

der Möglichkeiten für die Erde.<sup>22</sup> So wie es Leben fördernde und Leben zerstörende Kräfte gibt, so gibt es auch Himmelswesen, die damit identifiziert werden. Engel z.B. können schützen und stärken<sup>23</sup>, sie können aber auch vertreiben, bestrafen und sich sogar gegen Gott wenden.<sup>24</sup>

Allerdings zeigt sich in den biblischen Schriften eine Eigenart, der sich die entmythologisierende Kraft des jüdisch-christlichen Glaubens verdankt. Der biblische Gott, der Gott Israels und Vater Jesu Christi, ist nicht identisch mit dem Himmel. Gott ist vielmehr „der Schöpfer des Himmels und der Erde“. Von ihm heißt es, „die Himmel aller Himmel können dich nicht fassen“ (1. Kön 8, 27). Es scheint, als würde in den Schöpfungserzählungen der Himmel von allen diesen Wesen leergefegt. Aber wenn wir genau lesen, zeigt sich, dass diese Himmelswesen keineswegs verschwunden sind. Sie sind jedoch als Geschöpfe Gottes in ihrer Mächtigkeit begrenzt. Sie sind alle nichts gegen den allmächtigen Gott. Gott ist kein himmlisches Wesen. Deshalb soll sein Wille, so beten wir, sich durchsetzen „im Himmel wie auf Erden“. Dass dies geschieht, daran besteht kein Zweifel. „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz.“ (Lukas 10, 18)<sup>25</sup> Was der Seher schon wahrgenommen hat, steht doch noch aus. Erst wenn Christus alle Mächte, zuletzt den Tod, überwunden hat, wird er die Herrschaft an Gott übergeben.<sup>26</sup> Dann werden die Erde und der Himmel erneuert, dann wird Gott alles in allem und alles gut sein.

Wenn Ihnen das zu glatt vorkommt, dann haben sie Recht. Denn wenn wir noch etwas genauer hinschauen, dann sehen wir unterschiedliche Schöpfungsvorstellungen, die vor allem für die Frage der Gewalt bedeutsam sind.<sup>27</sup> Die eine ähnelt den Weltschöpfungsmythen der Region. Es sind Reste eines Kampfes (mit einem Drachen) erkennbar, durch die die Gewalt der Schöpfung eingeschrieben zu sein scheint. Gott ringt Himmel und Erde dem Tohouwabohou ab. Im babylonischen Schöpfungsmythos, auf den Walter Wink gerne Bezug nimmt<sup>28</sup>, ist die ganze Gewalt dieses Schöpfungsaktes aufbewahrt. In der Bibel wird sie in den weiteren Erzählungen dieser Tradition erst langsam sichtbar: im Brudermord des Kain, der zum Urvater des Menschengeschlechts und der Zivilisation wird, in Leviathan und Behemoth, an deren zerstörerische Macht Hiob erinnert wird<sup>29</sup>, und schließlich in jener Zerstörungssorgie im Buch der Offenbarung, die zur Neuschöpfung von Himmel und Erde als notwendig erscheint.<sup>30</sup>

22 Vgl. dazu besonders Moltmann (1980, 1985, 1989 und 1995). Wink (1986) 91 versteht den Himmel ebenfalls als in-seitigen Bereich der Potentialitäten der Erde.

23 Vgl. Elia am Horeb (1. Könige 19).

24 Eine ausgearbeitete Engellehre, wie sie etwa Karl Barth vorgelegt hat, ist also nicht ohne biblischen Grund.

25 Girard (2002) nimmt dieses Motiv auf.

26 Vgl. 1. Kor 15, 24-25 und Eph 6, 10-20

27 Vgl. dazu Girard (2002), bes. 109ff. und Williams (1991)

28 Wink (1992), 14f

29 Hiob 40 – 41; Vgl. auch Psalm 74, 13f

30 Ein anderes Gottesbild kann damit in Verbindung gesehen werden: Gott als Töpfer (Römer 9, 20-21: "Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott rechtest? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines - ein anderes für Unreines?";

Ganz anders ist die Sicht der zweiten Tradition. Die Schöpfung erscheint als Prozess des Ordners, der durch die Ruhe Gottes vollendet wird, und nicht als Ergebnis eines Kampfes. Die Menschheitsgeschichte beginnt nicht mit einem Brudermord, sondern sie setzt, anders als in Genesis 3 und 4, die Kains Geschichte weiter erzählt, in Genesis 4 und 5 mit Seth völlig neu an.<sup>31</sup> Und die Neuschöpfung kann schließlich als Geburtsvorgang<sup>32</sup> erhofft werden und nicht als ein Niederringen anderer Mächte, einschließlich des Todes.<sup>33</sup>

Beide Sichtweisen durchziehen also die biblischen Schriften. Und, um auch das deutlich zu sagen, sie haben beide ein Moment lebenspraktischer Weisheit. Auf Gott Zebaoth, den Herrn der Heerscharen, kann nur verzichtet, wer sich noch nicht in der ausweglosen Situation totaler Unterdrückung befunden hat. Wenn die Herren der Welt unangefochten regieren, kann der noch mächtigere Herrscher der Welt der Hoffnung letzte Waffe sein. Wo aber Menschen das Geschenk des Lebens und Gott feiern können, da wird sich ihre Hoffnung auf den immer währenden Lobpreis Gottes in der transformierten Schöpfung richten, auf die Utopie der Stadt des Friedens, des Gartens der Schöpfung und des himmlischen Festmahls.

### **Die Bosheit der ‚Mächte und Gewalten‘**

Wenden wir uns der Frage zu, ob die himmlischen Wesen nur ‚böse‘ sind. Indirekt wurde das schon gesagt. Der biblische Himmel ist von ‚guten‘ und von ‚bösen‘ Kräften erfüllt. Die einen ‚dienen‘ Gott und der Durchsetzung seines Shalom. Im Blick auf sie lässt sich mit Dietrich Bonhoeffer sagen und singen: „Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiss an jedem neuen Tag.“ Die anderen Himmelswesen sind ‚gestört‘ von der und ‚stören‘ die neu schaffende/n Kraft Gottes. Ihre Mächtigkeit ist ebenso real wie die der Gott dienstbaren Geister – aber dennoch ist ihr Kampf aussichtslos. Sie sind Geschöpfe Gottes und in ihrer Macht begrenzt. Ihre Niederlage ist gewiss, auch sie werden von Gottes Liebe verwandelt.

---

ähnlich auch: Jesaja. 45, 9; Jesaja. 29, 16; ...) Dies ist ein Bild aus der Welt des Handwerks. Kosmos und Menschen sind hier vorgestellt als "Material", das dem Handwerker zur Verfügung steht, und als ein "Produkt", das wertlos werden und vernichtet werden kann. Ein solches Bild Gottes kann gleichwohl Ausdruck tiefen Gottvertrauens sein: Es kritisiert menschliche Anmaßung und traut Gott die Kraft zu, Menschen und Verhältnisse neu zu formen. Ein hartes und doch tröstliches Bild.

31 Vgl. 1. Mose 4, 25; Exegetisch ist das für René Girard eine wichtige Stelle, um seine Sicht der Bibel zu illustrieren als eine Zusammenstellung von Schriften, die den mühsamen Weg aus einer Welt der Gewalt dokumentieren. Vgl. Williams (1991), 25ff.

32 Gott als Gebärende (Jesaja 42, 14: "Wie eine Gebärende will ich schreien..."; siehe auch 5. Mose 32, 18: "Gott, der dich geboren hat...") bedeutet, dass auch die Schöpfung als Geburtsvorgang vorgestellt werden kann. Im Neuen Testament wird entsprechend die Taufe und das neue Leben mit Christus (1. Johannes 4, 7: "Wer liebt, der ist von Gott geboren...") aber auch die Erneuerung der ganzen Schöpfung (Röm 8, 28) ebenso als Geburtsvorgang gesehen. Ein Konzil (Toledo, 675) hat sich sogar auf den Satz festgelegt, der Sohn stamme aus dem Uterus des Vaters (ex utero patri). So gewagt diese letzte Aussage erscheint, so zeigt sie doch den Willen, sich in der Gottesvorstellung nicht auf männliche Bilder festlegen zu lassen.

