

Gewalt und Gewaltverzicht im Horizont der Frage nach Gott † soziotheologische Orientierung und friedenspädagogische Praxis

Wie kaum ein anderes Thema ist das der Gewalt dafür anfällig, immer dann aufgegriffen und diskutiert zu werden, wenn sie wieder einmal zum Entsetzen vieler aufgetreten ist. Beste Beispiele sind der Terroranschlag auf das World Trade Center (»11. September«), das durch einen Schüler angerichtete Blutbad in einem Erfurter Gymnasium, der Krieg in Afghanistan und im Irak. Aus tiefer Betroffenheit wird Gewalt dann solange landauf landab debattiert, bis das sensationalisierte Ereignis durch ein anderes abgelöst wird und es das zunächst ihm geltende allgemeine Interesse an jenes abtreten muss. Wie viele andere Fragen ist allerdings auch die Frage der Gewalt und damit verbunden auch die Frage der Gewaltlosigkeit viel zu grundsätzlich und komplex, als dass sie allein unter den Vorgaben ihrer aktuellen Erscheinungsweisen diskutiert und mehr oder weniger aus dem Stand heraus zutreffend und hinreichend beantwortet werden könnte. Im Gegenteil: Um der Gewalt auf die Spur zu kommen und sie im Interesse einer »Kultur des Friedens« überwinden zu können, bedarf es einer Erörterung, die zwar punktuelle Gewaltphänomene und die sie begleitenden Emotionen berücksichtigt, sich aber weder nur daran festmacht noch allein aus diesen heraus Lösungen zu entwickeln versucht. In diesem Sinne verstehe ich die folgenden Ausführungen als grundlegenden Beitrag.

1 Soziotheologische Orientierung

Auf einer Zugfahrt nach Wien lernen sich eine junge Studentin und ein junger amerikanischer Tourist kennen. In einem ihrer Gespräche sagt sie zu ihm: Wenn es Gott gibt, dann existiert er nicht in dir und nicht in mir, sondern irgendwie zwischen uns. So im Film »*Before sunrise*«. ¹ – In einem Song der Gruppe *PUR* heißt es: In einem Kuss, der selbstlos macht, in einer Umarmung, in einer durchgeföhlten Nacht liegt soviel Gott ... davon will ich mehr, mehr, mehr. ² In einem Song von *Faithless*

1 *Before sunrise. Eine Nacht – Eine Liebe*. Regisseur: Richard Linklater; Hauptdarsteller/-in: Ethan Hawke und Julie Delpy. Detour-Filmproduktion in Zusammenarbeit mit F.I.L.M. H.A.U.S. Wien, 96 Min. Columbia Pictures Industries, 1994; Castle Rock Entertainment, 1994.

2 Vgl. *Pur*, »Nie genug«, aus der CD »Seiltänzertraum«, Intercord Ton GmbH, 1993.

ist Gott ein DJ³, also wie einer, der Menschen um sich und seine Musik versammelt.

Die hier erwähnten Beispiele formulieren auf plakative Weise die These: dass da *etwas* ist, das Menschen zusammenführt und zusammenhält, das – anders gesagt – *zwischen* uns wirkt. Menschliches Zusammenleben ist demnach fundamental bestimmt durch eine im *Zwischen* agierende *Dritte Macht*, durch eine im »inter« und »und« sich erschließende beziehungsstiftende Größe. In guter klassischer Formulierung könnte dies auch heißen: »Ubi caritas et amor (wo die Güte und die Liebe), Deus ibi est (da ist Gott)«. Oder mit Buber: Geist (wir können auch sagen: Gott) ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest.⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil spricht vom »Volk Gottes« und verankert damit die *soziale Horizontale* (»Volk«) in der *göttlichen Vertikalen* (»Gottes«). Das Neue Testament spricht vom »Reich Gottes«, der »*malkut* (Königsherrschaft) JHWHs«. *Religio* erschöpft sich eben nicht nur in der Horizontalen des *religere* bzw. *relegere* (d.h. in der Beachtung bestimmter kultischer oder auch ethischer Regeln), sondern beinhaltet auch die Vertikale des *religare* (d.h. die Bindung an ein Göttliches); *Religion* als soziologische Größe bedarf der *Religiosität* als persönlicher Grundhaltung.

