

## Friede mit Gott

### Zur Aufgabe der Friedensforschung in dogmatischer Sicht<sup>1</sup>.

„Ehre sei Gott in der Höhe, und auf Erden Friede den Menschen seines Wohlgefallens“ (Lk 2, 14), so lautet der Lobgesang der Engel bei der Geburt des Messias, der als Friedensfürst prophetisch vorhergesagt wurde, der dann aber, als er zu seinem Dienst angetreten war, von sich und seiner Aufgabe sagte: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10, 34). Und trotzdem meint der Völkerapostel von diesemselben Jesus Christus behaupten zu dürfen, er sei *der Friedensstifter* (Eph 2, 15 u. ö.), ja er selbst sei *unser Friede* (Eph 2, 14); was den Apostel dann aber auch wieder nicht hindert, im selben Brief darauf hinzuweisen, daß wir eben nicht zur Ruhe berufen sind in dieser Welt, sondern zu einem Kampf, weswegen die Waffenrüstung Gottes anzulegen sei (Eph 6, 10–18). Christ-Sein bedeutet nach ihm zweifellos, wie schon bei Jesus, einen Kampf zu bestehen haben, und das ist nicht etwa nur bildlich oder in einem übertragenen Sinn gemeint.

Auch wenn man an den inneren Seelenfrieden denken möchte, läßt einen die Antinomie so mancher Sätze Jesu nicht zur Ruhe kommen. Wenn er etwa dazu einlädt, als Mühseliger und Beladener zu ihm zu kommen, um Frieden und Ruhe für die Seele zu finden (Mt 11, 28 ff), und dann doch gerade nur solche in seine Jüngerschar aufzunehmen bereit ist, die nicht nur Vater und Mutter und Frau und Kind um seinetwillen zu hassen wissen, sondern sogar die eigene Seele (vgl. Lk 14, 26), wobei solcher Haß schwerlich einen Frieden in der eigenen Person tiefe heraufführen kann. Es könnte kaum prägnanter hervortreten als in diesen wenigen Schrifttexten, ein wie vieldeutiges Begriffsfeld wir betreten, wenn wir christlich vom Frieden sprechen sollen — wobei diese angeführten Texte ja noch gar nicht einmal den ganzen Friedenskomplex umfassen.

So stehen wir vor der Frage, was denn seitens des Vertreters der dogmatischen oder besser systematischen Theologie zur Friedensfrage heute, zumal innerhalb einer vom Institut für Friedensforschung angesetzten Ringvorlesung sinnvollerweise überhaupt dargeboten werden könnte. Wir stehen, so scheint es jedenfalls zunächst, vor der Entscheidung, in unseren folgenden Überlegungen entweder mehr wissenschaftlich-abstrakt, d. h. unberührt von heute drängenden Fragen zum Frieden das herauszustellen, was die systematische Theologie über den Frieden mit Gott vorzubringen hat, oder aber diese unsere Überlegungen gerade aus der heutigen Situation heraus zu entwickeln und dann in diese Situation, womöglich klarend, hineinzusprechen. Auf den ersten Blick scheint diese Entscheidung anzustehen, und da dürfte es dann keine Frage sein, welcher Art Überlegung wir uns zuzuwenden hätten. Freilich, bei näherem Zusehen und hinreichend redlichem denkerischen Bemühen erweist sich jene Gegenüberstellung der Ansatzmöglichkeiten als recht problematisch. Es dürfte nämlich immer deutlicher sichtbar werden, daß wir in unserem Thema eigentlich ein Musterbeispiel dafür vor Augen haben, welchen konkreten Aufgaben und unvermuteten Schwierigkeiten sich die Theologie *heute* gegenübergestellt sieht, solange sie sich bewußt ist, den Glauben je heute erschließen zu müssen. Damit wir uns also jetzt nicht einfach in vielleicht logisch und auch theo-logisch wohldurchdachten, doch eher zeitlosen Formeln bewegen, vielmehr das zu besprechen uns mühen, was gerade heute seitens der systematischen Theologie vorgebracht werden zu müssen erscheint, wird es gut sein, sich der inneren theologischen Problematik des Friedenthemas bewußt zu werden, sofern es *heute* die Menschen bedängt.

<sup>1</sup> Es handelt sich hier um eine innerhalb der Ringvorlesung des Sommersemesters 1972 zur Friedensforschung, veranstaltet vom Institut für Friedensforschung an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien, gehaltene Vorlesung. An dieser Ringvorlesung beteiligten sich die verschiedenen theologischen Disziplinen. Der entsprechende Vorlesungscharakter wurde den Ausführungen verständlicherweise belassen.

Wir suchen zuerst einen Zugang in diese theologische Problematik. Wir werden uns dabei zu fragen haben, was denn eigentlich heute mit Frieden gemeint sei, und was dann, in solcher üblichen Begrifflichkeit, Friede mit Gott bedeuten könne. Denn wir wollen ja nicht an dem Menschen heute vorbeireden, uns vielmehr verständlich machen, besser: das Evangelium, dem wir verpflichtet sind. Daher haben wir genau auf die heutige Begrifflichkeit zu achten, wenigstens in einem ersten Gang unseres Nachdenkens. Das gilt umso mehr, als ja die Friedensproblematik gar nicht nur innerhalb der Theologie oder auch nur des Christentums verhandelt wird, sondern längst eine allgemein-menschliche Frage geworden ist.

## I

Ohne nun in eine genauere phänomenologische und begriffliche Analyse einzutreten, sei an Hand einiger markanter Beispiele sichtbar gemacht, um welche innere Schwierigkeit es sich heute bei der theologischen Frage nach dem Frieden handelt.