33 Vgl. Römer 8



Die uns interessierenden ‚Mächte und Gewalten‘ spielen dabei dennoch eine eigenartige Rolle.<sup>34</sup> Sie werden in der Regel als ‚widerständig‘ gegen Gott identifiziert. Von ihnen wird – als Entfaltung der kosmischen Dimension der Christus-Geschichte – im Kontext der Unterdrückungssituationen im römischen Reich geredet.<sup>35</sup> Sie gehören in die apokalyptischen Texte der hebräischen und griechischen Schriften der Bibel.<sup>36</sup> Dort werden sie als die treibende Kraft hinter den als übermächtig erlebten Reichen gesehen, jenen ausgreifenden militärisch-ökonomisch-politischen Systemen. Unter ihrer Herrschaft gibt es keinen realpolitischen Ausweg mehr, keinen Exodus, keine Heimkehr aus dem Exil.<sup>37</sup> Sie können nur bekämpft werden, indem sie ihrer Macht entkleidet werden, indem ihre geistliche Wirklichkeit enthüllt wird. ‚Apokalypsein‘ heißt enthüllen, aufdecken. Die apokalyptischen Schriften - wir dürfen sie uns als Flugblätter einer Untergrundbewegung vorstellen - decken auf, dass die Machthaber besessen sind von ‚Mächten und Gewalten‘. Militärische Monster werden von Daniel und Johannes dargestellt, unmenschliche - deshalb tierisch illustrierte - Kampfmaschinen.

Insofern müssen wir sagen, dass die ‚Mächte und Gewalten‘ im engeren Sinne, anders als andere Himmelswesen wie Engel und Dämonen, ‚böse‘ sind. Gerade dadurch können sie aber auch ganz besondere ‚Werkzeuge‘ Gottes sein<sup>38</sup>, denn an ihnen zeigt sich wie nirgends sonst die verwandelnde Macht Gottes.<sup>39</sup> Den Menschen ist damit die Verantwortung gerade nicht aus den Händen genommen. Sie haben die Aufgabe, die Wirklichkeit aufzudecken, den widergöttlichen Geist in den Verhältnissen zu enthüllen. Es ist diese Form des Widerstands, die Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer im Dritten Reich wählten. Barths Einspruch gegen die nachträgliche Rede von der dämonischen Macht Hitlers war ein Einspruch gegen die Entschuldigung von Verantwortungs- und Tatenlosigkeit. Das hat praktische Folgen, auf die wir im zweiten Teil noch genauer eingehen müssen.

## **Macht und Ohnmacht - Gottes Verhältnis zu den Mächten und Gewalten**

Bei der Vorbereitung dieses Vortrags wurde auch darüber diskutiert, ob es angesichts der ‚Mächte und Gewalten‘ ausreicht, allein Gottes Ohnmacht zu betonen, wie sie sich in einzigartiger Weise im Kreuz erschließt. Gerade wo die Verpflichtung der Christen auf die gewaltfreie Überwindung von Gewalt gesehen wird, wird die Ohnmacht als Zeichen

---

34 Vgl. dazu grundsätzlich Yoder (1981), 122ff

35 Die Wendung ‚Mächte und Gewalten‘ findet sich vor allem in den deutero-paulinischen Schriften des Epheser und Kolosserbriefs (Epheser 1, 20f; 3, 10; 6, 12; Kolosser 1, 16; 2, 10; 2, 15). Aber sie findet sich auch in den Paulusbriefen an prominenter Stelle (1. Korinther 15, 24; Römer 8, 38f.). Außerhalb des Corpus Paulinum kommen sie nur noch in 1. Petrus 3, 22 vor. Vgl. Carr (1981).

36 Die apokalyptische Literatur kann dabei an die Götter- und Götzenkritik der prophetischen und weisheitlichen Literatur anknüpfen. Vgl. etwa Jesaja 44, 9 – 20; Jeremia 10, 1 -16; Psalm 115, 3 – 8; Weisheit 13 – 19.

37 John Howard Yoder spricht von einem kosmischen „Riss“. (Zeilinger [1999], 337) Vgl. dazu auch Moltmann (1980 und 1985), der ausdrücklich an jüdisch-mystische Traditionen anknüpft.

38 Vgl. die Sicht von Nebukadnezar im Buch Jeremia.

39 Die Notwendigkeit der Erlösung der ‚Mächte‘ betont auch Wink (1992), 65: „The Powers are good; the Powers are fallen; the Powers will be redeemed“.

der Politik Jesu verstanden.<sup>40</sup> Jesus, so lässt sich diese Theologie der Ohnmacht knapp skizzieren, hat sich nicht gewehrt gegen Folter und Hinrichtung und doch die reale politische Macht und die geistliche Macht des Todes ‚überwunden‘.

Wenn wir das unscheinbare Wort ‚überwinden‘ aber ernst nehmen, bezeichnet es doch einen Machtkampf. Es ist zwar im realpolitischen Sinn nicht die Macht der Gewalt. Es ist aber im geistlichen Sinn doch eine gewaltige Macht, die im Sterben des Christus ausgeübt wird. Die religiöse Vorstellungswelt hat dafür Bilder gefunden. Die Sonne verdunkelt sich, die Erde bebt und der Vorhang im Tempel zerreißt. Jesus steigt hinab in das Totenreich und zertrümmert die Pforten der Hölle. Im Himmel, der die Erde von oben und unten umgreift, findet ein Machtkampf statt: der Kampf um das Leben, der Kampf um das Heil.

Selbst wenn wir nicht der Kampfeslinie in den biblischen Texten folgen, geht es doch um Macht. Auch die Verwandlung, die in der Auferweckung Jesu beginnt und in der Neuschöpfung aller Kreatur vollendet wird, ist eine Erfahrung von Macht.<sup>41</sup> Vielleicht ist die Macht der Neuschöpfung sogar noch ungeheurer als der in anderen Zusammenhängen skizzierte Machtkampf. Das Leben wird nicht wieder hergestellt, sondern verwandelt und geheilt. Auch das hat praktische Folgen, auf die wir im zweiten Teil noch genauer eingehen müssen.

### **‚Gemeinde der Erlösten‘ oder ‚Kirche der Sünder‘?**

Was bedeuten alle diese Überlegungen für die Kirche? Gibt es schon erlöste Bereiche oder ringen auch die Christen/Christinnen noch mit den Mächten und Gewalten? Gehen wir von einer ‚Gemeinde der Erlösten‘ und/oder einer ‚Kirche der Sünder‘ aus, die am Ringen Christi mit den Mächten und Gewalten teilnimmt? Auch diese Fragen haben wir während der Vorbereitung diskutiert. Und es hat sich gezeigt, dass dies der heikelste Bereich einer Theologie der Mächte und Gewalten ist. Denn hier geht es um die Identität und die Sozialgestalt der eigenen Kirche. Es geht auch um den eigenen Lebensentwurf.

Eine schon über 40 Jahre alte und zu Unrecht wenig bekannte Theorie der ökumenischen Prozesse hat das gut beschrieben.<sup>42</sup> Es gibt ein Zusammenspiel von drei Faktoren an Wochenenden wie diesem. Das dialogische Gespräch, das gemeinsame Handeln und das gemeinschaftliche Leben bringen uns einander näher. Dabei steht immer auf dem Spiel, was wir für die Wahrheit halten, wie wir unser jeweiliges kirchliches Le-

---

40 Exemplarisch Yoder (1981), 214ff.; vgl. dazu die Ausführungen von Ens (2003), 155ff

41 Zu diesem Macht-Begriff vgl. Arendt (1970). Nach H. Arendt hat sich die politische Theorie der Moderne am Herstellen und seinen Kategorien orientiert, um politisches (und soziales) Handeln begrifflich zu verstehen. Damit tritt auch die Gewalt und ihr instrumenteller Charakter derart erfolgreich in den Raum des Politischen, dass fortan Macht ganz von der Gewalt her als destruktive oder zumindest instrumentell auf einen Zweck gerichtete Größe verstanden wird. Zur ekklesiologischen Bedeutung vgl. Josuttis (1993).

