

Frühchristliche Friedensvorstellungen im Kontext römischer Friedensutopien

Peter Lampe

(Universität Heidelberg)

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Zwei Autoren des Neuen Testaments möchte ich mit Ihnen besprechen, die für unser Thema relevant sind. Sie werden in der Regel als diametral verschieden eingestuft, obwohl sie Zeitgenossen waren, derselben Generation angehörten und höchst wahrscheinlich beide im westlichen Kleinasien wirkten. Wir werden sehen, dass sie durchaus mehr Gemeinsamkeiten aufwiesen, als gemeinhin gedacht: Lukas und der Johannesapokalyptiker. Der eine wird zumeist als Vertreter eines gegen Ende des ersten Jahrhunderts *verbürgerlichten* Christentums wahrgenommen. Dieses kennt keine eschatologische Naherwartung mehr und hat sich in der Pax Romana des Kaiserreiches als ein staatsloyales bildungsbürgerliches Christentum eingerichtet.

Der andere, der Johannesapokalyptiker, wird als Protestprophet mit Gewaltphantasien und apokalyptischer Naherwartung gesehen, der das gesamte System des flavischen Kaiserreichs als Scheinfrieden denunzierte und im Gegensatz zu Lukas nur Böses an ihm entdecken konnte. Der eine wohl integriert, der andere ein Aussteiger, der dem gesellschaftlichen System und seiner Pax den schnellen Untergang wünschte.

Wir werden sehen, dass der Unterschied zwischen den beiden nicht *ganz* so groß war, wie gewöhnlich gedacht. Auch bei Lukas lassen sich kritische Töne gegen das Friedenskonzept vernehmen, das vom römischen Kaiserreich als Kolonialmacht propagiert wurde. Ich greife dazu angesichts der begrenzten Zeit nur ein Beispiel heraus, nämlich die scheinbar so idyllische Weihnachtsgeschichte von Lukas 2, die jedoch höchst politisch in den Ohren aufmerksamer Leser des ersten Jahrhunderts klang.¹⁾ Da wir ja bald im Advent sind, mag ein Vorausblick auf diese politisch-kritische Geburtsgeschichte Jesu erlaubt sein.

Die lukanische Weihnachtsgeschichte illustriert zunächst sehr harmlos, dass für

¹⁾Siehe dazu weiter Peter Lampe, *Athen und Jerusalem: Antike Bildung in frühchristlich-lukanischen Erzählungen*, Vorlesungsreihe uni auditorium: Alte Geschichte (München: Komplett- Media, 2010).



Lukas judeo-christliche Tradition und hellenistische Bildungselemente gut zusammenklängen. „Es begab sich aber zu der Zeit, als ein Gebot vom Kaiser Augusto ausging.“ „Es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihre Herde.“ „Große Freude. *Friede* auf Erden“. So lauten uns die wohlbekanntesten Formulierungen aus Lukas 2.

Lukas präsentiert einen von alttestamentlichen Motiven durchwirkten Text, möglicherweise schon vor ihm von Judenchristen komponiert, denen daran lag zu zeigen, dass das Alte Testament sogar Details der Jesusgeschichte geweissagt hatte. Der Ruf „Ehre sei Gott“, der weltweite Friede, die Wendung „die Zeit, dass sie gebären solle“, die „große Freude“, das Hirtenmotiv, die Engelszene und die Furcht der Menschen, das „Heute“ des „Heils“ („Euch ist heute der Heiland geboren“), die Formulierung „sie behielt alle diese Worte“, die Herberge, die Krippe, die Windeln, in die auch Könige gewickelt werden – all diese Motive begegnen im Alten Testament:

Der Ruf „Ehre sei Gott“²⁾ findet sich auch in Psalm 29;³⁾ das Motiv *weltweiten Friedens*⁴⁾ zum Beispiel in Micha 5;⁵⁾ die Wendung „die Zeit, dass sie gebären solle“⁶⁾ wiederum in Micha 5;⁷⁾ die „große Freude“⁸⁾ und das Hirtenmotiv in Jesaja 40.⁹⁾ Die Engelszene und die Furcht¹⁰⁾ der Hirten erinnern an Genesis 28 (die Himmelsleiter),¹¹⁾ vor allem an Exodus 14,¹²⁾ wo neben dem "Fürchtet euch nicht" auch das „Heute“ des „Heils“ betont wird. Die Wendung „Maria behielt alle diese Worte“ erinnert an Genesis 37, wo Isaak die hochfliegenden Weissagungen über seinen Sohn Joseph im Gedächtnis behielt.¹³⁾ Das Motiv der Herberge¹⁴⁾ („denn sie hatten keinen Raum in der Herberge“) findet sich in der Septuagintaversion von 2. Samuel 7;¹⁵⁾ das der Krippe in Jesaja 1.¹⁶⁾

²⁾Lukas 2,14.

³⁾29,9.

⁴⁾Lukas 2,14; vgl. 1,79; 19,38.

⁵⁾5,3-4a; dgl. Jesaja 57,19; Psalm 29,11.

⁶⁾Lukas 2,6.

⁷⁾5,2.

⁸⁾Lukas 2,10.

⁹⁾40,9.11.

¹⁰⁾Lukas 2,9-15.

¹¹⁾28,12-17.

¹²⁾14,10.13.

¹³⁾Genesis 37,11. Gar ein Königtum Josephs legen die Weissagungsträume nahe: 37,8.

¹⁴⁾Lukas 2,7.

Von dort gelangen – allerdings erst später – auch Ochs und Esel in die Weihnachtstradition.¹⁷⁾ Und die Windeln, in die selbst Könige gewickelt werden, kennt das Weisheitsbuch.¹⁸⁾ Die Detailliste ließe sich verlängern.¹⁹⁾

Soweit so gut. Aber im Makrokontext des lukanischen Doppelwerkes gewinnt dieser Text eine *weitere* Sinndimension hinzu. Hellenistische Leser wie Theophilus assoziierten noch anderes, wenn sie diesen Text hörten – nicht nur die alttestamentlichen Motivsplitter. Lukas braucht die judenchristliche Textvorlage gar nicht groß zu verändern, um den Lesern *seines* Milieus *hellenistische* Parallelen in den Kopf zu rufen.