Matthias, Schüler einer zweiten Grundschulklasse aus Coesfeld bei Münster, hat auf die Frage, wo ihm Gott begegne, eine theologisch kaum zu übertreffende Antwort gegeben. Er hat sie nicht niedergeschrieben, sondern durch ein von ihm gemaltes Bild zum Ausdruck gebracht. Ihm begegnet Gott dort, wo sein Vater veranlasst wird, bei einem Sonntagsausflug mit seiner Familie nicht eine die Straße überquerende Katze zu überfahren, sondern alles zu unternehmen (Hupen, Lichthupe), damit diese am Leben bleibt. Über dem gleichsam fotografisch (in grauer Bleistiftskizze) festgehaltenen Geschehen fixiert er – im wahrsten Sinn des Wortes: symbolisch – ein *Drittes*: mit Hilfe eines Regenbogens (klassisches Zeichen des Bundes Gottes mit den Menschen), einer Sonne und einer Wolke (vgl. Mt 5,43–48). Matthias ortet Gott nicht nur im Zwischen von Mensch und Mensch, sondern sogar im Zwischen von Mensch und Tier.

In seinen Aktionen gegen den britischen Imperialismus hat sich Mahatma Gandhi im Vertrauen auf die *Macht der Wahrheit* (satyagraha) gegen die Anwendung von Gewalt gewandt. Sein *Gewaltverzicht* ist also nicht nur insofern Ausdruck von Stärke, als diesem naturgemäß sowohl der Impuls als auch die Potenz, Gewalt anzuwenden, vorausgehen, sondern er im ungeteilten Vertrauen darauf gründet, dass im Vakuum des Ge-

3 Vgl. *Faithless*, »God is a DJ«, Cheeky Records Ltd., 1998.

4 Vgl. Egon Spiegel, Wie das Blut, das in dir kreist, oder wie die Luft, in der du atmest (M. Buber)? Der Gott der Bibel als beziehungsstiftende Größe – ein Beitrag zur sozio-theologischen Schriftlektüre und Religionspädagogik der Beziehung, in: Herbert Ullrich / Detlev Dormeyer (Hg.), Die Bibel: Erleben, Verstehen, Weiter-sagen. Elementare und neue Zugänge zur Bibel (mit einem Vorwort von Werner H. Schmidt), Rheinbach-Merzbach 1994, 155–175.

waltverzichts eine Art *Dritte Macht* schalomstiftend zu agieren vermag. Der Verzicht auf Gewalt setzt, so sehen wir nicht nur bei Gandhi, das Vertrauen auf eine *Dritte* (zwischen den Konfliktparteien agierende) *Macht* voraus.