42 Zur „Kollusionstheorie“ vgl. Lengsfeld (1980) und dazu Scherle (1998), 44ff

ben gestalten und was unsere Identität ausmacht. Ein neues Erkunden der Wahrheit, ein tastendes theologisches Gespräch kann deshalb auch den Widerstand von kirchlicher Praxis und Identitätsbewusstsein hervorrufen. Das stimmt doch gar nicht für meine Kirche, das widerspricht doch dem, was für uns zentral ist – so lauten dann die Einwände. Aus dem Zusammenspiel, der Kollusion, wird die Kollision. Um auch hier deutlich zu reden: Ich halte das für unvermeidlich. Redliche Ökumene besteht in Kommunikation und Konflikt. Deshalb wage ich, auch noch diesen letzten Schritt zu gehen.

Es gibt m.E. zwei grundsätzliche Wege, die Kirche in das geschilderte Verhältnis Gottes zu den ‚Mächten und Gewalten‘ einzuzeichnen .

Der eine Weg geht davon aus, dass Gott die Mächte zwar schon überwunden hat, wir aber noch die letzten Regungen miterleben. Die Kirche ist dann die Gemeinschaft der Menschen, die Zeugnis von dem schon errungenen Sieg , der schon begonnen Verwandlung aller Kreatur ablegen. Als geschichtliche Größe lebt die Kirche aber wie alle Menschen in der noch nicht erlösten Welt. Noch ist der Kampf Christi nicht zu Ende, noch sind Himmel und Erde nicht endgültig verwandelt. Dieses Kirchenverständnis ist geprägt von einer zeitlich gedachten Spannung und von einem Vorsprung an Erkenntnis über das Ende der Geschichte. Die Kirche als „irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi“ (K. Barth) ist im Blick auf die Sünde ein „corpus permixtum“ (wie Artikel 8 der Augsburgerischen Konfession für die reformatorischen Kirchen festhält), das dem Zugriff der Mächte und Gewalten ebenso wenig entzogen ist wie der Rest der Welt.

Der andere Weg geht davon aus, dass die Kirche als geschichtliche Größe in ihrem Wesen diesem Zugriff entzogen ist. Sie ist dann in ihrer göttlichen Liturgie (wie in den Ostkirchen), in ihrer göttlich gestifteten Struktur (wie in der römisch-katholischen Kirche) oder in ihrer dem göttlichen Willen entsprechenden Lebensform (wie in den historischen Friedenskirchen<sup>43</sup>) auch der Sünde entzogen. Zwar gibt es auch hier das zeitliche Element, da eine umfassende Erlösung ja kaum behauptet werden kann. Dennoch spielt die räumliche Vorstellung eine wichtige Rolle. Es gibt Bereiche, in denen die Erlösung greifbar ist: im eucharistischen Gottesdienst, der in der Gemeinschaft der Heiligen und der Erde entrückt gefeiert wird; in der Ämterstruktur der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche; in der Nachfolge-Gemeinschaft der Christus-Gläubigen, unter die Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungstreue leben. Hier gibt es mehr als einen Vorsprung der Erkenntnis gegenüber anderen Menschen. Hier herrscht eine andere Wirklichkeit. Hier, in der Gemeinschaft der Erlösten, haben die ‚Mächte und Gewalten‘ keinen Einfluss.

---

43 Vgl. dazu die grundsätzliche Aufarbeitung bei Ens (2003). Friedenskirche wird von ihm als „Kontrastgesellschaft“ verstanden, deren Ort in der Gesellschaft in Analogie zur „Exilserfahrung Israels“ (305) beschrieben werden kann. Das Motiv der „Exilsexistenz“ (304) der Kirche hat bei den historischen Friedenskirchen Tradition.

Natürlich gibt es beide Formen in vielfältigen Mischungen. Und doch lässt sich in der Typologie die grundlegende Spannung erkennen, die schon in den biblischen Schriften angelegt war. Wir können unsere Hoffnung sowohl in zeitlichen als auch in räumlichen Kategorien ausdrücken.<sup>44</sup> Beides ist möglich und sogar notwendig. Beide Wege, Eschatologie und Utopie, haben Stärken und Schwächen, Chancen und Gefährdungen. Die Rede vom ‚schon jetzt und noch nicht‘ hält die Hoffnung fest und bleibt doch in der Solidarität aller Menschen aller Zeiten. Die Opfer der Geschichte, die Toten von Auschwitz und Hiroshima, sie werden nicht preisgegeben. Sie werden Gott und den Menschen, sie werden auch der Kirche vorgehalten. Daraus speist sich ein starker ethischer Impuls, gegen die Beschädigungen des Lebens zu kämpfen. Je länger aber die Zeit des ‚noch nicht‘ dauert, desto mehr droht die Hoffnung unkonkret zu werden, desto mehr droht der Kampf gegen immer neue Beschädigungen des Lebens uns zu verschleifen.

Die Rede vom ‚hier und dort nicht‘ kann dagegen die Feier des Lebens stark machen, kann auf jene Bereiche verweisen, in denen das neue Leben in Christus geschichtlich erfahrbar ist. Auch das ist ein starker ethischer Impuls, aber einer, der mehr auf Ausstrahlung und Anziehung setzt. Schaut her, so kann es sein. Seht, wie wir feiern, wie wir uns organisiert haben, wie wir leben! Je mehr das allerdings betont wird, desto mehr droht die Hoffnung jene auszuschließen, die in den killing fields von Kambodscha oder Ruanda ohne Zufluchtsräume blieben.

Vielleicht, so möchte ich daher am Schluss des ersten Teils zu bedenken geben, gibt es gar kein Verständnis von Kirche, das erschöpfend beschreibt, welche Rolle wir im Verhältnis Gottes zu den ‚Mächten und Gewalten‘ spielen.<sup>45</sup> Vielleicht ist das auch nicht einmal notwendig. Ist es nicht viel wichtiger, dass wir gemeinsam nach Wegen suchen, beides zu tun: gegen die Beschädigungen des Lebens zu kämpfen, als gäbe es keinen Gott, und das Leben zu feiern, als gäbe es keine ‚Mächte und Gewalten‘, die Gott widerstehen und das Leben bedrohen? Ich jedenfalls träume von einer ökumenischen Bewegung, in der sich Initiativen verknüpfen, um ein Netz von Zufluchtsorten um den Planeten zu spannen. Ich träume von einem Netz von Gemeinschaften, deren Art zu leben, zu feiern und sich zu organisieren Gottes Shalom ins Leben zieht. Ich träume von einem Verbund von Kirchen, die enthüllen, wo die herrenlosen Mächte und Gewalten herrschen, und sich jedes einzelne Lebewesen vorhalten lassen, das für vermeintlich höhere Ziele geopfert wird.

Welche praktischen Schlussfolgerungen daraus zu ziehen sind, werden wir im zweiten Teil bedenken und erörtern.

---

44 Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Hailer (2004), 76

45 Vgl. dazu auch die Schlussfolgerungen bei Ens (2003), 306ff

## Teil II: Zum Umgang mit den ‚Mächten und Gewalten‘

Wir haben in den bisherigen Überlegungen einiges zusammengetragen, das jetzt auf seine praktischen Konsequenzen geprüft [parallel dem Ausdruck „auf Herz und Nieren prüfen“] werden soll. Die biblische Rede von den Mächten und Gewalten gehört in den Zusammenhang der biblischen Vorstellung, dass es einen Bereich himmlischer Kräfte gibt, die dem menschlichen Zugriff entzogen sind. Ihren personalen Charakter gewinnen diese Kräfte in ihrer Beziehung auf Gott, der nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel als Möglichkeitsraum geschaffen hat. Hier gewinnen die Möglichkeiten, Gott zu dienen oder Gott zu widerstehen, Gestalt. Der Himmel als Zwischenraum ist bevölkert von Engeln und Dämonen, von Mächten und Gewalten, deren Personalität sich im Dienst für oder im Widerstand gegen Gott bildet.<sup>46</sup> Auch Kräfte der Natur, die unbeherrschbar sind, und Kräfte der Kultur, die zu ‚herrenlosen Gewalten‘ geworden sind, können als mit Willen und Personalität ausgestattet erscheinen. So können die Gott feindlichen, bösen Mächte und Gewalten als wirksam in gesellschaftlichen Herrschaftsformen gesehen werden, in den systemischen Mächten von Politik, Ökonomie oder Technik.