In einem theologischen Aufsatz über die heute besonders wichtigen Friedensbemühungen können wir lesen: „Die Enzyklika ‚Pacem in terris‘ Johannes XXIII. und die Enzyklika ‚Populorum progressio‘ Pauls VI. haben nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in der ganzen Welt ein ungewöhnliches Echo gefunden. Die Tragweite beider Enzykliken wurde schon früher einmal bündig in dem Satz zusammengefaßt: Friede hat in unserer Zeit eine besondere Bedeutung gewonnen; er bedeutet Entwicklung. Obwohl Entwicklung anfangs ein Unruhefaktor sein kann, wird durch diesen Hinweis aber doch einigermaßen verhindert, daß Friede nur als rührselige Parole angesehen wird oder als der passiv erwartete Zustand, der auf einen Krieg folgt. Daß kein Krieg ist, ist nur ein durch Negation bestimmter Gesichtspunkt des Friedens. Friede ist auch mehr als der von der biblischen Botschaft der Kirche beschworene Friede; er ist die Frucht einer ganz speziellen technischen Anstrengung. Er ist zu einer autonomen Größe geworden, die bewußt aufgebaut werden muß und die noch längst nicht erreicht ist, wenn das alte christliche Gebet um Befreiung von Pest, Hungersnot und Krieg erhört ist. Friede erfordert eine Koordination aller Bemühungen auf dem Gebiet der Wirtschaft und Soziologie, der Psychologie, Geschichtswissenschaft und Humanisierung, die man in dem Wort ‚Entwicklung‘ zusammenfassen kann. Für den Westen bedeutet das vornehmlich die Entwicklung einer übernationalen Mentalität und den wirksamen Ausbau der ‚peace-research‘ . . . (Anderes bedeutet es für die sog. Dritte Welt, wieder anderes für Südamerika . . .) Eines (aber) haben diese Entwicklungsformen gemeinsam: eine als selbstverständlich angesehene Lage muß durch Neues ersetzt werden. Die Ablösung des Alten durch ein Neues ist nicht das Werk eines Tages. Aber die Ablösung ist dringend notwendig. Sie ist so notwendig, daß man in Südamerika denkt, nur eine Revolution könne einen solchen Frieden bringen. Man sieht also einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Revolution und Frieden. Unter Frieden versteht man die maximale Realisierung der Menschenrechte, die so gewaltlos wie möglich verwirklicht werden, aber — wenn es sein muß — auch mit Gewalt erzwungen werden müssen“<sup>2</sup>. Soweit das Zitat aus einem Aufsatz, der durchaus theologisch zu argumentieren beabsichtigt. Wir wollen vor allem auf die verwendeten Begriffsbestimmungen schauen und sie im Gedächtnis behalten, da wir auf sie noch zurückkommen müssen.

Die hier zugrundeliegenden Auffassungen über das, was Friede sei, scheinen von der Enzyklika ‚Pacem in terris‘, die ja die Friedensenzyklika neuesten Datums genannt wird, bestätigt zu werden. Sie nennt ja den Frieden das, „was die Menschen aller Zeiten aufs sehnlichste anstreben“<sup>3</sup>. Eine genauere Lektüre läßt freilich erkennen, daß in ihr der Begriff „Friede“ in einem ganz eigentümlichen, für unsere Zeit allerdings sehr charakteristischen Sinn angesetzt wird. Es ist nämlich mit allem Nachdruck und in allen Variationen faktisch von der *iustitia*, von der *Gerechtigkeit* die Rede, so daß wir nicht fehlgehen, den in der Enzyklika angesprochenen Frieden mit ihren eigenen Worten zu definieren als die *moralische Ordnung in allen menschlichen Bereichen, soweit sie optimal der in der Natur der Menschen gelegenen Gerechtigkeit entspricht*. Freilich sollte bei der Beurteilung dieser Enzyklika nicht übersehen werden, daß sie sich bewußt nicht nur an die Christen wendet, sondern überhaupt an, wie sie sagt, alle Menschen

<sup>2</sup> „Friede durch Revolution“: Concilium 4. Jahrg. (1968) 388 f.

<sup>3</sup> „Pacem in terris“ (1963) 1.

guten Willens. So entspringen auch alle ihre Argumentationen — man möchte sagen folgerichtig und zu Recht — der Besinnung nur auf die Natur des Menschen und der menschlichen, mannigfaltig gearteten und gegliederten Gemeinschaft.

Wohl wegen des allgemein-menschlichen Adressaten fehlt eine christlich-theologische Argumentation, so etwa ein ausdrücklich durchgeführter Hinweis auf Jesus Christus, zumal auf sein Erlösungswerk im Kreuzesopfer, das ja nach Paulus doch das Ereignis des Friedenstiftens gewesen ist. Das Wort Friede kommt zudem, Anfang und Ende der Enzyklika einmal ausgenommen, überhaupt nur dort vor, wo der Krieg unter den Völkern oder Nationen als schließlich einmal zu überwinden besprochen wird. Somit bringt auch diese Friedensenzyklika — wohlgemerkt: aus dem angeführten Grunde und von daher berechtigt — ein Verständnis des Friedens ans Licht, der als Ordnungscharakter wesentlich den zwischenmenschlichen Bereich des Sozialen wie auch des staatlichen Zusammenlebens zu bestimmen hat und aus der in der Natur des Menschen gelegenen Gerechtigkeit abgeleitet wird. Friede ist dabei auch verstanden als von den Menschen guten Willens bei entsprechend liebvollem und engagiertem Bemühen Heraufzuführendes und auch von ihnen her Heraufführbares. Es dürfte klar sein bzw. im folgenden klar werden, daß diese Art Bestimmung dessen, was Frieden eigentlich christlich meint, nicht hinreichend sein kann, falls mit dem soeben Angedeuteten schon alles ausgesprochen sein sollte; jedenfalls wäre dann nämlich nicht mehr einsichtig, was dann etwa Friede mit Gott noch meinen könnte. Und das ist ja Thema unserer Überlegung.

Daß nun theologisch zum Friedensproblem entschieden mehr zu sagen ist, daß er eben nicht nur im Horizont menschlichen Daseins allein liegt, braucht an sich nicht erst bewiesen zu werden.

Werfen wir dazu einen Blick auf einige Sätze, die K. Rahner in seinem Aufsatz „Der Friede Gottes und der Friede der Welt“ vor einigen Jahren schrieb. Da heißt es u. a.: „Wenn wir theologisch vom Frieden sprechen, dann müssen wir sprechen vom Frieden mit Gott, vom Frieden mit sich, vom Frieden in den zwischenmenschlichen Beziehungen und innerhalb dieser Beziehungen vom Frieden zwischen den Generationen, den Klassen, den Lebensaltern, den Geschlechtern... Und wir müßten schließlich etwas von jenem politischen Frieden theologisch bedenken, der die heutige Situation einer absolut zusammenwachsenden einen Weltgeschichte meint. Die Frage, wie sich diese verschiedenen Arten des Friedens... zueinander verhalten, ist selbstverständlich nochmals eine eigene Frage für den Theologen, denn er hat offenbar den Eindruck, auch nach der Lehre der Schrift, daß diese verschiedenen Friedensrealisierungen untereinander eine innere Beziehung und Einheit haben und im Grunde genommen eines das andere fordert. Nur der Mensch, der irgendwie von innerer Befriedung weiß und der — so sagen wir Christen — im letzten im Frieden mit Gott lebt, kann eigentlich jene Haltung radikal haben, die auch dem Frieden unter den Menschen dienen kann“<sup>4</sup>.