Hören wir noch einmal hinein in die Geschichte: „Es begab sich aber zu der Zeit, als ein Gebot vom Kaiser Augusto ausging.“ „Es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihre Herde.“ „Große Freude, Friede auf Erden“. Das sind die alten vertrauten Worte, durchzogen von alttestamentlichen Fäden. Doch muss nicht alles judeo-christlich sein, was weihnachtlich glänzt. Hören Sie sich einmal die folgenden Verse an: „Ihr, meine Völker, freuet euch!“ „Ein *goldenes Zeitalter mit Frieden* wird wieder geboren.“ „Seht ihr, wie hell...schon der Himmel erstrahlet, ein Komet in sanftem Lichte uns leuchtend sich zeigt? Wie der Stern so klar, so unbefleckt glänzet?“ „Nicht mehr soll ängstlich der Hirte des Nachts die Hürden mit hölzernem Gatter verschließen, kein Dieb mehr wagen, nach Schafen zu lauern.“ „Krieg wird ins Verlies des Tartarus stürzen.“ „Ein Gott gab zu singen uns diese Verse. Wir wollen sie verkünden, auf der Hirtenflöte sie spielen!“ Und den Lukas-Formulierungen ebenfalls ganz ähnlich: „Da die Hirten gesehen hatten, kündeten sie vom Wort, das ihnen gesagt worden war.“

¹⁵⁾7,6; dort allerdings ist die „Herberge“ Ort der Gottespräsenz, während sie in Bethlehem dem göttlichen Kind verschlossen bleibt.

¹⁶⁾Jesaja 1,3a.

¹⁷⁾Z.B. ins gnotische PseudoMatthäus-Evangelium (14) oder in die nachkonstantinischen Reliefkunst der Spätantike. Zu letzterer z.B. Günter Ristow, Zur spätantiken Ikonographie der Geburt Christi, in: Spätantike und frühes Christentum: Ausstellungskatalog Liebieghaus Museum alter Plastik Frankfurt a. M., hg. v. D. Stutzinger, Frankfurt 1983, 347-360.

¹⁸⁾Weisheit 7,4-5.

¹⁹⁾Vgl. auch z.B. Genesis 25,24 (Septuaginta) zu Lukas 2,6; Klagelieder 4,20 (Septuaginta) sowie Ps.Salomos 17,32 (Septuaginta) zu Lukas 2,11; PsSalomos 18,10 zu Lukas 2,14; 1 Samuel 10,1 sowie Jesaja 38,7 zu Lukas 2,12; Jesaja 57,19 sowie Psalm 51,20 zu Lukas 2,14; 1 Könige 22,19 sowie Deuteronomium 7,10.28 zu Lukas 2,13.19.

Das dem Evangelium von mir hier entgegen- gespiegelte Hirtengedicht stammt nicht aus einer jüdischen oder christlichen Feder, sondern aus der Feder eines paganen Poeten, der eine Generation vor Lukas in den fünfziger Jahren den jungen Kaiser Nero (54-68 n. Chr.) besang und sich dabei von Neros Regime ein Goldenes Zeitalter ersehnte. Diese Verse sind nur ein Beispiel einer reichhaltigen paganen utopischen Literatur, die sich in Friedensträumereien erging, die als Hoffnungen an verschiedene Herrscher geknüpft wurden und in der Regel – wie bei Nero—irgendwann enttäuscht wurden. Hören wir noch weiter in dieses pagane Hirtengedicht hinein: „Reicher lacht uns die Hoffnung“ durch Nero, „der mit blühenden Kräften der Jugend unsere Länder und ewigen Frieden regieret.“ „Wenn nur das Land seinen Namen vernimmt, erwärmt sich die Erde“, staunte dieser pagane Dichter namens Calpurnius Siculus.²⁰⁾ Die Hoffnung auf ein Goldenes Zeitalter in Bukolik, das heißt in Hirtengedichte einzuweben, harmloses Schäferdichten politisch zu färben, lag in damaliger Luft. Ein sog. „Einsiedler Gedicht“ aus denselben Jahren stimmte angesichts der neronischen Herrschaft die Hirtenweise an: „Wiedergekehrt sind die Tage Saturns und die Sternjungfrau“, die, einst als Sternbild ans Firmament versetzt, im Goldenen Zeitalter als segensreiche Göttin unter den Menschen weilt. „Der Sohn, gezähmt durch die...Pflugchar, wundert sich über das Schwert, das da hängt im Hause des Vaters.“ Des Vaters Krieg wich dem *Frieden*.²¹⁾

Nicht zuletzt der große Vergil hatte im Jahre 40 vor Christus späteren Poeten bukolisch vorgesungen: „Jetzt ist die *letzte Zeit* gekommen, es beginnt von neuem der Zeiten geordnete Folge. Jetzt kehrt wieder die *Jungfrau*... Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhn. Blick auf des *Knaben Geburt*,... welcher der Welt... den Anfang der goldenen Zeit bringt,... den *Frieden*... Die grasenden Herden der Rinder fürchten nicht mehr den Löwen. Der *Wiege* entsproßen Blumen... Verschwinden auch wird die *Schlange*.“

Noch waren die Bürgerkriege Roms nicht befriedet, da besang Vergil in einem neugeborenen göttlichen Knäblein ein zart sich andeutendes, neues „Goldenes *Friedenszeitalter*“.²²⁾

Hoffnungsvisionen wurden zur Zeit des Neuen Testaments gern vom murmelnden

²⁰⁾Calpurnius Siculus, Ekloge I 37; 42 ; 77-79 ; 38-40 ; 52 ; 92f ; IV 31 ; 84f ; 109.

²¹⁾Carmen Einsidlense II 24; 30f.

²²⁾Vergil Ekloge IV 4-9; 16f; 22-24. Weitere pagane Paralleltexte jetzt leicht zugänglich in zweisprachiger Ausgabe bei Stefan Schreiber, Weihnachtspolitik: Lukas 1-2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen 2009.

Wasser bukolischer Poesie umplätschert. So wundert nicht, dass Lukas einen Hirtentext präsentiert. Doch was wird aus der in der Umwelt politisch aufgeladenen Idee goldenen Friedenszeitalters bei Lukas? Lukas weiß im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts, dass Nero diese Idee entleerte, alles andere als „Goldene Zeit“ einläutete. Der Nero der sechziger Jahre treibt den römischen Geschichtsschreibern „Scham und Ekel“ in die Feder. Neros Scheitern bietet Lukas Gelegenheit, die Tradition vom Goldenen Friedensreich neu zu besetzen. Seine antichristlichen Leser dürfen angesichts der Weihnachtsgeschichte folgern: Die goldene Friedenszeit, von der die pagane Literatur nur fabulierte, brach mit der Jesusgeburt tatsächlich an – freilich in ganz *anderer* Form, als von menschlich-politischer Herrschaft getragen. Lukas gelingt es auf diese Weise, eine beliebte Utopie heidnischer Literatur als im Christentum *verwirklicht* darzustellen – so wie in der Apostelgeschichte (Kap 2+4), wo er behauptet, dass sich bei den Urchristen jene Gütergemeinschaft verwirklichte, von der die Griechen in ihren Sozialutopien nur geträumt hatten. In Jesus erfüllte sich die Sehnsucht der Menschheit, paganer wie jüdischer. So verkündet es Lukas.