Die Kirche als ‚irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi‘ ist gezwungen, sich mit den Mächten und Gewalten auseinanderzusetzen. Auch wenn wir davon ausgehen, dass sie als Geschöpfe Gottes den Kampf nicht gewinnen und sich der - auch sie ergreifenden - Verwandlung in einen neuen Himmel und eine neue Erde nicht entziehen können, so muss zumindest in der jetzigen Zeit ‚noch‘ oder im Raum dieser Welt ‚dort‘ mit ihrer destruktiven Kraft gerechnet werden.

Daraus ergeben sich mindestens drei Konsequenzen. Die erste ist die Aufgabe, die Wirksamkeit der Mächte und Gewalten in den irdischen Verhältnissen zu enthüllen und sich in die geistig-geistliche Auseinandersetzung mit ihnen zu begeben.<sup>47</sup> Die wichtigsten Mittel dieser Auseinandersetzung sind das Gebet als Kampfhandlung und die Vergebung als Praxis der Verwandlung und Heilung von Beziehungen und Erinnerungen. Die zweite Konsequenz ergibt sich aus der Möglichkeit, dass die Mächte und Gewalten in den Verhältnissen ‚hier‘ und ‚jetzt‘ siegen können. Es geht also darum, den Umgang mit Niederlagen zu lernen und eine Spiritualität der Anfechtung zu entwickeln. Die dritte Konsequenz ist, dass die Kirche selbst auf die Kraft der Verwandlung angewiesen ist. Dafür könnte die Wahrnehmung des jeweiligen Engels der Gemeinde wichtig sein.<sup>48</sup>

### Die Praxis der Enthüllung

Wir haben schon erörtert, inwiefern die Rede von den Mächten und Gewalten in den Zusammenhang apokalyptischer Sichtweisen gehört. Es ist der - verzweifelte und doch

---

46 Vgl. dazu Stubbe (1995), 117, die im Anschluss an D. Winnicott von einem „Übergangsraum“ spricht.

47 Das ist insbesondere das Anliegen von Walter Winks ‚Powers-Trilogie‘

48 Vgl. Wink (1986), 73; 75f

nicht hoffnungslose - Versuch, übermächtige Herrschaftsverhältnisse ihrer religiösen Legitimation zu entkleiden und ihren widergöttlichen Charakter zu enthüllen.<sup>49</sup> Aufdecken, was ist. Das zumindest kann getan werden, wenn sonst kein Ausweg mehr zu sehen ist. Und diese Verantwortung forderte auch Karl Barth in seiner Zeit.

Diese Praxis der Enthüllung setzt sich aus mehreren Elementen zusammen. Zunächst ist sie bestimmt durch Anwesenheit und Aufmerksamkeit. Nur wer sich den Verhältnissen nicht entzieht, wer nicht die Augen vor dem Leiden verschließt und eine solidarische Mitleidenschaft nicht verweigert, kann überhaupt etwas erkennen.<sup>50</sup> In den Befreiungstheologien der 1960er Jahre wurde das jüdisch-christliche Erbe der Perspektive des Erbarmens methodisiert. Analysen aus der Sicht der Opfer wurden eingefordert und geleistet.

Damit ist auch das zweite Element schon angedeutet. Die Praxis der Enthüllung braucht auch analytische Untersuchungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Insbesondere im ökumenischen Rat der Kirchen führte das zum Aufbau von Strukturen, die eine solche analytische Kompetenz vorhalten sollten. Diese Studien, wie z.B. die zu den globalen ökonomischen Entwicklungen, werden heute zu wenig gewürdigt als geistliche Mittel, die Verhältnisse zu enthüllen.<sup>51</sup> In den vergangenen Jahren hat es sich mit der wachsenden Unübersichtlichkeit als immer schwieriger erwiesen, die notwendigen analytischen Ressourcen vorzuhalten. Stattdessen wurde das kontinuierliche Monitoring immer populärer. Die Vernetzung der Beobachtungen vieler Einzelner, von ad-hoc-Teams (z.B. Wahlbeobachtungen) oder spezialisierten Organisationen (z.B. Worldwatch-Institute), wurde durch die technologische Entwicklung möglich.

Als besonders schwierig hat sich allerdings das dritte Element in einer Praxis der Enthüllung erwiesen, die geistliche Identifikation der Mächte und Gewalten. Die immer wiederkehrenden Versuche, den widergöttlichen Charakter bestimmter Verhältnisse und Praktiken zu behaupten, zeigen das Problem. Ist das Weltwirtschaftssystem, ist der globale Kapitalismus eindeutig eine Form des Götzendienstes und Anlass für einen ‚status confessionis‘? Ist die genetische Manipulation von Pflanzen und deren industrielle Nutzung eine widergöttliche Praxis? Was ist mit Schwangerschaftsabbrüchen? – Bei jeder dieser Fragen gibt es in den Kirchen und unter den Christen unterschiedliche Einschätzungen. Und das gilt im Übrigen auch für die umgekehrten Versuche, bestimmte historische Ereignisse und Entwicklungen als göttliche Intervention zu identifizieren. Ist die Gründung des Staates Israel 1948 ein Zeichen der Treue Gottes oder gar des anbrechenden Reiches Gottes? Ist der Zusammenbruch des Staatssozialismus in Osteuropa Folge einer göttlichen Einwirkung auf die Geschichte?

---

49 Die ‚Unterscheidung der Geister‘ gehört m.E. in diesen Zusammenhang.

50 Vgl. Zeilinger (1999), 360f. Es zeigt sich auch hier, dass die Mächte und Gewalten ihr personales Wesen nur durch Beziehung gewinnen. Sie sind nur durch die Glaubensbeziehung zu Gott erkennbar.

51 Vgl. Wink (1998), 13ff

Auch wenn ich die Schwierigkeiten hier betone, so wird doch eine Praxis der Enthüllung neben der Solidarität mit der leidenden Kreatur und der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse um solche Versuche der Identifikation der darin wirksamen Gott dienlichen oder bekämpfenden Kräfte nicht herumkommen. Denn es geht um die Aufdeckung der geistlichen Wirklichkeit. Wie aber soll das geschehen, wenn es keine Eindeutigkeit gibt? Die Antwort liegt m.E. in den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen: das Gebet und die Vergebung. Wir sollen um Eindeutigkeit ringen, wir können aber die Eindeutigkeit nicht selber herstellen und schon gar nicht in die eigenen Hände nehmen.

### **Das Gebet als Kampfhandlung**

Das Gebet ist ein Ringen um Klarheit. Wir wenden uns Gott zu, in Klage oder Lobpreis, um eine Beziehung zwischen den alltäglichen Begebenheiten und der Macht und Schönheit Gottes herzustellen. Im Gebet ringen wir um Klarheit, es ist eine Kampfhandlung, wie Karl Barth und Thomas Yoder-Neufeld gesagt haben.<sup>52</sup> Wir überlassen die Sicht der Dinge nicht den herrschenden Verhältnissen. Im Gebet erfahren die Mächte und Gewalten Widerstand. Ihre verborgene Macht wird beim Namen genannt und sie werden vor Gott und der Welt bloßgestellt.<sup>53</sup> Insofern dies kollektiv und öffentlich geschieht, hat das Gebet exorzistische Kraft.<sup>54</sup>

Wir kennen das aus biblischen Geschichten. Werden etwa Dämonen beim Namen genannt, wird ihre geliehene – allein aus dem Widerstand gegen Gott gespeiste – Personalität enthüllt und die ‚Besessenheit‘ bloß gestellt, dann müssen sie ‚ausfahren‘ oder andere Kreaturen und Verhältnisse in Besitz nehmen. Wo das nicht möglich ist, da verfällt ihre Kraft, da werden sie zu dem, was sie eigentlich sind: Nichts.<sup>55</sup> Gerade deshalb wird das Nichtigkeitskämpfen. Für die Mächte und Gewalten geht es um die Existenz. Das Gebet Jesu, das Vaterunser, führt uns an diese Grenze. Wir beten, dass Gott uns von dem Bösen erlösen möge, denn das können wir nicht selber. Wir können die Mächte und Gewalten nicht selbst überwinden. Wir können sie zwar identifizieren und dadurch begrenzen. Aber die Erlösung vom Bösen müssen wir Gott überlassen.