Was nun freilich auch hier auffällt — wobei wir bedenken wollen, daß es uns jetzt nicht um eine Kritik der aufgeführten Autoren geht, sondern darum, daß an Hand bezeichnender Aussagen das heutige Verständnis, auch das heutige theologische Verständnis dessen aufgedeckt werden soll, was eigentlich mit Frieden heute gemeint ist —, was also immer wieder auffällt, ist dieses: In heutiger Friedensdiskussion wird eigentlich nur nebenbei vom Frieden des Menschen zu Gott gesprochen, dagegen ausdrücklich fast nur als von einem Status, der das wie immer näher gefaßte zwischenmenschliche Leben angeht. Und selbst dann, wenn nicht übersehen wird, daß gemäß der Hl. Schrift der Friede ja doch letztlich Gabe Gottes ist, so fällt auf, daß diese Gabe dann eben doch wieder verstanden wird, als eigentlich für den Menschen selbst gegeben, für seinen Bereich: der Mensch soll mit sich selbst Frieden haben, individuell (der innere Frieden der menschlichen Person), und die Menschen sollen Frieden untereinander haben. Nicht von ungefähr ist das Thema der durch theologische Überlegungen gewonnenen Zielsetzung der Friedensbemühungen: Humanisierung!

So sagt Rahner: „Wenn wir als christliche Theologen fragen, wie und wodurch denn dieser Kampf oder diese Aufgabe für (den Frieden, d. h. für) eine Humanisierung des Kampfes und der Gewalt durchgeführt werden müßte, dann bieten sich zunächst — zumindest für den Katholiken — die beiden christlichen Stichworte ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Liebe‘ an. Es ist ja in einer merkwürdigen Weise im Zweiten Vatikanum gesagt worden, daß der Friede nicht aus

<sup>4</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie 8 (1967) 689 f.

menschlichem Machtgebot, aus dem Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte entspringe, sondern in einem wahren und eigentlichen Sinne das Werk der Gerechtigkeit sei.”<sup>6</sup>

Offensichtlich haben wir uns zunächst dieser heutigen Begrifflichkeit und dem gängigen Verständnis von Frieden zu stellen. Was *heute* Friede heißt; wonach gestrebt wird, wenn unter der Flagge des Friedens gekämpft wird; was im Blickfeld liegt, wenn, auch theologisch, im Sinne der Friedensforschung über den Frieden reflektiert oder gar einigermaßen verbindlich gesprochen wird; alles das scheint sich eher auf den menschlichen, zumal den zwischenmenschlichen Bereich zu konzentrieren. Es geht um den einzelnen Menschen und um die Gruppen und Völker gerade in der Erreichung, Behauptung und Entfaltung dessen, was ihnen „von Natur aus“ gerechterweise zusteht, auf das alle gemäß der Gerechtigkeit Anspruch haben. Friede also würde dann herrschen, wenn diese, übrigens durchaus christlich verstandene und human zu erreichende Gerechtigkeit sich allenthalben in möglichst vollkommener Weise eingestellt hätte, wenn also jedem einzelnen wie den verschiedenen Gruppen die freie, personale und gemeinschaftliche Entfaltung und Auswertung der eigenen Möglichkeiten ohne alle Beschränkung und Gefährdung seitens eigener wie anderer Aggressivitäten offenstünde.

Sehen wir einmal ab von der Frage, ob denn zu der konkreten Möglichkeit, eine solche Entwicklung und tatsächliche Verwirklichung solchen Friedens hier, innerhalb dieser unserer Geschichte, überhaupt zu erreichen, christlich-theologisch Bedenkenswertes gesagt werden kann und was das näherhin sei. Auf jeden Fall ist schon jetzt erkennbar, daß es bei *diesem*, bisher erfaßten Friedensverständnis eigentlich nicht sinnvoll sein kann, auch von einem Frieden mit Gott sprechen zu wollen. Denn bei den bisher sichtbar gewordenen (Wunsch)Momenten des Friedens ist nicht zu erkennen, was ein solcher Zustand vollendet Gerechtigkeit, der zwischen Gott und Mensch auf die Dauer erreicht werden soll, konkret überhaupt bedeuten könne. Es steht ja auch gar nicht *a priori* fest, daß der *heute* übliche, vordergründige Friedensbegriff überhaupt sinnvoll auch auf das konkrete, heutige wie zukünftig-eschatologische Verhältnis der Menschen zu Gott angewendet werden kann.

Diese zunächst recht ernüchternde Feststellung erfährt übrigens eine gewisse Rückendeckung aus der Erinnerung dessen, was seitens der atl Wissenschaft als Erkenntnis angeboten wird. Bei einer hinreichend offenen und wachen Beurteilung der biblischen Aussagen wird sichtbar, wie weit der biblische, zumal der atl Friedens-, d. h. besser Schalom-Begriff, und unser heute gängiger Friedensbegriff auseinanderklaffen, wenngleich sie natürlich immer noch miteinander zu tun haben. Mit dieser Feststellung biblischer Theologie (die wir übernehmen, ohne sie hier entfalten zu können) haben wir nun, wie mir scheint, einen ersten Aspekt gewonnen für den Beitrag der systematischen Theologie für die Friedensforschung heute. Er ist freilich kein Aspekt, der gerade und nur für das Friedensverständnis und die Friedensbemühung aus christlichem Geist typisch ist; doch dürfte hier seine unerlässliche Beachtung von besonderem Gewicht sein. Ich meine dieses: Die Notwendigkeit der gegenseitigen Übersetzung der Inhalte, Begrifflichkeiten und Sprachen der Offenbarungsquellen *und* den in unserer heutigen, je eigenen Sprache begriffenen *heutigen* Erfahrungen und Bewußtseinsinhalten. Wenn der Theologe verantwortet etwas zu heutiger menschlicher Problematik sagen will, so hat er ja die ergangene Offenbarung, vielleicht aufs neue, daraufhin zu befragen, was sie zu künden hat, vielleicht als jetzt gerade so nicht erwartet. In diesem Zusammenhang sprechen wir nun meist nur von einem notwendigen Übersetzungsvorgang aus der Bibel und deren Denkweise und Sprache in unsere Zeit hinein, in unsere Weise also zu denken, zu empfinden und zu sprechen. Spätestens jedoch gerade an unserem Thema der heutigen Friedensbemühung muß sichtbar werden, daß auch, wenn nicht gar zuerst einmal, der gleichsam umgekehrte Vorgang stattzufinden hat. Wegen der entschei-

<sup>6</sup> Ebd. 701.

denden Wichtigkeit sei kurz auf dieses, an sich allgemein-theologische Problem eingegangen.