Auf dieses Dritte, auf diese dritte Macht möchte ich den Blick hier fokussieren. Die damit angesprochene Realität ist von höchster *sozial-praktischer Relevanz*. Konfliktverhalten unter der Voraussetzung des Wirksamwerdens einer *Dritten Macht* gestaltet sich völlig anders als ein Konfliktverhalten, bei dem sich die Konfliktparteien auf sich allein angewiesen sehen. Den Konfliktbeteiligten wird damit nämlich zugemutet, was die feministische Theologin Carter Heyward ebenso treffend wie provozierend *gotten* (to god) nennen würde, d.h. auf ein göttliches Drittes zu vertrauen, zu bauen, mit der ganzen eigenen Existenz zu setzen. Im Hebräischen heißt dies »himin« (von aman, vgl. Amen) und meint als solches mehr als nur »glauben« im Sinne eines Fürwahrhaltens. Es meint: auf Gott bauen, auf ihn setzen, wie es mein alttestamentlicher Lehrer Alfons Deissler nicht müde wurde, uns zu übersetzen und in seiner ganzen Tragweite deutlich zu machen. Ein solches *himin*-orientiertes Handeln, *gotten* (wie es Heyward nennt), *Gott handeln* (wie Udo Schmälzle sagt), verurteilt nicht zur Tatenlosigkeit, zu Passivität und Fatalismus. Im Gegenteil: Es fordert dazu heraus, so zu handeln, dass die notwendige Auseinandersetzung nicht durch einen Gewaltakt zum Erliegen kommt, sondern vielmehr die Konfliktlösungssuche prozessual vorangetrieben wird. Hier ist noch einmal Gandhi zu nennen, der in der Gewaltfreien Aktion die geniale Verknüpfung von Gesinnungs- und Verantwortungs-ethik (vgl. Max Weber) demonstriert hat, d.h. die Möglichkeit der Kongruenz, sich gesellschaftlich zu engagieren und dabei gleichzeitig seinen moralischen Prinzipien treu bleiben zu können. Der Gewaltfreie handelt nicht nur aktiver, kreativer, konsequenter, radikaler und entschiedener als der Vertreter der Gewalt, er lässt auch gleichzeitig im Vakuum des Gewaltverzichts einer *Dritten Macht* den notwendigen Handlungsspielraum, ja schafft ihn ihr erst im Vertrauen darauf, dass sie darin Konflikt lösend zu wirken vermag. Er mobilisiert sie und stellt sich selbst damit – das ist wesentlich – unter ihre letztlich unverfügbare Macht.

Wer prinzipiell auf Gewalt verzichtet, kann dies im Grunde nur tun, weil er auf ein *Drittes* vertraut. Im anderen Fall wäre Gewaltverzicht unverantwortlich. Wer dagegen zur Gewalt greift, rechnet – ich spreche hier in meiner religiösen Muttersprache – nicht mit *Gott*. Gewalt ist, praktisch gesehen, *atheistisch*. Gewalt greift voraus, ist Ausdruck einer Anmaßung, nimmt den so genannten »eschatologischen Vorbehalt« nicht ernst. Wo immer Gewalt veranschlagt wird bzw. zur Anwendung kommt (das können Aktionen, aber auch Strukturen sein), kommt Gott nicht vor. Zur *Friedensbewegung* gewandt heißt das: Dem Gewaltverzicht das Wort reden setzt die Anerkennung einer *force vitale* im Sinne einer *Dritten Macht* voraus. Alles andere wäre blanker, gefährlicher Moralismus. Erst die Rückführung des Gewaltverzichts auf ein ihm zu Grunde liegendes

Vertrauen auf Gott als eine reale »Wirkgröße«⁵ macht die Rede von Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit sinnvoll. Das wird so in der Regel nicht gesehen. Hier aber liegt die eigentliche *dynamis* der Bewegung. Ohne diese ist das Postulat im Grunde bodenlos, haltlos. Erst die Reflexion des pazifistischen Appells auf seine geheimnisvoll-göttliche Tiefenstruktur gibt diesem Sinn, lässt Gewaltverzicht nicht nur als verantwortbar, sondern zwingend verbindlich erscheinen. Der Verzicht auf Gewalt ist im Grunde ein Glaubensakt und Frieden, so gesehen, »Geschenk Gottes«⁶.