Das Gebet Jesu enthüllt den „Mythos der erlösenden Gewalt“, wie Walter Wink den herrschenden Glauben genannt hat, dass am Ende immer nur die Gewalt retten kann: von Spiderman im Comic, dem Terminator im Film und Lara Croft im Computerspiel bis hin zu den Oberbefehlshabern mächtiger Armeen.<sup>56</sup> Nein, so müssen wir mit Jesus beten, vom Bösen erlöst nur Gott. Das verpflichtet uns unzweifelhaft auf einen gewaltfrei-

---

52 Vgl. Barth (1976), 372 und dazu Reuter (1991) sowie Scherle (1998), 146ff. Yoder-Neufeld (1999) nimmt diese Redeweise auf.

53 Vgl. auch Wink (1984), 111; (1992), 302, 311 u.ö.: „Was die Kirche am besten kann, obwohl sie es allzu selten tut, ist, ein ungerechtes System zu delegitimieren und ein spirituelles Gegenklima zu schaffen.“ (Wink [1992], 165; Zeilinger [1999], 93). Vgl. dazu zusammenfassend auch Wink (1998), 180ff.

54 Es ist notwendig, „Besessenheit und Befreiung im Sinne des Exorzismus überindividuell zu buchstabieren“ (A. Schloz-Dürr; zitiert nach Zeilinger [1999], 377). Vgl. dazu auch Kasper / Lehmann (1978).

55 Vgl. dazu die Studie von Krötke (1983)

56 Wink (1992), 13ff

en Kampf gegen die Mächte und Gewalten. Denn „Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr“ (Römer 12, 19) und „wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut“ (Epheser 6, 12).<sup>57</sup>

Der gewaltfreie Kampf, dessen entscheidendes Mittel das Gebet ist, in dem die Mächte und Gewalten identifiziert und herausgefordert werden, wurzelt also in der Überzeugung, dass die Erlösung vom Bösen durch Gott geschieht. Es ist dieses Vertrauen auf die Durchsetzungskraft Gottes, die den Kern einer Spiritualität der Gewaltfreiheit bildet. Wie sich Gott durchsetzt, ob durch einen Kampf des Herrn der Heerscharen gegen die besessenen Herren der Welt, der in den menschlichen Gewaltphantasien wie eine Orgie der Gewalt erscheint, oder durch eine Verwandlung, in der eine neue Welt geboren wird, das wissen wir nicht. Beides sind mögliche Bilder, an der Hoffnung auf die Durchsetzungskraft Gottes festzuhalten. Auch das, so scheint es, müssen wir im Gebet Gott überlassen: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit.“

### **Die Vergebung als Praxis der Verwandlung und Heilung von Beziehungen und Erinnerungen**

Aber es gibt noch ein zweites Mittel der Praxis der Enthüllung. Es ist uns so selbstverständlich, dass wir seine Bedeutung unterschätzen. Ich meine die Vergebung als Praxis der Verwandlung und Heilung unserer Verhältnisse .

Die verwandelnde Macht der Vergebung bildet den Kern christlichen Glaubens. Dass Christus ‚für uns‘ gestorben ist, dass uns nichts, aber auch gar nichts von der Liebe Gottes trennen kann, die wir in Christus erkennen, das bildet auch den Schlüssel zum Brief an die Römer. Es gibt keine zurückliegende und keine zukünftige Schuld, die uns nicht abgenommen werden kann. Wer in Christus ist, ist eine neue Kreatur. Wie das vor sich geht, das kann im Ritual der Buße, der Beichte, dem Sakrament der Versöhnung gesehen werden.<sup>58</sup>

Am Anfang steht die Einsicht, dass es unmöglich ist, bestimmte Beschädigungen des Lebens aus eigener Kraft zu heilen. „Zerknirschung“ nennt das die Tradition und meint eine zu Herzen gehende Erschütterung. Zweitens braucht es ein öffentliches Bekenntnis der eigenen Schuld. Wo beides gegeben ist, da kann der dritte Schritt erfolgen: die Vergebung. Für diese „Absolution“ braucht es ein Gegenüber, jemanden, der stellvertretend die mächtigen Worte sagt: „Ich vergebe dir!“ – Darin steckt eine große Anmassung, vor allem dann, wenn es um eine stellvertretende Vergebung geht. Denn die Macht der Vergebung entfaltet sich nur, wenn die Worte gehört werden und Folgen haben. Anders gesagt, es müssen im vierten Schritt Taten folgen. Taten, die nicht wieder-

---

57 Vgl. Marshall (2001), 145ff

58 Vgl. Müller-Fahrenholz (1996), bes. 22ff



herstellen können, was einmal war, die aber Zeichen sind für den Willen zur Reparation, zur Wiedergutmachung. „Genugtuung“, „Satisfaktion“ nennt das die Tradition.

Am dichtesten ist dieser Prozess der Versöhnung im Abendmahl. Es wird deshalb auch „Forum der Vergebung“<sup>59</sup> genannt. Wir treten an den Altar im Bewusstsein unserer Sünde und Schuld und singen: „Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünd‘ der Welt, erbarm dich unser.“ Wir hören die Worte Jesu vom Blut, das für uns und alle Menschen „vergossen wird zur Vergebung der Sünden“. Wir geben einander die Hand als Zeichen des Friedens, als Ausdruck unseres Willens, der Vergebung Taten folgen zu lassen.

Das unterscheidet sich tief greifend von der Entschuldigungs-Kultur, die heute öffentlich inszeniert wird. Es ist Mode geworden, sich zu „entschuldigen“. Ein schnell hingeworfenes „Tschuldigung“ atmet denselben Geist wie das medial verstärkte: „Ich entschuldige mich in aller Öffentlichkeit ...“. Mit dem Geist des Evangeliums hat das wenig zu tun. Es gibt aus christlicher Sicht keine Möglichkeit, sich selbst zu entschuldigen, sich selbst zu vergeben. Um Entschuldigung kann gebeten werden. Allerdings gehört dazu, genau zu benennen, worin denn die Schuld besteht, Reue zu zeigen und Taten folgen zu lassen. Wird stattdessen allgemein und unverbindlich von Fehlern gesprochen oder von Missverständnissen, dann gibt es keine Chance für einen Neuanfang.

### **Aktion Sühnezeichen**

„Sühne“ ist ein altes Wort für diese Bereitschaft zum Neuanfang auf Seiten der Täter. Sünde und Schuld müssen verantwortet werden. Dieser Gedanke stand hinter der Gründung der „Aktion Sühnezeichen / Friedensdienste“.<sup>60</sup> Junge Freiwillige sollten einen sozialen Friedensdienst in den Ländern und unter den Menschen leisten, die unter Nazi-Deutschland gelitten hatten. Es ist eine praktische Anwendung der christlichen Vergebungs-Logik. „Sühne“, das heißt: Schuld benennen, Reue zeigen und Taten folgen lassen. Wo solche Zeichen gesetzt werden, da kann sich das Wunder der Vergebung ereignen.

Ich war selber Freiwilliger bei der Aktion Sühnezeichen in England. Dort haben Freiwillige in den Ruinen der Kathedrale von Coventry ein Jugendbegegnungszentrum gebaut. Als vor vielen Jahren eine Inschrift für den Altar mit dem Kreuz aus Nägeln der zerstörten Kathedrale gesucht wurde, gab es den Vorschlag, die Worte Jesu am Kreuz zu nehmen: „Vater, vergib ihnen“ (Father forgive them). Mit anderen Worten: Vater, vergib den Deutschen. Durchgesetzt hat sich dann unter dem Eindruck der Arbeit der Aktion Sühnezeichen eine andere Formulierung: „Vater, vergib“ (Father forgive). Mit anderen Worten: Vater vergib uns allen, denn auch wir sind schuldig geworden. In diesem Sinne hat die Kathedrale von Coventry eine Partnerschaft mit der Stadt Dresden vorangetrieben

<sup>59</sup> Vgl. Zehner (1998), dessen Studie für den Zusammenhang von Vergebung und Liturgie besonders hilfreich und weiterführend ist.

<sup>60</sup> Zum Gründer der ‚Aktion Sühnezeichen‘ Lothar Kreyssig vgl. Weiß (2000).

und in der britischen Öffentlichkeit den verbrecherischen Charakter der Bombardierung Dresdens zum Thema gemacht. So haben Sühne-Zeichen in den Ruinen zerbombter Kirchen die Tür zur Versöhnung aufgestoßen.