Schon das Lernen einer fremden Sprache bedingt doch zuerst den Übersetzungsvorgang aus der *eigenen* Muttersprache in die Fremdsprache hinein, solange man überhaupt einmal diese als die neugewonnene, sich angeeignete Sprache verstehen und sprechen möchte. Das hat für die alten Sprachen, zumal für die Sprachdokumente vergangener Geschichtsepochen seine besondere Bedeutung. Wir stehen also vor dem bekannten hermeneutischen Grundsatzproblem, wobei es jetzt hier mein Anliegen ist, auf den Doppelcharakter dieses Problems in der konkreten Theologie mit Nachdruck hinzuweisen. Konkret für unsere Frage: Es genügt einfach nicht (wenngleich es freilich meist doch so gehalten wird), einfach die entsprechende Vokabel des Hebräischen und Griechischen für „Friede“ in Lexikon und Konkordanz aufzusuchen, um dann schon sinnvolle oder gar end-gültige Aussagen machen zu können, was man *damals* über den Frieden dachte und was, folglich, wohl der Offenbarungsinhalt dessen sei, was (vielleicht) in den Begriff „Friede“ eingegossen wurde. Vielmehr haben wir den *Inhalt* unseres *heutigen* Friedensbegriffes, vielleicht sogar zunächst unter Verwendung anderer Vokabeln, in früheren Sprachdokumenten zu erheben, ohne sich dabei von dem falschen *Apriori* leiten zu lassen, dieser Inhalt müsse sich gerade und genau unter der philologisch-lexikographisch entsprechenden Vokabel der anderen Sprache auffinden lassen.

Wenn wir gerade und expressis verbis auf *unser heutiges* Friedensproblem eine Antwort aus der Bibel haben wollen, so ist dieser Weg sicher zunächst der erste: Das Befragen der Offenbarungsquellen aus dem Wissen um *unser* Problem heute. Man wird dann eben vornehmlich – das dürfte aus dem bisher Besprochenen hinreichend deutlich geworden sein – nach dem Ausschau halten, was zur Verwirklichung der gerechten, allen möglichst ungefährdet das Ihre zukommen lassenden, zwischenmenschlichen Beziehungen in der Bibel verhandelt wird. Die betreffenden Stichworte und Begriffe werden vielfältig und zahlreich sein. Und unter anderen wird natürlich auch das Wort und der Begriff ‚schalom‘ bzw. ‚eirene‘ zu beachten sein, doch eben nicht nur diese.

Wie aus der Exegese hinreichend bekannt ist und hier deshalb im einzelnen vorausgesetzt werden kann, genügt nun keineswegs diese eine Richtung des Forschens; ihr muß die entsprechend entgegengesetzte beigestellt werden. Das bedeutet: Auch das *damalige* Begriffsfeld (für unseren Fall also das von ‚schalom‘ und ‚eirene‘) ist möglichst vollständig abzuschreiten, und das sogar auch auf Nachbarbegriffe und -termini hin, die wir von uns aus kaum vermuten möchten, die in der Bibel aber hinreichend offenkundig sind. Erst die volle Kenntnis des Begriffs- und Bedeutungsfeldes der jeweils korrespondierenden Worte und Begriffe und des jeweiligen Nachbarfeldes, wie auch ihre gegenseitige vergleichende (und gegebenenfalls kontrastierende) Beleuchtung erlaubt den hier gemeinten vollständigen und gültigen Übersetzungsvorgang.

Nun hat sich für das AT längst herausgestellt (was hier nicht im einzelnen aufzuzeigen ist), daß nämlich ‚schalom‘ mit seinem umfassenden Begriffsfeld entschieden mehr umgreift als *unser heutiger* Friedensbegriff, so nämlich, wie er faktisch und konkret verwendet zu werden pflegt. Dasselbe ist auch für das NT grundsätzlich zu sagen. Auch das kann hier nicht im einzelnen auseinandergelegt werden. Das Wort, das ‚schalom‘ bzw. ‚eirene‘ viel eher und deutlicher wiedergeben könnte, wäre ‚Heil‘, ‚Heilsgut‘ u. ä. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß dieser Begriff unter anderem auch das mit umfaßt, was wir *heute* mit ‚Friede‘ meinen.

Hätten wir es nun im Grunde nur mit dem soeben bezeichneten geistes- und begriffs-geschichtlichen Übersetzungsprozeß zu tun, wenn wir theologisch über den Frieden reflektieren, dann wäre an sich schon alles gesagt. Nun haben jedoch die Offenbarungsquellen für die christliche Theologie einen Stellenwert, der sonst nicht gegeben ist. Dadurch sind wir gehalten (was hier nicht eigens erklärt zu werden braucht), dem unter Verwendung von ‚schalom‘ und ‚eirene‘ (u. ä.) in der Hl. Schrift Verkündeten und Besprochenen weitaus intensiver nachzugehen, als es von heutiger Friedensproblematik her zunächst scheinen möchte. Wir können das auch so formulieren: Die Hl. Schrift hat uns offensichtlich mehr zu sagen, was das Friedensproblem *heute* angeht, als was

zur Sprache kommen kann, wenn eben nur die menschliche und zwischenmenschliche *Gerechtigkeit* das bewegende Moment der Frage nach dem Frieden ist. Noch einmal anders gesagt: Die Theologie hat die Schrift zuerst und hauptsächlich als Verkündigung, als Wort gewordene Offenbarung *Gottes*, die dem Menschen etwas zu künden und zu bringen hat, zu verstehen; erst von daher ergeben sich ja doch die spezifische Aufgabe und die Schwierigkeiten ihrer Hermeneutik, die über jene aus den allgemeinen Geisteswissenschaften bekannten grundsätzlich hinausgehen: Es geht eben nicht *nur* um den Übersetzungsvorgang hin und her; vielmehr gilt es, sich das von seiten Gottes frei und unverfügt Dargebotene anzueignen.

Von daher gesehen ist unser weiteres Voranschreiten in diesen Überlegungen eindeutig bestimmt. Lassen wir uns also zunächst seitens der ntl Exegese über die begriffliche Verwendung und den Bedeutungsinhalt von „*eirene*“ unterrichten. Anschließend sei versucht herauszustellen, was auf Grund dieser Erhebungen für die systematische Theologie im Hinblick auf die Friedensforschung heute als besonders wichtig erscheint.

## II

Für den Inhalt von „*eirene*“ im NT sind drei Möglichkeiten angegeben<sup>6</sup>: die psychologische: Friede als ein Gefühl des Friedens und der Gemütsruhe; Friede als Zustand des Versöhnungsseins mit Gott; Friede als das „Heilsein“ des ganzen Menschen, als letztlich eschatologischer Begriff. Alle drei Möglichkeiten finden sich im NT, doch so, daß die dritte die Grundlage bildet. Im weitesten Sinne meint „*eirene*“ im Gegensatz zu „akatastasia“ den ordentlichen Zustand der Dinge, den heilen Zustand, der Gottes Willen entspricht. Diese Bedeutung greift grundsätzlich auf den Gesamt Weltbestand über. Für eine nähere Bestimmung des Inhaltes von „*eirene*“ ist freilich vom atl Begriff des „schalom“ als Bezeichnung des Heils, das von Gott kommt, besonders als das eschatologische Heil, auszugehen.