Ich will dies alles so nicht formuliert haben, ohne die starken Anleihen, die ich bei biblischen Traditionen gemacht habe, wenigstens stichwortartig aufzudecken.⁷ Anders als der klassische Pazifismus *fordert* der Ökumenische Rat der Kirchen in Nairobi 1975 nicht nur Gewaltverzicht (hier die Bereitschaft, ohne den Schutz von Waffen zu leben), sondern *begründet* ihn ausdrücklich mit Jes 7,9: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (genauer: »Vertraut ihr nicht, so werdet ihr nicht betraut«).⁸ Mit Recht wird hier im Gewaltverzicht ein Ausdruck ungeteilten Gottvertrauens gesehen. Die biblischen Schriften kennen eine breite Tradition dieser Verknüpfung. Ich verweise nur auf jene Texte, in denen im *Vertrauen auf das Kriegspferd* und *Vertrauen auf JHWH* ein Gegensatz gesehen wird und deshalb vehement gegen eine auf das Pferd setzende Politik opponiert wird. Hosea bringt es in der Dimension des ersten Gebotes auf den Punkt: »Wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zum Machwerk unserer Hände sagen wir nie mehr: unser Gott.« (Hos 14,4a) In diesem Sinne ist Jesu Eintritt in Jerusalem programmatisch zu verstehen: als demonstrative Ablehnung militärischer Gewalt. Jesus reitet nicht auf einem kriegerischen Pferd, sondern auf einem friedlichen Esel ein (vgl. Joh 12,14f.; Mt 21,5). Im ersten Samuelbuch warnt der Prophet das Volk, auf einen *König* statt auf *JHWH* zu setzen (vgl. 1 Sam 8). Mit eindeutigen Worten wird im Buch der Richter das Königtum abgelehnt (vgl. Ri 9,7–15; vgl. auch den Gideon-Spruch Ri 8,22ff.). Jesus »ereignet« Gott (W. Marxsen), indem er auf messerscharfes Argumentieren verzichtet und *erzählt*, also sich im Rahmen einer Erzählgemeinschaft artikuliert, ohne die Mitglieder dieser Gemeinschaft auf bestimmte Sichtweisen festzulegen. Wer erzählt, teilt sich mit, ohne anderen seine Sicht aufzuzwingen. Dementsprechend sind Jesu Gleichnisse Ausdruck gewaltfreier Kommunikation.⁹ Jesus schlägt nicht zurück, sondern fragt: »Wenn es nicht recht war, was ich gesagt habe, dann weise es nach; wenn es aber recht war, warum schlägst du mich?« (Joh 18,23) Mit seiner Frage reißt Jesus einen Raum auf, in dem der Gewalttäter umkehren kann. Jesus geht nicht nur die erzwungene Meile mit, er stellt, indem er eine weitere Meile mitgeht (vgl. Mt 5,41) jenes Gewaltvakuum her, das notwendig ist, um zu einem neuen Denken und Han-

5 Vgl. *Peter Schellenbaum*, Stichwort: Gottesbild, Stuttgart/Berlin 1981, der von Gott als einem Wirkwort der Beziehung spricht.

6 Vgl. *Karl Lehmann*, Friede, eine Frucht der Erlösung, in: *ders.*, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1993, 704–714.

7 Vgl. *Egon Spiegel*, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel 1989.

8 Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Offizielle Erklärung der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 23. November 1975 in Nairobi (Kenia), in: Beiheft zu Nr. 4/1976 der Zeitschrift »Junge Kirche«, 15f.

9 Vgl. *Georg Baudler*, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart/München 1986.

deln zu kommen. Wie sich die Brüder zusammen mit ihrem Vater in Ägypten mit Joseph wieder zusammengeführt sehen (vgl. Gen 37,1–50,26), so eilt der Sohn zu seinem Vater zurück und jener auf diesen aus seinem Hause zu (vgl. Lk 15,11–32). Ist da nicht einer im Hintergrund, der – größer als Jesus selbst (vgl. Joh 5,30; 8,28; 10,29; Mt 19,17) – Menschen an unsichtbaren goldenen Fäden zusammenführt? Schauen wir abschließend auf die Tischgemeinschaften und zahlreichen Beziehungsstationen im Leben Jesu.¹⁰ Sind sie nicht alle Ausdruck der *dynamis Gottes*? Die Abendmahlsszene (vgl. Mt 26,20–29 par) könnte sich – in südafrikanischer Perspektive – auch dem Wirken MODIMOS, jenem Gott, von dem es heißt, dass er Freund und Feind in einer Hürde versammelt, verdanken.¹¹ Sie ist Inbegriff des Gemeinschaft stiftenden Handelns Gottes.