Im Falle des „Goldenen Friedens-Zeitalters“ mit seinen politischen Implikationen entbehrte diese lukanische These gegen Ende des ersten Jahrhunderts nicht der Brisanz, insbesondere unter dem römischen Kaiser Domitian (81-96 n. Chr.), der sich selbst als göttlich, als Gottessohn bewundern ließ. Die Weihnachtsgeschichte zu *Beginn* des Lukasevangeliums signalisiert, dass Christen trotz aller sonst von Lukas betonten politischen Loyalität ein religiöses Überhöhen von Potentaten-Ansprüchen niemals billigen können. Dasselbe signalisiert am *Ende* des Buches die Himmelfahrtsgeschichte, die den Kaiserapotheosen die einzig authentische Apotheose des Jesus Christus entgegenstellt. Weltliche Herrscher als globale Friedefürsten in den Himmel zu jubeln, verwehrt sich den Christen. Zur Geburt des Nazareners, und nur dort, spross der zarte Keim ewigen Friedensreichs auf. So die lukanische Botschaft. Dieser Christus ist – im Gegenüber zu kaiserlichen Kandidaten – der *wahre* Friedensstifter, der *wahre* Gottessohn.

Am Punkte des Vergottens menschlicher Politiker stößt die politische Loyalität der Christen an ihre Grenze. An diesem Punkt tritt die sokratische Devise²³⁾ in Kraft, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen.²⁴⁾ Die beiden das Lukasevan-

²³⁾Plato, Apol. 29d.

²⁴⁾Apostelgeschichte 4,19; 5,29. Vgl. jetzt auch Kavin Rowe (World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age, Oxford 2009),

gelium rahmenden Geschichten, die der Himmelfahrt und die der Weihnacht, schreiben diese sokratische Grenzlinie den Christen aller Zeiten ins Stammbuch. Es wär gut gewesen, wenn bei uns in Deutschland die Kirchen im Nazi-Reich noch eifriger darin gelesen hätten!

Lukas kontrastiert also, um dies zusammenzufassen, die politisch aufgeladenen Friedensutopien kaiserzeitlicher Dichter mit einem ewigen Friedensreich, das mit der Geburt des Jesus Christus begann. Die bukolische Weihnachtsgeschichte las sich für damalige Leser fast wie eine Persiflage auf die paganen Friedensreich-Träumereien, die sich Dichter leisteten, um z.B. Nero zu schmeicheln. Harmlos idyllisch war die Weihnachtsgeschichte des Lukas nicht! Sie war polemisch. Aber geht Lukas -- wie seine Vorlage Markus²⁵⁾ -- so weit, das Christentum als eine

Alternativkultur zur hellenistisch-römischen Welt zu konstruieren? Die christliche Botschaft verkündet Jesus in der Tat als Herrscher und Friedensbringer—im Gegenüber zum römischen Kaiser. Aber ist damit zugleich ein Antagonismus gegenüber dem ganzen kaiserzeitlichen Gesellschaftssystem gegeben?

Die Friedensvorstellung des Lukas ist, dass mit Jesus ein Gottesreich sich keimhaft (Lukas 13,18-21) zu entwickeln begann, in dem Kranke geheilt werden und in dem wohlhabendere Christen ihre Mittel mit den ärmeren Glaubensgenossen teilen; die soziale Verantwortung der Besitzenden stellt sogar einen *zentralen* Aspekt der lukanischen Ethik dar. Lukas hat schließlich auch ein Friedensreich vor Augen, in dem auf Gewalt verzichtet wird (Lukas 6,29). Wenn wir Friedenshandeln einmal in drei Kategorien aufzuteilen versuchen,²⁶⁾ dann bedient Lukas

der – entgegen der gängigen Lukasinterpretation – diesen Autor gar eine Alternativkultur zur griechischen-römischen Welt konstruieren sieht: In den lukanischen Erzählungen schafft die christliche Mission, die – im Gegenüber zum römischen Kaiser – Jesus als Herrscher verkündet, Gemeinden, die der griechisch-römischen Gesellschaft als Alternative entgegentreten und sogar Tumulte erregen, die auch Lukas in seinen Erzählungen nicht zu verschweigen vermag, obwohl er eifrig bemüht ist, die politische Unschuld und Loyalität seiner christlichen Figuren zu betonen. Gleichwohl, statt einer Alternativkultur, die „die Welt auf den Kopf stellt“, vertritt Lukas m.E. eher das Modell einer *kritikfähigen Integration* ins griechisch-römische Gesellschaftssystem, zu der Distanzelemente und große Nähe gehören.

²⁵⁾Siehe dazu z.B. Peter Lampe, Kirche im Neuen Testament, in: R. Graf zu Castell-Rüdenhausen, ed., *Kirche und Johanniterorden* (Theologische Schriftenreihe des Johanniterordens 6; Berlin: Johanniterorden, 2012), 5-18.

²⁶⁾Vgl. dazu Ulrich Luz, Jürgen Kegler, Peter Lampe & Paul Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982, 2. Auflage (Stuttgarter Bibelstudien 101).

mit seinem narrativen Material zwei davon: einmal bedeutet Friedenshandeln für ihn die Minimierung von *Gewalt*, dann die Minimierung von *Not*, vor allem wirtschaftlicher Not, aber auch gesundheitlicher Nöte. Aber denkbar wäre auch noch als dritte Kategorie, Friedenshandeln als Minimieren von *Unfreiheit* zu definieren. Hier hören wir wenig von Lukas. Das Institut der Sklaverei, das römische Kolonialsystem—all dies wird nicht hinterfragt.