Als geschichtliches Ereignis ist das Heil gekommen durch Jesus Christus, verkündet wird es als „euangelion tes eirenes“ (Eph 6, 15). Dieses Heil ist gerade und genau Christi Heil, wie in Jo 14, 27 deutlich wird: Nicht den irdisch-weltlichen oder menschlichen „schalom“ bietet Jesus als Gruß, sondern er bringt und übergibt das von ihm geschaffene Heil, das er selber ist, so daß er rechtens „unser Friede“ heißt (Eph 2, 14). „Eirene“ ist also nicht eigentlich Wunsch, sondern *Gabe*. Und das übrigens auch wohl schon im Munde der Apostel, die Jesus in Macht aussendet (Lk 10, 5 f; Mt 10, 13), um „*eirene*“ zu bringen, die abgelehnt oder angenommen werden kann. Das drückt sich ja in dem „Zurückkehren des Friedens“ aus, falls Ablehnung erfolgt.

Und weiter: Der „*eirene*“ nachzujagen (etwa Hebr 12, 14), will nicht eigentlich sagen, Eintracht mit jemandem suchen, sondern sich um das Heil bemühen, und das nicht allein, sondern im Verein mit allen anderen Menschen. Es ist von Bedeutung, daß „*eirene*“ nicht selten mit „zoe“ – Leben parallel steht, so daß der „*eirene*“ als Gegenpart der *Tod* gegenübersteht, so wie ja auch dem Leben. „Eirene“ ist also Zustand letzter Erfüllung, schlechthin das Leben und die Lebensordnung der Neuen Schöpfung. Eigentlich mag berühren, daß „*eirene*“ in diesem Sinne oft, wenn nicht gar immer, als Gabe Gottes erscheint, relativ selten jedoch im Sinne des Friedensverhältnisses zu Gott gebraucht wird.

Wir wollen es hier mit diesem Überblick genug sein lassen und versuchen nun, dem erkannten Sachverhalt sogleich auf den Grund zu gehen. Dazu stellen wir uns gemäß unserem Thema zwei Texte vor Augen, die gerade für unsere Frage nach dem Frieden – oder jetzt besser: nach der „*eirene*“ zwischen Gott und Mensch Charakteristisches enthalten.

In Röm 5, 1 ist eindeutig von unserem Frieden zu Gott die Rede: „Durch den Glauben gerechtgemacht, haben wir Frieden auf Gott hin durch unseren Herrn Jesus Christus. Durch ihn haben wir Kraft des Glaubens Zutritt zu dem Gnadenstand erhalten, in dem wir uns befinden. Auch rühmen wir uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes.“ Wie die Wendung „auf Gott hin“ zeigt, so ist an das Verhältnis des Menschen auf Gott hin gedacht, das auf Grund der Versöhnung (Röm 5, 10) durch die Tat Jesu Christi

<sup>6</sup> Vgl. für die folgende Zusammenfassung besonders: „*eirene*“: ThWNT II 398–418, bes. 409–416 (von Rad; Foerster). Vgl. auch H. Schlier, Der Friede nach dem Apostel Paulus, in: GuL 44 (1971) 282–296.

ermöglicht ist. Dabei ist zu sehen, daß die Menschen vor der Gerechtmachung als Feinde Gottes bezeichnet werden (Röm 5, 10). Friede ist hier also nicht das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das also auch vom Menschen aus zu einem solchen gemacht werden könnte, sondern es ist damit der Zustand und das Verhältnis gemeint, in das der Mensch durch die Gerechtmachung, durch die Rechtfertigungstat Jesu Christi hineinversetzt ist. Wegen des eindeutigen Verständnisses der Rechtfertigung im paulinischen Sinne ist hier also auf jeden Fall schon dieses eine klar: Friede ist absolute Tat Gottes am Menschen, Gabe Gottes, und in keiner Weise eine Leistung des Menschen. „Eirene“ steht also – ein wichtiges Moment – in wesentlichem Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsgeschehen und dessen Verständnis, so daß von ihm her zu bestimmen ist, was „eirene“ näherhin als „Frieden“ meint.

Das kann, der notwendigen Kürze unserer Überlegungen wegen, am deutlichsten erfaßt werden durch die Betrachtung der anderen Textstelle, nämlich Eph 2, 11–22, näherhin 14–17. Wieder geht es dort um das Heil, das durch die Versöhnungstat Jesu Christi herbeigeführt wurde, hier im Epheserbrief zunächst auf die Heiden hin gesehen, dann aber auch auf die Juden hin, und beides sogar in einem Sinne, der gerade für unsere Frage wichtig erscheint. Der Text lautet nach Schlier folgendermaßen: „Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst ‚fern‘ waret, ‚nahe‘ gekommen im Blut Christi. Denn er ist unser Friede, der da beide zu einem machte und die Scheidewand des Zaunes niederriß, die Feindschaft in seinem Fleisch, das Gesetz der Gebote, die Satzungen sind, vernichtet, auf daß er die zwei in ihm zu einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und versöhne die beiden in einem Leib Gott durch das Kreuz, er, der die Feindschaft getötet in ihm. Und er kam und ‚verkündete Frieden‘ euch den ‚Fernen und Frieden den Nahen‘; denn durch ihn haben wir beide in einem Geist Zugang zum Vater“ (Eph 2, 13–18). Aus der Fülle dessen, was in diesem Text enthalten ist, soll nur das Entscheidende für unsere begrenzten Überlegungen herausgestellt werden. Jesus Christus wird „unser Friede“ genannt, eine Formel, die auch mit anderen Wörtern begegnet, wie etwa „Christus unser Leben“ u. ä. Bezeichnend und zunächst sogar befremdlich ist hier, daß der Apostel nicht nur Christus mit dem Frieden in eins setzt, so daß auch der Friede Er ist, sondern auch diesen Frieden offenbar umfassend als das Heilsgut versteht, zudem im Gegensatz zu der Feindschaft.