In der Blickrichtung dieser Ausführungen ist Gott eine sich im *Zwischen* erschließende Größe. Ich spreche deshalb von *Soziotheologie* im Gegensatz zur sogenannten *Physico-* oder *Kosmotheologie*. Im Gegensatz zur Vorstellung eines Gottes als »creator ex nihilo« (Schöpfergott) wird Gott hier gesehen und bekannt als eine Art *Macht in Beziehung*. Dass diese Akzentsetzung alles andere als einer Reduzierung der Größe Gottes gleichkommt, kann darin gesehen werden, dass ein Glaube, der sich in einem ernsthaft mit Gott rechnenden Beziehungsverhalten niederschlägt, faktisch weitaus anspruchsvoller ist als ein Glaube, der als vollmundiges Bekenntnis zu einem Schöpfergott daherkommt. Wer meint, dass die Veranschlagung *Gottes als Macht in Beziehung* (und eine dementsprechende Glaubenshaltung) theologisch niedriger anzusetzen sei als die Veranschlagung *Gottes als Schöpfer dieser Welt* (und eine dementsprechende Glaubenshaltung), der mache die Probe aufs Exempel und frage: Wie hältst du es im konkreten Konfliktfall mit *Gott*? Rechnest du auf der Handlungsebene mit *Gott* als einer Art *Dritten Macht*? Oder nimmst du, der du die Größe Gottes als Schöpfer des Universums bekennt, zumindest *hier* nicht lieber die Dinge ausschließlich selbst in die Hand?

Der Gewaltverzicht, dem hier das Wort geredet wird, ist alles andere als das Produkt einer naiven, weltfernen Grundhaltung; er ist weder Ausdruck eines Quietismus noch Inbegriff von Tatenlosigkeit. Gewaltverzicht ist ein in gewaltfreiem (Widerstands)handeln sich ausdrückendes Glaubensprofil. Die hier nur kurz skizzierte »Theologie des Gewaltverzichts« drängt einerseits in den Pragmatismus der gewaltfreien Aktion, d.h. der vielfach ausgearbeiteten und experimentierten Praxis gewaltfreien Handelns, und *bedarf* andererseits des Pragmatismus, d.h. der Erfahrung, dass gewaltfreies Konfliktlösungshandeln nicht nur praktikabel, sondern auch effizient ist. Mit anderen Worten: Das *Ethos* der Gewaltfreiheit und die *Praxis* der Gewaltfreiheit stützen und bestärken sich gegenseitig. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. So wie das alltägliche gewaltfreie Communio-Handeln in die Gottesfrage drängt, so

10 Vgl. János Bolyki, Die Tischgemeinschaften Jesu, in: European Journal of Theology 3 (1994), 163–170.

11 Vgl. Gabriel M. Setiloane, Der Gott meiner Väter und mein Gott. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid, Wuppertal 1988.

drängt die darin gemachte Gotteserfahrung auf den systematischen Ausbau von Theorie und Praxis der sog. *Gewaltfreien Aktion*. Allzu oft begegnen beide allerdings isoliert: die Theologie ohne entsprechende Praxis und die Praxis ohne entsprechende Theologie.

2 Friedenspädagogische Praxis

Damit komme ich zur friedens- bzw. religionspädagogischen Aufgabe: nämlich positive Konfliktlösungserfahrungen auf eine sich darin erschließende *Dritte Macht* hin zu reflektieren oder – anders gesagt – gelingendes Beziehungsverhalten auf eine mögliche Tiefenstruktur hin theologisch zu deuten. Mit dieser Aufgabenbeschreibung setze ich zwei wesentliche Akzente. Ein *erster (theologischer) Akzent* unterstreicht, dass hinter einem Beziehungsvorgang ein *Drittes* angenommen und deshalb zur Lösung von Konflikten veranschlagt werden kann. Ein *zweiter (didaktischer) Akzent* unterstreicht den Blick auf *Gelingendes* (ohne dabei das vielfach im Zusammenleben Misslingende und Verunglückende zu übersehen und zu übergehen). Beide Akzentsetzungen, die ausgesprochen *theologische* wie die spezifisch *didaktische*, sind m.E. für eine effiziente Konflikt- und Friedenserziehung grundlegend, in der Regel allerdings nicht einmal ansatzweise eingeführt und umgesetzt. Konflikt- bzw. Friedenshandeln wird im Allgemeinen weder im Sinne meiner Ausführungen (sozio-)theologisch fundiert noch von dem her, was durchaus schon an Friedenshandeln gegeben ist, konzipiert. Ich wende mich zunächst dem zweiten Aspekt, dem didaktischen Ansatz, zu.