Lukas stilisiert die Kirche *nicht* zur Gegengesellschaft zur römisch-kaiserzeitlichen Gesellschaft. Trotz der genannten *Kritik* an den politischen Friedensutopien seiner Zeit, die die politisch Regierenden in göttliche Sphären erhoben, ist er immer wieder bemüht, in seinen Erzählungen die politische Unschuld und Loyalität seiner christlichen Figuren zu betonen. Statt einer Alternativkultur, die „die Welt auf den Kopf stellt“, so wie es der Johannesapokalyptiker will, vertritt Lukas m.E. das Modell einer *kritikfähigen Integration* ins römische Gesellschaftssystem, zu der Distanzelemente *und* große Nähe gehören.

Viel radikaler dagegen tönt die Kritik des Johannesapokalyptikers am römischen Herrschafts- und Wirtschaftssystem. Wir haben das Glück, in der Johannesapokalypse eines der seltenen Dokumente von Untergrund-Protestliteratur im Römerreich zu besitzen.²⁷⁾ Bemerkenswert laut tönt sein politischer Protest, wenn er die Weltherrschaft Roms anprangert: In Kleinasien regiert der römische Imperator, vom Apokalyptiker als ein scheußliches Tier karikiert (12,18-13,10), das assistiert wird von einem zweiten Untier (13,11-18; 16,13), welches die Priesterschaft des Kaiserkultes in den Provinzen verkörpert. Rom, diese „Hure Babylon“, macht die Bewohner des Erdkreises vom Wein ihrer Unzucht trunken (17,2): Die Pax Romana ist für den Apokalyptiker nichts anderes als Einlullen und Besoffenheit. Als Mutter aller Greuel auf Erden (17,5) herrscht Rom als erobernde Kolonialmacht über „Völker, Scharen, Heiden und Sprachen“ (17,15; 13,7). Durch Zauberei verführt sie die Völker (18,23). Das Blut der auf Erden Ermordeten klebt an ihren Händen (18,24).

²⁷⁾Vgl. zum folgenden Peter Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz, J. Kegler, P. Lampe & P. Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982, 2. Aufl. (Stuttgarter Bibelstudien 101), 59-114; Peter Lampe, Aktuelle Antike: Protestierende Politpropheten und Provinzemanzen, in: Kursbuch 164, 2006, 52-57.



Hochmütig „spricht sie in ihrem Herzen: Ich sitze da und bin eine Königin und keine Witwe, und Leid werde ich nicht sehen“ (18,7). Ich brauche solche Zitate kaum zu kommentieren; diese Formulierungen sprechen für sich.

Entsprechend erwartet der Apokalyptiker, dass das römische politische System eines blutigen Kolonialismus, das sich obendrein mit religiöser Verehrung von Kaisern verbindet, in Kürze von Gott hinweggefegt werden wird, um einem 1000jährigen messianischen Friedensreich unter Christus Platz zu machen. Frieden bedeutet also für den Apokalyptiker zunächst einmal das Minimieren von Unfreiheit, in diesem Fall von Unfreiheit der Provinzen, die Rom sich unterwarf und in denen Göttin Roma und Kaiser religiös verherrlicht wurden.

Zweitens steht aber neben dem Minimieren von Unfreiheit auch das Minimieren von Not auf dem Programm apokalyptischen Friedens. Wie beim politischen Bereich, so tönt auch im ökonomischen Bereich der Protest im Vergleich zum übrigen Neuen Testament bemerkenswert laut. Offb 6,5f nennt die Teuerung in der Provinz: Mit der Waage wird das Getreide rationiert, „ein Pfund Weizen um ein Silberstück und drei Pfund Gerste um ein Silberstück“, regt sich der Johannesapokalyptiker auf.²⁸⁾ Teuerung und Nahrungsmittelknappheit ziehen ihrerseits Krankheit und Pest nach sich, analysiert der Apokalyptiker (Offb 6,7f). Doch in Rom wird ungeachtet dessen weiter in Luxus geprasst (17,4; 18,12.16). Händler, Schiffsherren, Kaufleute bereichern sich an der Üppigkeit der Stadt (18,3.11.15.17.19.22). Roms Kaufleute sind Fürsten auf Erden (18,23). Sie handeln mit „Zimt und Salbe, Räucherwerk und Myrrhen, Weihrauch, Wein, Öl, Mehl, Weizen und Vieh und Schafen und Pferden und Wagen und Sklaven und Menschenseelen!“ (18,13). Die Steigerung ist nicht zu überhören. Hier haben wir die einzige Stelle im Neuen Testament, die lauthals nicht nur gegen ökonomische Ungerechtigkeit und Not protestiert, sondern auch gegen das Institut der Sklaverei aufschreit. Auch um das Minimieren der Unfreiheit des *Individuums* – und nicht nur der Provinzen – geht es dem Apokalyptiker. Wie wirtschaftliche Not, gesundheitliche Nöte und Unfreiheit der Völker nicht mehr sein werden im nahenden messianischen Friedensreich, so wird es auch keine unfreien Individuen mehr geben.

Jetzt werden Sie verwundert sein, dass ich den Johannesapokalyptiker mit seinem Bestreben, Not und Unfreiheit zu minimieren, als Anwalt von Frieden Ihnen

²⁸⁾Nicht nur ein Domitian-Edikt von 92 n.Chr., auch ein Erlass des L. Antistius Rusticus bestätigt, dass z.B. in den Jahren 92/93 n.Chr. die Hungersnot an Kleinasien zehrte (siehe die Kommentare zu Apk 6,5f).

versuche nahezubringen. Denn unser traditionelles Alltagsverständnis von Frieden als Absenz von Krieg und Gewalt scheint im Kopf des Johannesapokalyptikers nicht zu existieren. In seinem Buch haben wir die wildesten Gewaltphantasien des ganzen Neuen Testaments. Schauen wir uns nur Offb 19,11-16 an: „Ich sah den Himmel offen, und siehe, da war ein weißes Pferd, und der, der auf ihm sitzt, (nämlich Christus)... richtet und führt Krieg. Seine Augen sind wie Feuerflammen... Bekleidet ist er mit einem blutgetränkten Gewand....Aus seinem Mund kommt ein scharfes Schwert; mit ihm wird er die Völker schlagen. Und er herrscht über sie mit eisernem Zepter, und er tritt die Kelter des Weines, des rächenden Zornes Gottes.“ Das messianische Friedensreich wird also nur durch die Wehen von Krieg und Gewalt hindurch geboren werden, also durch das, was der Alltagsmensch normalerweise als „apokalyptisch“ bezeichnet. Vertritt der Johannesapokalyptiker also ein Gewaltethos? Ruft er zum Beispiel zum heiligen Krieg auf, um so letztlich das messianische Friedensreich herbeiführen zu können?