Hier kommt für uns erstmals in den Blick, was eigentlich der Widerpart dessen ist, das (bzw. der!) Friede genannt wird. Offensichtlich ist die hier gemeinte „eirene“ ja nicht zunächst verstanden als eschatologisch-zukünftiges Gut, das erst durch langwierige Bemühungen heraufgeführt werden soll (wie etwa einige Verse später es vom Bau des heiligen Tempels Gottes heißt), sondern sie ist das einem Zuvorliegenden, Feindschaft genannt, Entgegengestellte, und zwar als im Kreuzesereignis schon Gewirktes, durch den, der hier dann selbst dieser Friede geheißen wird. Auffallend ist also der absolute Gebrauch von „he echthra“, die Feindschaft. Diese selbst wird durch folgendes näher bezeichnet: Die Vernichtung der Feindschaft ist die Vernichtung des Gesetzes! Die genauere Bestimmung des Gesetzes als „nomos ton entolon en dogmasin“ führt auf das Verständnis des auch in Röm 7, 7 ff, in Gal 3 und 4 und in Kol 2 gemeinte Gesetz, nämlich als das Sünde erweckende und den Fluch des Todes verschaffende Mittel der Mächte und der Sünde.

So sagt der Apostel insgesamt: Das Gesetz spielte eine doppelte Rolle, es schied die Heiden von der Bürgerschaft Israels, und dieses Israel von Gott. Durch das Gesetz herrschte die Feindschaft zwischen Juden und Heiden, und dieselbe Feindschaft zwischen den Menschen und Gott. Und indem Jesus Christus in seinem Kreuzestod das Gesetz als die Feindschaft überwunden hat, beseitigte er diese sich doppelt auswirkende Feindschaft, zumal die, in der die Menschen auf Gott hin (gegen Gott) lebten. Es ist erforderlich, hier in den Begriffen „echthra“ wie „eirene“, nicht nur Vokabeln der moralischen

Ordnung oder Unordnung zu sehen, sondern Inbegriffe von objektiven oder, wie Schlier sogar sagt<sup>7</sup>, ontologischen Phänomenen, Vorgängen und Tatbeständen, die das Grundverhältnis der Menschen zu Gott bestimmen und sich dann, in der Folge, auch in der Menschheit selbst in mehrfacher Beziehung auswirken.

Wir müssen freilich diesem Sachverhalt noch ein wenig weiter nachgehen. Auffällig ist nämlich, neben dem schon Genannten, die an der angezogenen Textstelle verwendete Bildsprache, deren Herkunft und letzte Bedeutung bei den Exegeten wohl noch umstritten ist, deren Sinn jedoch, wie mir scheinen will, für unsere Thematik hinreichend klar ist, wenn wir auch innerhalb unserer Überlegungen noch nicht zum letzten vordringen oder die einzelnen Aussagen in jeder Hinsicht absichern können.

In den Versen 14–16 wird das friedensstiftende Werk Jesu Christi näher beschrieben und dadurch auch das deutlicher herausgestellt, was den Frieden zerstörte und verhindert. Es heißt, Christus habe die Zwischenwand, die Mauer oder den Zaun niedergelegt, er habe die beiden Bereiche zu einem gemacht und die Feindschaft durch sein Fleisch vernichtet, und zwar auf daß er die zwei in ihm zu *einem* neuen Menschen schaffe. Über diese Mauer gibt es manche Diskussion. Wie immer wir uns zu entscheiden haben, das eine dürfte klar sein: Es wird hier in einer grandiosen Zusammen schau, unter Verwendung alttestamentlich-jüdischer und auch heidnisch-mythischer Vorstellungen und vor allem Ausdrucksweisen verkündet, was Jesus Christus geleistet hat, nämlich: Durch seinen Kreuzestod, also in einem realen Vorgang hat er die letztlich dämonische Mauer des jüdischen Gesetzes zerbrochen. Dieses Gesetz wird als die Feindschaft erklärt und – das ist nun wichtig – diese Feindschaft röhrt von woanders her, nicht vom Menschen, nämlich von den Mächten und Gewalten genannten Kräften, die sich des Gesetzes wider Gott bedienen.

Es liegt hier das auch an manchen anderen Stellen bei Paulus und im ganzen NT vorfindliche Bewußtsein zugrunde, daß die eigentliche Feindschaft, von der her sogar das jüdische Gesetz diesen Namen erhalten konnte, letztlich seitens der Mächte und Gewalten herrührt, die *das* Unheil gestiftet haben und immer wieder stiften. Wie wir diese Mächte und Gewalten näher zu definieren haben, kann im Augenblick dahingestellt bleiben, da wir uns ja zunächst den Aussagen der Hl. Schrift stellen wollen. Nach seiner Aussageabsicht befragt, will der Epheserbrief hier sicher neben anderem herausstellen, daß der Kampf, den Christus Jesus für die wiederzubringende „*eirene*“ auf sich genommen hat, nicht zuerst und eigentlich ein Kampf gegen die Menschen ist, nicht einmal gegen die Sünder; eine sehr zu bedenkende Tatsache! Dieser Kampf hat vielmehr dem Gesetz und seiner ungerechten Übermacht gegolten, insofern es hier als die Feindschaft erklärt wird; und diese Feindschaft des Gesetzes oder das Gesetz, insofern es Feindschaft ist, ist nochmals tiefer gesehen, insofern es letztlich die „Mächte und Gewalten“ genannten, widergöttlichen und daher auch wider menschlichen Kräfte sind, denen sich Christus, am Kreuze sterbend, entgegengestellt und sie so besiegt hat. Die hier gemeinte Feindschaft, der Widerpart der hier angesprochenen „*eirene*“, ist also nicht eigentlich in den Menschen noch in der Menschheit zu suchen, auch nicht wenn diese Menschen als Sünder angesehen werden. Denn Christus ist ja *für sie*, doch gegen die Sünde, d. i. Feindschaft gestorben.

Wir können hier noch offenlassen, wie wir diese Mächte und Gewalten, denen sich Christus entgegengestellt sah, *heute* benennen wollen. Wichtig ist jetzt für uns die Feststellung, daß diese Feindschaft sich sowohl gegen Gott wie auch gegen die Menschen widerrechtlich ermächtigt hatte. Die Menschen waren ihr verfallen. Von daher bekommt der Begriff der Erlösung seinen eigentümlichen Klang. Die zu Unrecht den überwältigenden Mächten jener Feindschaft ausgelieferten und ihnen erlegenen

<sup>7</sup> H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1962, 130. — Wir verwendeten diesen Kommentar besonders für die Erarbeitung des ntl Fundaments unserer Überlegungen.