Der eben geschilderte Prozess der Versöhnung ist zum Vorbild für die Versöhnung zwischen Staaten geworden. Wo es gelingt, die Schuld öffentlich anzuerkennen, Reue zu zeigen und der Vergebung Taten folgen zu lassen, da werden vorher nicht geahnte Neuanfänge möglich. Aus den Erzfeinden Frankreich und Deutschland wurden so Partner im Prozess der europäischen Einigung. Besiegelt wurde die deutsch-französische Aussöhnung durch einen Gottesdienst, bei dem Charles de Gaulle und Konrad Adenauer miteinander das Abendmahl empfangen, in das ‚Forum der Vergebung‘ traten.<sup>61</sup>

Hannah Arendt hat schon vor einem halben Jahrhundert daraus Schlussfolgerungen für eine Politik der Versöhnung gezogen, die etwa Don Shriver und Gil Bailie wieder aufgenommen haben.<sup>62</sup> Es geht bei der ‚Politik der Vergebung‘ (politics of forgiveness) nicht um eine wiederherstellende Gerechtigkeit (restorative justice). Es entsteht etwas völlig Neues. Vergebung verwandelt die Verhältnisse. Es geht um eine bessere, eben eine neu schaffende Gerechtigkeit.<sup>63</sup> Daran müsste sich auch eine christliche Beteiligung an Projekten des Täter-Opfer-Ausgleichs oder an Reparations-Klagen, die inzwischen weltweit in Mode gekommen sind, orientieren.

### **Wahrheits- und Versöhnungskommission**

Auch in Südafrika wurde nach dem Ende der Apartheid ein Weg gesucht, die Wunden von Rassentrennung, Folter und Mord zu schließen. Das führte zur Einrichtung einer „Wahrheits- und Versöhnungskommission“. <sup>64</sup> Dort konnten schwere Straftaten öffentlich bekannt werden. Wo die Wahrheit ans Licht kam, wo Reue erkennbar war, da konnte auf eine Verurteilung verzichtet werden. Die Logik der Vergebung griff. Taten sollen folgen, Zeichen der Wiedergutmachung für die Opfer und ihre Angehörigen.

Der Vorsitzende, Bischof Tutu, hat den Zusammenhang mit der christlichen Vergebung der Sünden ganz deutlich gemacht. Er hat die Sitzungen der Kommission in Johannesburg in einer Kirche durchgeführt. Vor dem Altar wurden Morde und Folter bekannt. Ein schmerzlicher Prozess. Und für viele Opfer und Angehörige war der Schmerz zu groß. Bitterkeit machte Vergebung unmöglich. Bischof Tutu war sich seiner Anmaßung bewusst, wenn er dann die Vergebung Gottes stellvertretend zusprach. Für ihn ging es um den Kern christlichen Glaubens: „für uns ... zur Vergebung der Sünden“. Aus unseren verfahrenen Situationen und manchmal unwiederbringlich zerrütteten Verhältnissen kommen wir nicht von selbst heraus. Verhärtete Täter und verbitterte Opfer gehören

---

61 Vgl. dazu Zehner (1998), 117ff, bes. 124ff

62 Vgl. Arendt (1970), Bailie (1997), Shriver (1998)

63 Marshall (2001), 255ff. spricht deshalb zu Recht von „Forgiveness as the Consummation of Justice“

64 Vgl. Tutu (2001)

zum Alltag. Gäbe es nicht jemand/en, der für uns eintritt, gäbe es keine Sühne für die Taten und keine Vergebung anstelle der Opfer, es gäbe keine Hoffnung. So aber ist Christus unsere Hoffnung, der für uns bei Gott eintritt - „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!“ -, der unsere Sünde und Schuld trägt und dessen „Sühne“ Vergebung möglich macht und die Tür zur Versöhnung offen hält.

Vergebung ist ein entscheidendes Mittel der Praxis der Enthüllung. Und so ist es kein Zufall, dass es in Südafrika heute ein Institut für die „Heilung der Erinnerungen“<sup>65</sup> gibt und dass in Irland die Irish School of Ecumenics die Bedeutung der „Versöhnung der Erinnerungen“<sup>66</sup> herausgearbeitet hat. Die Verwandlung der Verhältnisse muss auch die Vergangenheit umgreifen. Vergebung ist nach rückwärts gerichtete Hoffnung auf Erlösung. Der Bann der Mächte und Gewalten wird gebrochen, die Erinnerung geheilt. Jetzt kann alles neu werden.

### **Der Umgang mit Niederlagen<sup>67</sup> – Eine Spiritualität der Gewaltfreiheit**

Aber das ist - wie wir aus Erfahrung wissen - nicht immer der Fall. Und das ist keine Kleinigkeit, sondern eine große Anfechtung. Was ist, wenn Gott sich in der Geschichte nicht sichtbar durchsetzt? Wenn alle unsere Anstrengungen nicht fruchten?

Ohne diese Erfahrung und ohne diese Fragen könnten wir, so meine ich, das Wesentliche an einer Spiritualität der Gewaltfreiheit nur schwer erkennen. Denn sie ist von einer unauflöselichen Spannung gekennzeichnet. Wer den Sieg über die Mächte und Gewalten hier und jetzt erwartet, wird sich in die Zweideutigkeit der Gewalt begeben. Das gilt selbst für Gott. Legen wir zwei der bekanntesten biblischen Geschichten zugrunde, dann lässt sich das gut erkennen. Die Sintflut wird als Gottes Versuch geschildert, den Einfluss der Mächte und Gewalten in Gestalt der zügellos gewordenen Gewalt auszulöschen. Dabei vernichtet Gott fast alles tierische und menschliche Leben auf der Erde. Obwohl uns anschließend versichert wird, dass sich dies nicht wiederholen wird, solange es „Sommer und Winter, Saat und Ernte“ gibt, so ist doch der ‚Mythos der erlösenden Gewalt‘ selbst Teil der Gottesgeschichten geworden.

Auch die zweite Großerzählung, der Exodus Israels aus Ägypten, verweist auf dasselbe Problem. Auch hier dient die Erzählung dazu, das Vertrauen in Gott und seine befreiende Kraft zu wecken. Aber auch hier wird Gott zweideutig. Die ertrunkenen Ägypter und ihre Pferde sind Gott zum Opfer gefallen. So deutlich haben die Rabbinen dieses Problem empfunden, dass es in der Auslegung mit Hilfe einer weiteren Erzählung, einem Midrasch, bearbeitet wurde. Die Engel im Himmel, so wird erzählt, hätten angesichts der

---

65 Das „Institute for the Healing of Memories“ wurde 1998 im Kontext der Arbeit der ‚Wahrheits- und Versöhnungskommission‘ gegründet. Inzwischen wird die Formel von der ‚Heilung der Erinnerungen‘ auch für Versöhnungsprozesse in Europa verwendet. Auch Wink (1998b) hat diesen Impuls aufgenommen.

66 Falconer / Liechty (1998) fassen die Ergebnisse eines längeren Studienprozesses an der Irish School of Ecumenics in Dublin zusammen.

67 Die Formulierung verdankt sich dem Band 5 der ‚Einwürfe‘ 1988: Umgang mit Niederlagen.

ertrinkenden Ägypter gejubelt und frohlockt. Gott aber habe sie zurechtgewiesen mit den Worten: „Meine Geschöpfe ertrinken und ihr wollt ein Jubellied singen?“ und sich in stiller Trauer zurückgezogen.

Es scheint fast, als würde hier ein Lernprozess Gottes angedeutet. Sich gegen die ‚Mächte und Gewalten‘ durchsetzen zu wollen, macht selbst Gott zum Gefangenen von Macht und Gewalt. Und so erzählen weitere Geschichten von einem völlig anderen Verhalten Gottes. Insbesondere als die Großmacht der Babylonier nach einer Zerstörungorgie einen Großteil der Bevölkerung Jerusalems ins Exil zwingt, deutet sich eine tiefgreifende Wandlung an. Gott lässt das nicht zu, sondern geht sogar mit ins Exil. Wenn es einen bedeutenden Umbruch im Gottesbild der Bibel gegeben hat, dann hier. Ein Gott, der sein Volk nicht mit Macht und Gewalt errettet, sondern es preisgibt und sich selbst exiliert, das ist unerhört für jeden Gottesglauben. Wie sollen wir einem Gott vertrauen, der die Niederlage nicht abwenden kann? Einem Gott, der die Stadt des Friedens dem Krieg überlässt? Einem Gott, der seinen Tempel verlässt? Einem Gott, der selbst leidet? Einem Gott, der schließlich auch seinen Sohn nicht vor Folter und Kreuzigung rettet?