In einer kurzen russischen Erzählung spielen Kinder *Krieg*. Ein Väterchen tritt heran und fordert die Kinder auf, *Frieden* statt *Krieg* zu spielen, woraufhin die Kinder fragen, wie denn Frieden gespielt werden könne. Ich habe diese Erzählung bisher so verstanden: Da sieht man wieder einmal, schon Kinder verstehen sich auf *Krieg*, können aber spontan wenig mit *Frieden* anfangen! Ich denke mittlerweile über die Erzählung anders und pointiere ihre Aussage so: Wie können Kinder etwas spielen, das sie alltäglich wie selbstverständlich leben? Wie können sie *Frieden* spielen, wenn sie ihn im Grunde alltäglich realisieren? Müssten sie nicht, spielten sie *Frieden*, ihr ganz normales Leben spielen, also es im Grunde dann nur – langweilig – wiederholen? Spielen sie andererseits aber nicht, wenn sie *Krieg* spielen, das, was erschreckend da ist, das, was sie bedroht und im Hinblick auf eine wache Bewältigung einer besonderen Aufmerksamkeit bedarf?

Mit Recht schärfen die Medien täglich diese Aufmerksamkeit und bedienen hier ein nahe liegendes, existenzielles Bedürfnis des Menschen: seine Grundangst angesichts der ihn bedrohenden Gewalt und seine berechnete Furcht, Opfer der Gewalt zu werden. *Kein Recht* haben die Medien, zu suggerieren, dass das menschliche Zusammenleben zuinnerst, im Großen und Ganzen, eigentlich, vornehmlich und in erster

Linie durch Gewalt bestimmt, konstituiert und strukturiert ist. Hier hat die Friedenspädagogik Aufklärungsarbeit zu leisten und vor einer Anthropologie zu warnen, die sich am darwinistisch verstandenen »struggle for life« im Sinne eines gegenseitigen Kampfes ums Dasein und dem nicht weniger missverstandenen »homo homini lupus« festmacht. Die an »Einer für Alle« orientierte Opfertheorie eines René Girard beschreibt nur eine Seite, einen Aspekt des Lebens, die Ausnahme. Die von Ebert geschaffene und mit »Alle für Einen« betitelte Skulptur steht für das eigentliche, alltägliche Zusammenleben. Nicht der Sündenbockmechanismus¹², sondern Solidarität ist die den Menschen und sein Miteinander bestimmende Realität. Nur weil das so ist, machen Konflikt- und Friedenserziehung Sinn.

Wenn es stimmen sollte, dass ein bestimmtes Sollen ein entsprechendes Können voraussetzt, und wenn Friedenspädagogik auf ein gewaltfreies Konfliktmanagement abzielt, dann muss sie an eine Wirklichkeit anknüpfen können, die bereits mehr als nur ansatzweise durch Gewaltfreiheit geprägt ist: in der Gewaltverzicht weitgehend gelebt wird. Wenn das Gegenteil der Fall wäre – wenn der Mensch von Natur gewalttätig wäre –, dann würde auch die beste Friedenspädagogik nicht den Umschwung schaffen und den Menschen gewaltfrei machen können. Nicht zuletzt würde selbst das von Jesus mit allen Konsequenzen vertretene Gebot der Nächsten- und Feindesliebe unter dieser Voraussetzung ins Leere gehen, sich als völlig haltlos erweisen, ja eines der ganz großen Irrtümer darstellen.