Menschen werden von Christus gleichsam sich selbst und Gott zurückerworben, d. h. aus dem Bereich der (Macht der) Feindschaft herausgeführt und in diesem Sinne in die ‚eirene‘, in den Frieden hinübergeführt — in den einen Leib dieses Christus, der der Friede selbst ist. Wieder fällt die parallele Verwendung von ‚eirene‘ und ‚zoe‘ in diesem Zusammenhang auf: Wir sind vom Tode zum Leben herübergeführt, heißt es im Römerbrief (vgl. Röm 6); hier: von der Feindschaft zur ‚eirene‘, zum Frieden. Sachlich ist dabei dasselbe gemeint und zum Ausdruck gekommen. Wie real und gleichsam ontisch dieses vom Apostel aufgefaßt wird, zeigen die folgenden Sätze, wenn er die Zusammenführung der beiden in dem einen neuen Menschen als neue Schöpfung anspricht, und diesen neuen Menschen eben mit dem Jesus Christus, näherhin sogar mit dem Leib des Herrn identifiziert, der am Kreuz gestorben ist, aber eben von Gott auferweckt wurde.

Genau so bedeutsam ist auch das andere: Diese Tat der Wieder-Heraufführung der ‚eirene‘ hat den beiden durch Christus wieder miteinander befriedeten Menschengruppen, den „Fernen“ und den „Nahen“, in dem einen Geist dieses Jesus Christus den Zugang zum Vater wiedereröffnet, was wiederum ein Wesenselement der hier gemeinten ‚eirene‘ ist. Und das nämlich in diesem Sinne: Jene Feindschaft war es, die diesen Zugang verwehrt hatte. Also nicht eigentlich das Menschsein, noch daß jemand Sünder ist, nicht das ist es eigentlich und letztlich gewesen, was den Zutritt zum Vater hinderte, sondern jene Feindschaft, d. h. die gottwidrigen und daher menschenwidrigen Mächte und Gewalten, die gleichsam zwischen Gott und Mensch getreten waren, trennend, was an sich vereint sein sollte. Deren Überwindung also bewirkt, daß der den Menschen von anderen Mächten unberechtigt verbaute Zugang zum Vater wieder frei gemacht wurde, gerade eben auch der Zugang für die Sünder.

Wir brechen hier die eher noch exegetischen Überlegungen ab — sie konnten nur beispielhaft geboten werden — und versuchen, die Erkenntnisse (ergänzt durch anderes, hier nicht näher aufzuführendes exegetisches Material) für unser Thema auszuwerten.

### III

Das Folgende soll, wenngleich es einigermaßen thesenhaft vorgebracht wird, als mögliche und, wie mir scheint, auch notwendige Thematik aufgefaßt werden für einen Beitrag der systematischen Theologie für eine christliche Friedensforschung heute. Was also thesenhaft formuliert wird, soll in Wirklichkeit als mögliche Fragen und Aufgabenstellungen verstanden werden. Das Offenbarungsgut und unsere heutigen Probleme geben uns ja *gemeinsam* diese selben Fragethemen auf.

1. Dem menschlichen vielfältigen Nicht-Befriedetsein liegt gemäß den Offenbarungsquellen jene Feindschaft voraus, die Unfrieden, d. h. Unheil, stiftete und immer weiter stiftet. Der Kampf Jesu Christi gegen diese Feindschaft, den Widerpart der ‚eirene‘, geht nicht ursprünglich gegen den Menschen, sondern für ihn. Er ist auch nicht zuerst ein Kampf für, sondern ein Kampf gegen etwas oder jemand. Dieser Kampf ist freilich grundsätzlich durch das Christusereignis schon geleistet und bestanden.
2. Der Friede als das umfassende Heilsgut, durch Jesus Christus grundlegend heraufgeführ und errungen, ist also offenbarungsgemäß nicht zuerst und eigentlich als Entwicklung zu verstehen, die dem menschlichen Sein als solchem notwendig und innerlich zukäme. Der von den Offenbarungsquellen gemeinte Friede ist vielmehr ein aufs neue, d. h. ein wiederhergestelltes Gut, er ist also *heute* ein im Anschluß an das Werk Christi *wieder-* und neuzugewinnendes Gut, von Christus bereitet, in ihm zu erringen. Der Friede ist in Christus; er ist *unser* Friede, aber als Frucht eines Kampfes, wobei dieser Kampf nicht aus der Natur der Welt oder des Menschen selbst aufgegeben war, vielmehr durch die widerrechtliche und widergöttliche Macht heraufbeschworen wurde, die dann auch den Menschen selbst zum Mißbrauch seiner ihm eigenen Macht führte, so daß er seiner eigenen Mächtigkeit nicht mehr Herr ward.

3. Der Friede in diesem christlichen Verständnis als das durch Christus errungene eschatologische Heilsgut setzt das Wissen um die Sünde voraus, zugleich aber, und über die Sünde des Menschen hinausreichend, das Wissen um das Dasein der in der Bibel „Mächte und Gewalten“ genannten Kräfte in der geschaffenen Welt, die sich dem Göttlichen der Schöpfung, obgleich sie selbst zum Geschaffenen gehören, entgegenstellten und noch entgegenstellen. Die Beantwortung der Frage, wie wir diese Mächte und Gewalten heute zu erkennen, zu entlarven, zu benennen und wie wir uns näherhin gegen sie zu stellen haben, das dürfte eine nicht unwesentliche Aufgabe gerade heutiger Theologie innerhalb der Friedensforschung sein. Jedenfalls ist noch immer eine gewisse, unheimliche, eben noch nicht unwirksam gewordene Über-Macht der „Welt“ oder (bzw. und) auch vielleicht sogar des menschen-eigenen, doch (noch) nicht (wieder) integrierten und durchherrschten Seins nicht nur seitens der Theologie als existent erfahren und noch nicht bewältigt. Gerade diese sich immer (noch) dem (für uns) endgültigen Zugriff entziehende, unberechtigt wirkende, den Menschen überwältigende Über-Macht dürfte jedoch der Adressat des Kampfes um Frieden auch seitens des Christen sein.

4. Diese Mächte und Gewalten erscheinen in den Offenbarungsquellen als solche, die zwar grundlegend besiegt worden sind, nichtsdestoweniger aber noch zu wirken vermögen, und zwar zum Unheil der Menschheit, zum Noch-Hinauszögern des endgültigen Friedens und Heils. Diese Tatsache gehört freilich zu dem Geheimnis unserer Erlösung, insofern dieses in die Spannung des „schon“ und „noch nicht eschatologisch-endgültig“ gestellt ist. Vieles deutet in den Offenbarungsquellen darauf hin, daß dieser Zustand des Kampfes dauern wird, solange noch diese unsere Geschichtszeit währt, also bis zum Ende der Geschichte am Tage der Wiederkunft des Herrn. Der Friede des NT erscheint allzu deutlich als ausgesprochen eschatologische Größe, die zwar einerseits schon jetzt gegeben und wirksam, andererseits aber noch nicht in eigentlicher Fülle da ist. Der eschatologische Vorbehalt und die leidvolle und unbefriedete eschatologische Spannung kann also bei nüchterner Sicht der Weltsituation vor Gott und seinem endgültigen Kommen nicht utopisch übersehen werden. Das hindert nicht nur unseren Kampf um den Frieden nicht, gibt ihm vielmehr die Möglichkeit, sich nicht in Scheingefechten von dem Eigentlichen dieses Kampfes abhalten zu lassen. Die Gleichnisse etwa vom Unkraut im Weizen, das *der* Feind sät, das stehen bleiben und mit dem Weizen wachsen soll bis zur Ernte, spricht eine Sprache, der wir uns theologisch zu stellen haben, zumal dieser Art Gleichnisse und anderer derartiger Äußerungen in den Evangelien viele sind.