Ich glaube, dass wir in diesen Fragen den Kern einer Spiritualität der Gewaltfreiheit berühren, die den Mythos der erlösenden Gewalt brechen kann. Dieser Gott ist da, wo Menschen gebrochen und gedemütigt werden, da, wo die Niederlage besiegelt scheint. Es ist keine ohnmächtige belanglose Gegenwart, sondern eine machtvolle Einwohnung der beschädigten Verhältnisse. Vielleicht ist diese ungeheure Macht immer nur anzuzeigen. So wie es Matthäus tut, wenn er schreibt, dass beim Tod Jesu nicht nur die Erde bebte und sich der Himmel verdunkelte, sondern auch der Vorhang im Tempel zerriss. Im Augenblick des Todes Jesu öffnet sich das Allerheiligste und Gott nimmt sich die ganze Erde zur Wohnung. Die Geschichte geht weiter, als wäre nichts geschehen. Die Mächte und Gewalten scheinen kampflos zu siegen. Und doch ist alles verwandelt. Gott kämpft nicht, sondern durchdringt alles mit einer Kraft, der nichts entgeht und entgleitet. Das ist es, wovon Paulus im 8. Kapitel des Briefs an die Römer schreibt.

Die Niederlage, aus der sich unser Glaube speist, schreibt weder das Scheitern fest, noch muss ein Triumph erfunden werden. Nichts muss beschönigt werden und nichts hingenommen werden. Es gibt hier keine „Suggestion des Antithetischen“<sup>68</sup>, die nur die Alternative Sieg oder Tod kennt. Der Sieg ist verschlungen in den Tod, der Triumph in das Scheitern. Es geht nicht mehr darum, dass die Richtigen siegen, weil der Zwang, siegen zu müssen, zu Ende ist. Die Niederlagen werden nicht in Siege verwandelt, sondern als Niederlagen erlöst. Der „Löwe aus Juda“ (Offb 5, 5) ist das geschlachtete Lamm (Offb 5, 12).

---

68 Marquardt (1999)

Christliche Spiritualität kann also mit Niederlagen auf eine besondere Weise umgehen. Jürgen Ebach hat dafür eine einfache Testfrage entworfen. „Welche Niederlage wünschen wir unseren Feinden?“ Wollen wir sie gedemütigt oder erlöst sehen – erlöst von der eigenen Gewalt, erlöst von den Mächten und Gewalten? „Geht es um das Ende des Feindes oder das Ende der Feindschaft?“<sup>69</sup> – Mit dieser Frage werde ich allein niemals fertig werden. Denn ich kann mich selbst nicht vom Bösen erlösen, das sich noch in meinen Träumen festsetzt. Wenn ich mir ehrlich vor Augen führe, welche Niederlage ich den Völker-Mördern des 20. Jahrhunderts wünsche, dann stoße ich an dieselben Grenzen, an die auch der Seher Johannes im Buch der Offenbarung gestoßen ist. Die Phantasien – die so wundervolle Bilder von der Verwandlung des Himmels und der Erde zeichnen und von Gott, der alle Tränen abwischt – diese Phantasien sind noch immer durchdrungen vom Siegenwollen, vom Bedürfnis nach Demütigung der Feinde, von blutiger Gewalt und sogar ewigem Tod. Das geschlachtete Lamm wird noch immer als siegreicher Löwe vor- und dargestellt

Deshalb also die immer wieder zu stellende Testfrage, an der sich erweist, ob unsere Spiritualität den ‚Mächten und Gewalten‘ widersteht und den ‚Mythos der erlösenden Gewalt‘ bricht. Eine kleine Frage von großem Gewicht: „Welche Niederlage wünschen wir unseren Feinden?“

### **Verwandlung durch den ‚Engel der Gemeinde‘**

Damit kommen wir zur letzten unserer praktischen Konsequenzen. Es geht um die Stärkung der christlichen Gemeinde für ihre Auseinandersetzung mit den ‚Mächten und Gewalten‘. Die Kraft, die dafür notwendig ist, haben wir nicht zur Verfügung. Es ist nicht unsere Kraft, sondern Gottes Kraft. Sie gehört allerdings zu den Möglichkeiten für die Erde, an denen die himmlischen Wesen Anteil haben, die im Dienst Gottes stehen. Engel sind die Personalisierungen solcher Gottes-Kraft.

Eine besondere Form dieser Gottes-Kraft bilden die „Engel der Gemeinde“, von denen im Buch der Offenbarung die Rede ist. Johannes, der Seher von Patmos, verfasst sieben Sendschreiben an die Engel von sieben Gemeinden. Er hat sie zuvor als Sterne und Leuchter in der rechten Hand des Menschensohnes gesehen, des verwandelten und verherrlichten Christus. Die Sendschreiben sind alle gleich aufgebaut. Christus kennt die gelungenen Werke und hat Einwände gegen andere. Doch es bleibt Zeit zur Umkehr und schließlich kommt noch ein Hinweis: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagen will.“ Nach diesen Worten an die Engel der Gemeinden sieht Johannes eine geöffnete Tür im Himmel.

Was lässt sich daraus für die christliche und kirchliche Praxis lernen? Walter Wink hat in der Vorstellung von Engeln der Gemeinde ein wichtiges Mittel gesehen, um Gemeinden

---

<sup>69</sup> Ebach (1988), 12

zu analysieren und zugleich ihre besondere Berufung theologisch zu reflektieren.<sup>70</sup> Bill Wylie-Kellermann hat dies in Gemeindefeminaren in Detroit praktisch fruchtbar gemacht.<sup>71</sup> Neben einer äußeren, sozialwissenschaftlich geschulten Analyse von Kirchengemeinden, forderte er auf, über die Atmosphäre der Gemeinde zu meditieren und für sie regelmäßig zu beten. Schließlich sollte der Engel der Gemeinde gemalt oder getöpft werden. Ein weiteres Element, dem Engel der Gemeinde einen Brief zu schreiben, hat inzwischen sogar Eingang in die Aus- und Fortbildung von Geistlichen und Mitarbeitenden im Verkündigungsdienst gefunden.

Die Erfahrungen zeigen vor allem, dass der Blick für den „Geist“ und die „Atmosphäre“ von Gemeinden geschärft wird. Dem würde Winks Verständnis himmlischer Wesen insofern entsprechen, als er diese als die eigenmächtige Innenseite soziokultureller Verhältnisse versteht. Es handelt sich also um Personalisierungen dieser Verhältnisse, wie sich etwa in dem mit dem Engel der Gemeinde gleich gesetzten Begriff „Gemeindepersönlichkeit“ zeigt. Diese Lesart hat m.E. etwas Statisches, denn im Engel spiegelt sich so nur das jeweilige Wesen der Gemeinde. Zwar lässt sich Gemeinde in einem tieferen Sinn verstehen, aber die notwendige Transformation in die neue Welt Gottes ist ausgeblendet. Es entsteht das Bild einer Kirche, die hier und jetzt als Gemeinschaft der Erlösten lebt, während die Mächte und Gewalten an anderen Orten und unter anderen Menschen noch herrschen.

Dagegen wird im Buch der Offenbarung sehr viel deutlicher, dass die Gemeinden selbst Orte sind, an denen sich der Kampf zwischen den Gott dienlichen und den Gott feindlichen Mächten vollzieht. Die Engel der Gemeinde sind dabei jene himmlischen Kräfte, die die Gemeinden in diesem Kampf stärken. Es entsteht das Bild einer Kirche, die in der noch nicht erlösten Welt lebt und die dennoch schon jetzt die Möglichkeit hat, Zeugnis von der kommenden neuen Welt Gottes abzulegen und gegen die Beschädigungen des Lebens zu kämpfen.