Konfliktpädagogik macht nur Sinn, wenn sie an einer Realität ansetzen kann, die bereits gewaltfreies Verhalten kennt. Ihr Auftrag wäre es, dieses Verhalten bewusst zu machen und zu verstärken. Genau dies wird hier und im Folgenden vertreten: die didaktische Anknüpfung an ein Beziehungsverhalten, das im Allgemeinen keineswegs so schlecht ist, wie es gemeinhin angenommen wird. Die hier vertretene Konflikt- und Friedenspädagogik setzt ausdrücklich nicht bei Krieg und Terror, bei Mord und Totschlag an, sondern bei Phänomenen »gegenseitiger Hilfe«.

Mein Konzept einer der gewaltfreien Konfliktlösung verpflichteten Pädagogik setzt an positiven Beziehungserfahrungen an und versucht, gewaltfreies Beziehungsverhalten zu profilieren, und es veranschaulicht, wie eine so ansetzende Friedenspädagogik¹³ – sozusagen aufstiegstheologisch, induktiv – die Größe *Gott* und ein entsprechendes Gottvertrauen als erfahrungsorientierten Dreh- und Angelpunkt einer pazifistischen Lebens- und Weltgestaltung zu entdecken und zu veranschlagen vermag.

12 Vgl. *Raymund Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978.

13 Vgl. meine Lexikonartikel: Beziehung, in: *Norbert Mette / Folkert Rickers* (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2001, 161–166; Gewalt, ebd., 705–710, sowie: Friedenserziehung, ebd., 640–645, und: Friede (IV. praktisch-theologisch), in: Lexikon für Theologie und Kirche, begr. v. Michael Buchberger, hg. v. Walter Kasper, Bd. 4, Freiburg i.Br. 3., völlig neu bearb. Aufl. 1995, 140–141.

Hier partizipiert die Didaktik der Friedenspädagogik an der klassischen *Symboldidaktik*: Sie entdeckt am Phänomen der Beziehung (und nicht, wie wir es gewohnt sind, an einem Naturgegenstand, »vestigia Dei« [Fußspuren Gottes]). Die konkrete Beziehung ist es, die hier über sich selbst hinausweist. Sie ist ein Gottessymbol, anders formuliert: Sie ist Ort der Epiphanie Gottes. Soziotheologisch fundierte Didaktik ist deshalb eine spezielle Form der Symboldidaktik, so wie sie – außerdem – eine spezielle Art der Korrelationsdidaktik ist. Sie ist *Korrelationsdidaktik*, indem sie Beziehungspänomene hier und Beziehungspänomene dort, aktuelle Beziehungserfahrungen einerseits und tradierte (biblische, aber auch außerbiblische) Beziehungserfahrungen andererseits miteinander ins Gespräch bringt.

Noch einmal: Korrelative Symboldidaktik, die sich an aktuellen wie tradierten Beziehungsvorgängen festmacht, macht in Beziehungsgeschehen einen auf eine Art Dritte Macht verweisenden Überschuss aus. Deshalb kommt der klassischen Symbol- und Korrelationsdidaktik im Horizont eines beziehungs- bzw. soziotheologischen Ansatzes und damit im Rückgriff auf Beziehung eine neue Relevanz zu. Die Symbol- und Korrelationsdidaktik steht m.E. immer noch am Anfang. Friedens-Pädagogik jedenfalls, die im Grunde Religions-Pädagogik ist, kann – unabhängig davon, ob ihr Bezugsfeld ein internationales, intrainstitutionelles oder zwischenmenschliches ist – nicht auf sie verzichten.

Egon Spiegel, Dr. theol. habil., Dipl. Theol., Dipl. Pol., ist Professor für Praktische Theologie (Religionspädagogik und Pastoraltheologie) am Institut für Katholische Theologie der Hochschule Vechta.