Interessanterweise gibt es trotz aller Gewaltphantasien in der Johannesapokalypse so etwas wie ein Gewaltmonopol in der Johannesapokalypse, das ausschließlich und allein Gott bzw. Christus zukommt. Die Christen nehmen in den eschatologischen Kämpfen *nicht* das Schwert in die Hand (vgl. 13,10), auch wenn der Apokalyptiker hartes Verfolgt-Werden der Gemeinden erwartet. Sie sollen sich nicht einmal wehren! Denn Christus allein wird für sie streiten. Erst der auferstandene Christ wird *vielleicht* die Chance erhalten, *nach* dem tausendjährigen Reiche im „Heerlager der Heiligen“ am allerletzten Endkampf teilzunehmen, bevor das Neue Jerusalem sich herabsenken und der ewige eschatologische Heils- und Friedenszustand beginnen wird (Offb 20,7ff). In der eschatologischen Schlacht *vor* dem tausendjährigen Reich (19,11-21) jedoch wird der Messias allein kämpfen; sogar das Engelheer (19,14.19) wird nur Statistenrolle spielen. Allein das Schwert aus dem Munde des Christus-Logos wird alle Widersacher erschlagen (19,15.21). Von einem den Menschen beteiligenden heiligen Kriege ist nichts zu hören.

Der Johannesapokalyptiker kennt also für sich und seine Mitchristen nur den passiven Widerstand und dementsprechend den Gewaltverzicht als christliches Ethos. Statt sich zu wehren, sollen die vom Kaiserkult umgebenen kleinasiatischen Gemeinden sich diesem Kult passiv verweigern und mögliche leidvolle Konsequenzen geduldig tragen.²⁹⁾ „Fürchte dich nicht vor dem, was du leiden

wirst... Sei getreu bis an den Tod“ (2,10). „Selig die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an“ (14,13). „Was ihr habt, das haltet“ (2,25). Es gilt, den Namen Christi nicht zu verleugnen (3,8), dem Kult des Kaisers um keinen Zoll nachzugeben. In der Entscheidungsalternative Christus – Kaiser ist für den Johannesapokalyptiker kein Raum für Kompromisse, weshalb er den Kaiserkult als die Nachäffung des Christentums illustriert.³⁰⁾ Mit trotzig passivem Widerstand sollen die Christen den Kampf der Gegenwart bestehen, mit Umkehr zur „ersten Liebe“ und zu den „ersten Werken“ (2,4f). *Gewaltlos* kämpft der apokalyptische Prophet mit dem Wort. Und wenn immer Menschen Gewalt ausüben und Krieg ausfechten, findet das das Missfallen des Apokalyptikers: Etwa wenn Offb 6,2-4 den von Nero ausgefochtenen römischen-parthischen Krieg und den Bürgerkrieg des Jahres 69 anprangert, sie als weiße und rote Schlachtrösser metaphorisiert, die ohne Rücksicht auf Verluste über das Land rasen.

Wie verhalten sich zu diesem gewaltfreien Ethos die Gewaltvisionen, in denen ein kämpfender Christus das Gewaltmonopol ausübt? Das in gebotener Kürze soeben skizzierte Quellenmaterial zeigt, dass in der kanonisch gewordenen Johannesapokalypse das Bild eines gewalttätigen Gottes sich *nicht* mit gewaltfreundlicher Ethik koppelte, sondern im Gegenteil mit *Gewaltverzicht* im Verhalten des Apokalyptikers. Ich könnte bei mehr Zeit dies auch am Danielbuch zeigen.³¹⁾ Das gewaltbesetzte Gottesbild *entlastete* den Menschen davon, in auswegloser Bedrängnis selbst zum Schwert greifen zu müssen: *Gott*, so wurde gepredigt, würde die gegenwärtigen Fesseln zerschlagen. Psychologisch ausgedrückt: In Bedrängnissituationen, aus denen nur ein Gewaltakt einen Ausweg zu bieten scheint, entwickeln bedrängte Apokalyptiker reaktive Aggressionsgefühle. Sie externalisieren diese jedoch nicht in gewalttätiges

²⁹⁾ 2,7.11.17.26; 3,5.11f.21; 21,7; vgl. 1,9; 2,2f.19; 3,10; 12,11; 13,10; 14,12.

³⁰⁾ Wie der auferstandene Christus das Todesmal an sich herumträgt (5,6), so ist Domitian der wiedererstandene Nero und trägt dessen verheilte Todeswunde an seinem Körper (13,3.12.14). Wie Christus seine Macht von Gott empfängt, so der Kaiser vom Diabolos (13,2.4). Satan, Kaiser und Pseudoprophet (kaiserliche Priesterschaft) formen zusammen eine diabolische Trinität (16,13; 20,10). Das pseudoprophetische Tier schenkt darüber hinaus Leben wie der Heilige Geist (vgl. 13,15 mit 11,11) und verkleidet sich als Lamm mit Hörnern wie Christus (13,11). Dem Taufsiegel der Christen entspricht das Malzeichen des Tieres (7,3; 13,16).

³¹⁾ Siehe dazu Peter Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz, J. Kegler, P. Lampe & P. Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982, 2. Aufl. (Stuttgarter Bibelstudien 101), 59-114.

Verhalten, sondern nehmen eine Subjektverschiebung vor: Die eigenen Aggressionsgefühle werden Gott zugeschoben, der als neues Subjekt diese dann externalisieren darf, indem er im Eschaton alles Bedrängende „zerschmettert“. Die Kreation eines solchen Gottesbildes und das damit verbundene Ausleben eschatologischer Phantasie stellen sich als Ersatzhandlungen dar, die das tätige Ausleben von Aggression im Hic et Nunc überflüssig machen. In diesen Fällen wirkt die religiöse Rede von einem gewaltsamen Gott nicht gewaltfördernd, sondern gewalt-eindämmend. Das gewaltbesetzte Gottesbild entlastete die Ethik, Gewalt als menschliche Option zu erwägen.³²⁾

Wir können die Korrelation von gewaltlosem Ethos und Gewalttätigkeit im Gottesbild wahrscheinlich sogar für den historischen Jesus und seine Prophetie festhalten. Das auf ihn zurückgehende Tempelwort, mit dem die nachösterliche Kirche größte Probleme hatte, so dass sie es umzuformen versuchte,³³⁾ erwartete für den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Gottesreiches ein – wohl göttliches – zerstörerisches Handeln am herodianischen Tempel und einen Tempelneubau in dem sich durchsetzenden Gottesreich. Im Ethos des historischen Jesus jedoch galt, dem Ohrfeigenden auch die andere Backe hinzuhalten, und dem, der das Hemd nimmt, auch den Mantel zu lassen (Mt 5,39f / Lk 6,29).