Ist also im einen Fall der Engel nur ein statischer Spiegel des Wesens der Gemeinde, so im zweiten Fall die Stärkung der Gemeinden für den Kampf mit den Mächten und Gewalten, der auch in der Gemeinde zu bestehen ist. Gegenüber der Alternative Statik oder Kampf möchte ich eine dritte Möglichkeit ins Spiel bringen. Die Engel der Gemeinden sind das Organ der Empfänglichkeit für Gott, das Medium der Verwandlung. Die Engel der Gemeinden erhalten keinen Brief der Kirchenvorstände Kleinasiens, sondern der Seher Johannes schreibt im Namen Gottes an die Engel. Auch sie werden von Gott zu-rechtgewiesen. „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagen will.“ Die Engel als Himmelswesen, die den Zwischenraum der Möglichkeiten Gottes für die Erde bevölkern, sind so etwas wie das Organ der Empfänglichkeit für Gott. Sie werden

---

<sup>70</sup> Vgl. Wink (1986), 73 und Zeilinger (1999), 368

<sup>71</sup> Vgl. Wylie-Kellermann (1989) und grundsätzlicher (1991), der sehr von William Stringfellow geprägt wurde.

von Gott angesprochen, um den Prozess der Verwandlung der Gemeinden zu befördern. Sie sollen ganz Ohr sein für das Wort Gottes, für den Geist, der Neues schafft.

Diese Überlegung ist für die Praxis bedeutsam. Der Engel der Gemeinde ist keine Garantie, dass alles so bleiben kann, wie es ist. Der Engel der Gemeinde ist auch keine Kampfmaschine in irgendwelchen „geistlichen Kriegsführungsstrategien“. Der Engel der Gemeinde kann insofern weder (zur Selbstvergewisserung) getöpft, noch (zur Unterstützung) angeschrieben werden. Stattdessen müssen wir sagen, dass wir die mediale Kraft des Engels der Gemeinde dort erfahren, wo das Wort Gottes gehört wird, wo der Geist Neues durch uns schafft. Um dem Engel der Gemeinde nahe zu sein, brauchen wir deshalb in der Kirche Organe der Empfänglichkeit für Gott.

Eine Kirche auf dem Weg des Friedens darf nicht in Selbstvergewisserung erstarren oder sich im Kampf gegen die Beschädigungen des Lebens aufreiben. Sie lebt vielmehr entscheidend davon, dass sie ihre Ohren offen hält für Gottes Wort, dass sie empfänglich bleibt für Gottes Geist, dass sie sich in das Bild Christi verwandeln lässt (2. Korinther 3, 18). Dann kann der Traum von einer Überwindung der Gewalt ohne Gewalt seine Kraft entfalten – und die Engel der Gemeinden werden in den Jubel zur Ehre Gottes einstimmen.

## Literatur

- Arendt, Hannah, Macht und Gewalt, München 1970
- Baillie, Gil, Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads, New York 1997
- Barth, Karl, Das christliche Leben, KD IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß,  
hrsg. von H.-A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1976
- Berkhof, Hendrik, Christus an de Machten, Nijkerk 1953
- Böhme, Gernot, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a.M. 1995
- Busch, Eberhard, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen  
Texten, Berlin 1979
- Carr, Wesley, Angels and Principalities. The background, Meaning and Development of  
the Pauline Phrase "Hai Archai kai Exousiai", New York /Cambridge 1981
- Dawn, Marva J., The Concept of the "Principalities and Powers" in the Works of  
Jacques Ellul, (Diss.) Notre Dame 1992
- Dawn, Marva J., Powers, Weakness and the Tabernacling of God, Grand Rapids 2001
- Duchrow Ulrich, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986
- Ebach, Jürgen, Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: Einwüfe 2: Zur Bibel.  
Lektüre und Interesse, München 1985, 5 – 61
- , Annäherungen, in: Einwüfe 5: Umgang mit Niederlagen, München 1988, 5 - 12
- , Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der  
Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität, München / Wien / Zürich 1984
- Ellul, Jacques, Le Bluff Technologique, Paris 1988
- Ens, Fernando, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln der  
Gewaltfreiheit, Göttingen 2003
- Falconer, Alan / Liechty, Joseph (Ed.), Reconciling Memories, Dublin 1998
- Girard, René, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische  
Apologie des Christentums, München / Wien 2002
- Hailer, Martin, Von Gottes Macht reden angesichts des Bösen, DtPfrBl 2/2004, 74 – 76
- , Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes. Studien zur Theologie Karls Barths,  
Neukirchen-Vluyn 2004
- Hinkelammert, F.-J., Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des  
Kapitalismus, Freiburg (Schweiz) / Münster 1985
- Hobbes, Thomas, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürger-  
lichen Staates (1651), hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 2002
- Hollenweger, Walter J., Umgang mit Mythen (interkult. Theologie Bd. 2), München 1982
- Josuttis, Manfred, Petrus, die Kirche und die verdammte Macht, Stuttgart 1993
- Kasper, Walter / Lehmann, Karl (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit  
des Bösen, Mainz 1978
- Krötke, Wolf, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, 2. durchges. und erw. Aufl.,  
Neukirchen-Vluyn 1983.



- Langenegger, Detlev, Gesamtdeutungen moderner Technik. Moscovici – Ropohl – Ellul – Heidegger. Eine interdiskursive Problemsicht, Würzburg 1990
- Lengsfeld, Peter (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Die Suggestion des Antithetischen. Zum Nachdenken über Theologie und Gewalt und die Bergpredigt, in: ders., Auf einem Schul-Weg. Kleinere christliche-jüdische Lerneinheiten, Berlin 1999, 59 – 126
- Marshall, Christopher D., Beyond Retribution. A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment, Grand Rapids /Mi. 2001
- Moltmann, Jürgen, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991
- , Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985
  - , Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, München 1995
  - , Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989
  - , Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980
- Müller-Fahrenholz, Geiko, Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung, Frankfurt a.M. 1996
- , Versöhnung statt Vergeltung. Wege aus dem Teufelskreis der Gewalt, Neukirchen-Vluyn 2003
- Neumann, Franz, Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, New York 1940
- Plonz, Sabine, Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive, Mainz 1995
- Reuter, Hans-Richard, "Fiat iustitia!" Zum Verständnis der Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths, ZDTh 7 (1991), 119-143
- Ricoeur, Paul, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ricoeur, Paul / Jüngel, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45-70.
- , Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg / München 1971
- Ruster, Thomas, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, 5.Aufl. Freiburg 2002
- Scherle, Peter, Fragliche Kirche. Ökumenik und Liturgik - Karl Barths ungehörte Anfrage an eine ökumenische Kirchentheorie, Münster 1998
- Schlier, Heinrich, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (QD 3), 3. Aufl. Freiburg 1963
- Shriver, Donald W., Jr., An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics Oxford 1998
- Stringfellow, William, An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land, Waco, Texas 1973
- , Conscience and Obedience. The Politics of Romans 13 and Revelation 13 in the Light of the Second Coming, Waco, Texas 1977

- , Free in Obedience, New York 1964
- , The Politics of Spirituality, Philadelphia 1984
- Stubbe, Ellen, Die Wirklichkeit der Engel in Literatur, Kunst und Religion, Münster 1995
- Tutu, Desmond, Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf 2001
- Volf, Miroslav, Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identits, Otherness and Reconciliation, Nashville 1996
- Weiß, Konrad, Lothar Kreyssig. Prophet der Versöhnung, Gerlingen 2000
- Williams, James G., The Bible, Violence and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence, San Francisco 1991
- Wink, Walter, Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination, Philadelphia 1992
- , Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament, Philadelphia 1984
- , Unmasking the Powers. The Invisible Forces that Determine Human Existence Philadelphia 1986
- , The Powers that be. Theology for a new Millennium, New York 1998
- , When the Powers fall. Reconciliation in the Healing of Nations, Minneapolis 1998 [1998b]
- Wylie-Kellermann, Bill, Discerning the Angel of Detroit, Sojourners 10/1989, 17 – 21
- , Seasons of Faith and Conscience. Kairos – Confession – Liturgy, Maryknoll, N.Y. 1991
- Yoder, John Howard, Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981
- Yoder-Neufeld, Tom, Put on the Armour of God (Journal for the Study of the New Testament Supplement), Sheffield 1999
- Zehner, Joachim, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht , Gütersloh 1998
- Zeilinger, Thomas, Zwischen-Räume. Theologie der Mächte und Gewalten, Stuttgart u.a. 1999