5. Der durch Christus bereitete und von den Christen zu ergreifende Friede setzt das Kreuzesgeschehen voraus und fordert noch immer das Kreuz. Hier wären wir freilich nun bei dem spezifisch christlichen Verständnis des eigentlich grundlegenden Beitrags des Christen als solchen für den Frieden je heute. Das Kreuz, zu verstehen zunächst als der Verzicht auf die wegen der Sünde nicht mehr zu Recht besessene Macht. Das Kreuz als die spezifische Macht Christi, d. h. die Macht, die eigene Mächtigkeit in die Ohnmacht freiwillig hinein- und dahinzugeben, um so alle Über-Macht, woher sie sich immer herleiten und sich gegen Gott und Mensch stemmen mag, zu besiegen. Freilich setzt *diese* Macht-Tat des Friedenstiftens in der aktiv vollzogenen Ohnmacht des Kreuzes den Sinn und den Geist Jesu Christi voraus, der dem Christen aber gerade durch den Sieg Christi zuteil geworden ist (vgl. 1 Kor 2). Der Friede ist aus der Tat Christi wieder erwachsen und kann nur in seiner Nachfolge je heute heraufgeführt werden. Er kommt aus der Liebe, die gegebenenfalls, und vielleicht sogar grundsätzlich, auf Eigenmächtigkeit verzichtet, sogar auf Recht verzichtet, unter Umständen aber auch den Kampf um Recht fordert, zumal um das Recht des anderen. Kriterium dafür wäre das 13. Kapitel von 1 Kor.

6. Was schließlich die konkrete Aktuierung dieser Art Friedenstätigkeit angeht, so ist

das nicht eigentlich mehr eine Frage an die systematische Theologie, sondern an die praktische, zumal die Moraltheologie. Doch soll an dieser Stelle noch auf folgende Momente hingewiesen werden:

a) Neben allen anderen notwendigen Bereichen der Friedensbemühungen ist als auf den vornehmsten Bereich zunächst auf den hinzuweisen, der in der menschlichen Person selbst gelegen ist, insofern der einzelne als Christ verstanden wird: Aktuierung also des durch Christus erreichten Friedens im persönlichen Leben, durch das In-die-Freigabe-Nehmen des Kreuzes und seiner Macht; des Kreuzes nämlich als des vorzüglichen Ortes und Ereignisses der Überwindung der Feindschaft, insofern den Mächten und Gewalten im Namen und in der Kraft Christi gesagt und gezeigt wird: Ich als Christ, und nicht ihr, ich habe die Macht und die Gewalt über mich (zurück)geschenkt bekommen, so daß ich die Macht habe, mein Leben zu behalten, und die Macht, mein Leben hinzugeben, zumal für die anderen, indem ich nicht mein Recht behaupte, am wenigsten gegen andere, nicht mich behaupte, sondern die anderen. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, ein wie vielfältiges Wirkungsfeld dieser Gesinnung und dieser christlichen Machtauswertung in der Kraft des Kreuzes offensteht.

b) Und ein Zweites: Die Bedeutsamkeit des sakralen Lebens für die Befriedung der Welt, der Menschheit wie der einzelnen Person. Die Sakramente wären aufs neue und deutlicher zu verstehen und auszuwerten als der vorzügliche Bereich der christlich-friedvollen, weil durch Christus befriedend wirkenden Indienstnahme der Natur- „Mächte und Gewalten“ in den eigentlichen Heilsdienst, und das heißt: in den Friedensdienst. Dieses gilt übrigens nicht nur und zuerst für das Fußsakrament, sondern zunächst einmal für die anderen Sakramente, zumal die hl. Eucharistie. Es ist hier nicht mehr der Raum, das im einzelnen auszuführen. Der Hinweis muß genügen; er kommt freilich nur bei einem entsprechend tiefen Verständnis dieser Heilsdienste und Heils-Mittel zur Auswirkung<sup>8</sup>.

In besonderer Weise gilt das soeben Gesagte für das Fußsakrament, insofern gerade dieses, zumal im Sinne von Jo 20 am Ostertage selbst eingesetzt, den Sieg über die Feindschaft dem einzelnen und damit der Gemeinschaft und der Welt je heute zuspricht. Der Vollzug des Fußsakramentes ist also, einmal aus dieser Sicht gesehen, Aktuierung der Friedenstiftung Jesu Christi, ein Beitrag zur Befriedung der Welt durch Befriedung der Person mit Gott, Überwindung der Übermacht jener Mächte und Gewalten im und über dem Menschen, deren Recht (d. h. Unrecht!) über dem Menschen längst abgelaufen ist, denen aber der Raum ihres Wirkens durch das Sündigen zunächst wieder (wenn vielleicht auch nur wenig) eingeräumt wurde. Dieser widerrechtlich beanspruchte Raum kann aber eben nur dadurch beschränkt und schließlich gänzlich genommen werden, wenn wir selbst in der Kraft Christi jenen Mächten das Unrecht zusprechen und damit das Gericht bereiten, was wir tun, wenn wir uns auf die Seite Christi stellen und uns so von der Sünde, gerade auch der eigenen, vielleicht gar relativ ungewollten und unbewußten, distanzieren.

Es sei nur eben angemerkt, daß sich dieses sakrale Handeln, wie wir heute vielleicht deutlicher wissen als frühere Generationen, mit dem treffen kann und treffen sollte, was die zumal ärztliche Psychologie und Therapie auf ihrem Wege leisten will und leisten kann zur Befriedung menschlichen Daseins. Insgesamt gesehen kann an diesem Beispiel deutlich werden, wie weit heutiges Friedens-Sehnen und Friedens-Bemühen in allen Bereichen menschlichen Daseins seitens jenes Wissens Stärkung und Ausrichtung erfahren kann, das uns in der Offenbarung angeboten ist, das zu erheben aber der nicht geringe Beitrag der Theologie für das Friedensmühen heute sein kann und auch sein sollte.

<sup>8</sup> Vgl. dazu R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakramentes, in: Mysterium Salutis IV/2 (Einsiedeln 1974), 46—155.