In *außerkanonischer apokalyptischer Literatur*, z.B. in Qumrans Kriegsrolle (etwa 1 QM I) oder in der Tiervision des 1. Henochbuches, galt diese Korrelation von gewaltbesetztem Gottesbild und gewaltfreiem Ethos nicht. Dort wurde auch der umgekehrte Weg beschritten: Das Bild eines gewaltsamen Gottes legitimierte dort eigene Gewaltakte im Hier und Jetzt. Die Tiervision des 1. Henochbuches war eine Schrift, die makkabäische Krieger zum Kampf ermutigte. In der Kanonbildung jedoch wurde dieser Weg nicht beschritten, sondern ausgeschlossen.

Im Rückblick haben wir also beim Johannesapokalyptiker ein Ethos vor uns, das das Minimieren *menschlicher* Gewalt, wirtschaftlicher Not, gesundheitlicher Nöte sowie individueller wie kollektiver Unfreiheiten im Auge hatte—also ein

³²⁾Siehe dazu Peter Lampe, *La littérature apocalyptique: un Dieu violent et un ethos orienté vers la violence?*, in:

M. Arnold & J.-M. Prieur, eds., *Dieu est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Strasbourg: Presses Universitaires 2005, 31-48.

³³⁾Mk 13,2 mit Textvarianten; 14,58; Mt 24,2; 26,61; 27,40; Apg 6,14; ThomEv 71; vgl. 2 Kor 5,1. Sekundär ist die spirituelle Deutung auf den Leib Jesu (Joh 2,19-21).



Friedensethos, wenn Friedenshandeln als Minimieren von Gewalt, Not und Unfreiheit definiert wird. Und all dies war verpackt in einem Untergrundprotest, der das gesamte politisch-ökonomische Staats- und Gesellschaftssystem radikal in Frage stellte. *Friedensethos*, mutige Kritik an Bestehendem sowie das Visionieren von Neuem und Besseren schließen sich nicht aus.

Lukas dagegen konnte sich nicht auf dergleichen Radikalkritik verstehen. Er plädierte nicht für Systemwechsel, sondern für Integration ins römische Gesellschaftssystem — allerdings mit einer ebenfalls mutig kritischen Komponente, wie wir sahen; einer kritischen Komponente, die ihm die bisherige Exegese angesichts seiner Bürgerlichkeit nicht zugetraut hatte. Diese kritische Seite bringt Lukas dem Johannesapokalyptiker ein Stückweit näher. Sie verhindert aber nicht, dass Lukas bei der Kategorie der Minimierung von Unfreiheit im Gegensatz zum Johannesapokalyptiker wenig zu sagen hat. Jedoch geht er dafür viel differenzierter als der grobhändige Johannesapokalypter auf die römischen Friedensutopien ein und persifliert sie feinsinnig.

Wir hören also eine differenzierte Mehrstimmigkeit aus dem neutestamentlichen Kanon heraus, wie die hier vorgeführten Beispiele von Lukas und Johannesapokalypse zeigen. Eben diese Polyphonie wurde kanonisiert—und sie lässt deshalb unseren eigenen Versuchen, eine Friedensethik zu entwerfen, einen Freiheitsraum. Allerdings einen Freiheitsraum, der nicht willkürlich weit ist, sondern einige Grundkomponenten der neutestamentlichen Mehrstimmigkeit erhalten sollte—wie z.B. die Minimierung menschlicher Gewalt, die Kritikfähigkeit gegenüber politischen Potentaten, den Willen, menschliche Not zu minimieren – und hoffentlich auch den Willen, politische und rechtliche Unfreiheiten im Zwischenmenschlichen aufzulösen.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

로마의 평화에 대한 이상의 배경에서 바라본 초기 그리스도교의 평화이해

페터 람페(하이델베르크대학교 교수)
(번역: 문병구 교수)

친애하는 신사 숙녀 여러분!

저는 우리의 주제와 관련하여 중요한 신약성서의 저자 두 사람을 여러분에게 소개하려고 합니다. 이들은 일반적으로 정반대의 입장으로 구분되는 사람들입니다. 이들은 같은 시대의 같은 세대에 속한 사람이고 그리고 두 사람은 필경 소아시아의 서쪽에서 사역을 했을 것입니다. 우리는 보통 생각하는 것보다 이들이 처음부터 더 공통점을 제시한 것을 보게 될 것입니다. 이들은 누가와 요한계시록의 저자입니다. 한 사람은 대개 1세기 후반 *서민적(verbuergerlich)* 기독교의 대표자로 대변되는 사람입니다. 이 사람은 로마제국의 평화를 누리며 제국에서 충실한 교육받은 시민으로서 그리스도교에 적응된 사람입니다. 다른 한 사람은 요한계시록의 저자이며 폭력에 대한 환상과 묵시적 임박한 종말을 설파하는 저항예언자로 보입니다. 그는 제국의 플라비우스가문(*역자주: AD69-96년)의 전체 통치체제를 거짓평화로 폄훼하고 누가와는 달리 그 속에서 오직 악을 찾아내었습니다. 한 사람은 잘 적응하고 또 다른 한 사람은 사회체제를 포기하고 그들의 평화가 빨리 망하기를 바랐습니다.

우리는 이 두 사람 사이의 차이가 일반적으로 생각하는 것보다 그렇게 *완전히(ganz)* 크지 않다는 것을 보게 될 것입니다. 식민통치를 하는 로마 황제의 제국에 의하여 기획된 평화구상에 반대하는 비평적 색조가 누가에게서도 나타납니다. 저는 이것에 대하여 제한된 시간 때문에 단 하나의 예를 들고자 합니다. 그것은 1세기의 주의 깊게 읽던 독자들에게는 매우 정치적인 색채를 띠던 소위 누가복음 2장의 서정적 예수탄생기사입니다.³⁴⁾ 곧 대강절이 다가오기 때문에 우리가 이 예수탄생기사에 대하여 정치적으로 비평적 예견을 해봄도 의미가 있을 것입니다.

34) 이것에 대해서는 Peter Lampe의 글 *Athen und Jerusalem: Antike Bildung in frühchristlich-lukanischen Erzählungen*, Vorlesungsreihe uni auditorium: Alte Geschichte (München: Komplet- Media, 2010)을 보시오.



누가의 탄생기사는 우선 유대적(judeo) 그리스도교 전통과 헬라적 교육의 요소가 매우 조화를 이루고 있다. “그 때에 가이사 아구스도가 영을 내려” “그 지역에 목자들이 밤에 밖에서 자기 양떼를 지키더니” “온 백성에게 미칠 큰 기쁨” 이렇게 우리에게 잘 알려진 내용을 누가복음 2장은 보도합니다.

누가는 구약성서의 모티프의 영향을 받은 본문을, 이것은 어쩌면 이미 자신보다 이전에 유대계 그리스도인들에 의하여 구성되었을 본문을 보도합니다. 그 유대계 그리스도인들에게는 구약성서가 예수이야기 중에서 심지어 세부항목들까지 예언했다는 사실을 드러내는 것이 중요했습니다.

“하나님께 영광”³⁵⁾ 이란 외침은 시편 29편³⁶⁾; *온 세상의 평화*³⁷⁾의 모티프는 예를 들어서 미가서 5장³⁸⁾; “이것들이 태동되는 시간”³⁹⁾이란 어휘는 다시 미가서 5장⁴⁰⁾; “큰 기쁨”⁴¹⁾과 목자의 모티프는 이사야 40장⁴²⁾에 등장합니다. 천사의 등장장면과 목자들의 무서움⁴³⁾은 창세기 28장(야곱의 사다리)⁴⁴⁾, 무엇보다도 출애굽기 14장⁴⁵⁾을 생각나게 합니다. 거기서는 “두려워하지 말라”와 함께 “오늘”의 “구원”의 말씀이 강조됩니다. “마리아는 이 모든 말씀을 마음에 새기어 생각하니라”는 어구는 창세기 37장을 생각나게 합니다. 여기서는 이삭이 자신의 아들 요셉에 관한 고도의 자유예언을 기억에 간직했습니다.⁴⁶⁾ 숙소의 모티프⁴⁷⁾는 (“이는 여관에 있을 곳이 없음이러라”) 사무엘하 7장 70인역판에서 나타납니다⁴⁸⁾; 구유는 이사야서 1장에 있습니다.⁴⁹⁾ 거리로부터 – 물론 비록 후기이지만 – 황소와 나귀도 탄생기사에 등장합니다.⁵⁰⁾ 그리고 지혜서에는 왕들이 스스로 찬 기저귀(역자주: 개역개정, 강보로 싸다) 이야기가 등장합니다.⁵¹⁾ 세부목록들을 열거하면 더 늘어날 수 있습니

35) 눅 2:14.

36) 시 29:9.

37) 눅 2:14; 비교 눅 1:79, 19:38.

38) 5:3-4a; 마찬가지로 사 57:19; 시 29:11.

39) 눅 2:6.

40) 5:2.

41) 눅 2:10.

42) 40:9, 11.

43) 눅 2:9-15.

44) 28:12-17.

45) 14:10, 13.

46) 창 37:11. 그 꿈예언은 완전한 요셉의 왕권을 암시한다: 37:8.

47) 눅 2:7.

48) 7:6; 물론 거기서 “숙소”는 하나님 현존의 장소이다. 반면에 베들레헴의 숙소는 신적 아기를 위해서만 사용된다.

49) 이사야 1:3a.

50) 예를 들면 영지주의적 유사마태복음서(14)와 서양 후기고대시대에 있는 후기 콘스탄티누스시대의 부조예술품에서 등장한다. 맨 나중에 등장하는 것으로는 예를 들면 Günter Ristow의 작품, 그리스도 탄생에 관한 서양 후기고대시대의 조형미술품에 관하여 이며 다음의 책에 들어있다: Zur spätantiken Ikonographie der Geburt Christi, in: Spätantike und frühes Christentum: Ausstellungskatalog Liebieghaus Museum alter Plastik Frankfurt a. M., hg. v. D. Stutzinger, Frankfurt 1983, 347-360.

다.⁵²⁾

이 정도로 충분합니다. 그러나 누가행전의 큰 작품에서 이 본문은 확장된 의미의 차원을 추가로 간직하고 있습니다. 데오빌로와 같은 헬라의 독자들은 이 본문에 대하여 들으면 다른 어떤 것을 연상하는데 그것은 구약성서의 모티프 조각만이 아닙니다. 누가는 유대계 그리스도인들의 본문을 자신의 환경에 있는 독자들에게 헬라식의 환경에서 생각나도록 전혀 대폭 변경시킬 필요가 없었습니다.

우리가 다시 한 번 이 이야기로 들어가 보겠습니다: “그 때에 가이사 야구스도가 영을 내려” “그 지역에 목자들이 밤에 밖에서 자기 양떼를 지키더니” “온 백성에게 미칠 큰 기쁨”. 이것은 오래된 친숙한 말씀들이고 구약성서적으로 시종일관되어 있습니다. 그러나 성탄절 기사처럼 드러나는 모든 것이 유대적(judeo) 그리스도교적일 필요는 없습니다. 여러분은 다음의 구절을 들어 보십시오; “너희 나의 백성이 기뻐하라!” “평화를 불러오는 황금시대가 다시 태동한다.” “하늘이 이미 얼마나 밝은 빛을 비추고 있는지, 한 혜성이 부드러운 빛으로 우리를 비추며 자신을 드러내는지를 너희는 거기 서서 보리라!” “한 별이 얼마나 티 없이 맑게 비추고 있는가?” “그 밤의 목자들은 더 이상 두려움에 떨며 양 우리를 나무문으로 잠글 필요가 없고, 어떤 도둑도 양떼 뒤에서 매복을 모험하지 않는다.” “전쟁은 타르타로스의 감옥으로 추락한다.” “한 하나님이 우리에게 이 구절을 노래하도록 허락한다. 우리는 이 구절을 전하고 목자들의 피리로 노래한다.” 그리고 이것들은 누가의 기사와 매우 닮았습니다. “목자들은 보았기 때문에 그들은 그들에게 전해진 말씀을 선포합니다.”

지금 제가 복음서에 상응하여 읊은 목자들의 시는 유대인이나 그리스도인의 펜대에서 나온 것이 아니라 한 이교도 시인의 펜으로부터 나왔습니다. 그는 누가 이전의 시대인 50년대에 젊은 네로황제(AD54-68)를 노래했고, 여기서 네로체제로부터 시작된 황금의 시대를 열망했습니다. 이 구절들은 수많은 이교의 이상향을 추구하는 문학작품의 한 예에 불과합니다. 그 문학작품들에서는 여러 통치자들과 연결되고 네로에게서처럼 매번 언제가 실망하는 평화에 대한 환상이 나타납니다. 우리가 이 이교도의 목자들의 시를 들여다보겠습니다: “부자는 우리에게 웃으며 네로를 통하여 희망의 눈빛을 보낸

51) 지혜서 7:4-5.

52) 비교. 예를 들면 역시 창 25:24(70인역)는 눅 2:6; 애 4:20(70인역) 및 솔로몬의 시편 17:32(70인역)은 눅 2:11; 솔로몬의 시편 18:10은 눅 2:14; 삼상 10:1 및 사 38:7은 눅 2:12; 사 57:19 및 시 51:20은 눅 2:14; 왕상 22:19 및 신 7:10, 28은 눅 2:13, 19와 관계된다.



다.” 네로는 “소년의 피어나는 원기로 우리의 나라들과 영원한 평화를 다스린다.” “만일 오직 나라가 그의 이름을 들으면 땅이 따스해진다.” 이렇게 경탄하는 이 이교도 시인의 이름은 칼푸르니우스 씨쿨루스(Calpurnius Siculus)입니다.⁵³⁾ 전원시에 등장하는 황금시대에 대한 희망 즉 목자들의 시에서 움직이는 것, 순진한 양치기들의 시를 정치적으로 채색하는 것은 당시의 분위기였습니다. 네로의 통치를 목격하며 같은 해에 탄생한 소위 “세상을 등진 은자의 시”가 있습니다. 현명한 목자들을 따라: “사투르누스의 날이 돌아왔다. 그리고 별들의 젊은 여인”, 그녀는 언젠가 별의 모습으로 창공에 위치했다. 황금시대에는 축복을 많이 받은 여신으로 인간들 중에 머문다. “그 아들은, 수많은 쟁기들에 의해서 길들여지고, 아버지의 집에 걸려있는 검에 놀란다.” 그 아버지의 전쟁은 평화에 양보한다.⁵⁴⁾

더욱 중요한 것은 위대한 베르길리우스(역자주: 혹은 ‘버질’ BC70-19 로마의시인)가 주후 40년에 목가적으로 후대의 시인들보다 앞서 노래했다는 것입니다: “지금 마지막 시간이 다가왔다. 이제 새로운 시간으로부터 질서 있는 결말이 시작된다. 지금 다시 젊은 여인이 돌아온다... 지금 하늘의 높은 곳으로부터 새로운 한 씨가 아래로 퍼진다. 한 소년의 탄생을 바라보라... 그는 세상에... 황금시대의 시작을 가져오고... 평화를... 풀 뜯는 영웅 소들은 더 이상 사자를 겁내지 않는다. 요람은 꽃에서 피어오르고... 사라지는 것 역시 뺨이다.”

아직 로마의 시민전쟁들이 진정되지 못했습니다. 거기서 베르길리우스는 신의 어린 소년의 새로운 탄생에 직면하여 조용히 징조가 보이는 새로운 “황금의 평화시대”를 노래했습니다.⁵⁵⁾

희망에 대한 미래상은 신약성서 시대에 물놀이에 관한 전원시에 의하여 진행되고 있었습니다. 그래서 누가가 목자들의 본문을 소개하는 것이 놀랍지 않습니다. 그러나 무엇이 누가에게 있어서 주변 환경에서 정치적으로 총족된 황금의 평화시대에 관한 이상입니까? 누가는 1세기 중 마지막 사반 세기에 네로가 이 이상을 박탈했고 “황금시대” 이외의 모든 것의 시작을 알렸다는 알고 있습니다. 네로는 60년대에 로마의 역사가들의 펜을 “부끄럽고 혐오스럽게” 합니다. 누가는 네로의 패망에 대하여 황금의 평화의 나라의 전통을 새롭게 얻는 기회로 보도합니다. 그의 고대의 그리스도교인 독자들은

53) Calpurnius Siculus, 전원시 I 37; 42; 77-79; 38-40; 52; 92-93; IV 31; 84-85; 109.

54) Carmen Einsidlense II 24; 30-31.

55) 베르길리우스 전원시 IV 4-9; 16-17; 22-24. 또 다른 이교도의 본문들은 Stefan Schreiber의 2개 언어로 출판되어 쉽게 읽을 수 있는 작품, Weihnachtspolitik: Lukas 1-2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen 2009 등이 있다.

예수 탄생기사로부터 다음과 같은 사실들을 알 수 있었습니다: 이교도의 문학작품이 이 황금의 평화시대를 상상력이 풍부하게 이야기 합니다. 이 시대가 예수의 탄생과 더불어 실제로 밝아왔습니다. - 물론 인간적 정치적 통치로 기대되는 것과는 *완전히* 다른 형식으로 나타납니다. 누가는 이방세계의 문학작품에서 가장 인기 있는 이상향이 그리스도교에서 실현된 것으로 소개하는 방식으로 그의 보도를 하고 있습니다. - 그것은 마치 사도행전(2장, 4장)에서와 같이 그가 그리스인들이 이상사회에서 꿈꾸었던 그러한 풍요사회가 초대 그리스도인들에게서 실현되었다는 사실을 주장할 때에 드러냅니다. 예수로 말미암아 이교도든 유대인이든 인류의 열망이 성취되었습니다. 이렇게 누가는 선포합니다. 그의 정치적 연루와 더불어 "황금의 평화시대"에 관련하여 누가의 주장이 1세기 말에 파괴력이 부족했던 것은 아닙니다. 특별히 자신을 신성시하고 신의 아들로 숭배하도록 했던 로마 황제 도미티아누스(AD81-96) 통치하에서 그렇습니다. 누가복음 서두에 있는 탄생기사는 누가가 다른 곳에서는 정치적 충성을 강조했지만, 세력가들의 주장을 종교적으로 칭송하는 것에 그리스도인들이 동조할 수 없음을 드러내고 있습니다. 그 책 *말미*에 있는 승천기사도 같은 내용을 드러내고 있는데 거기서는 누가가 황제 신격화에 유일한 권위자인 예수 그리스도의 신격화를 대립시킵니다. 그리스도인들은 온 땅의 평화의 왕족으로서 세상의 통치자를 하늘 높이 칭송하는 것을 거절합니다. 나사렛 사람의 탄생에서, 오직 거기서만 영원한 평화의 나라의 부드러운 새싹이 피어납니다. 누가의 소식은 그렇게 되어있습니다. 이 그리스도는 - 황제들에 맞서서 - *진정한* 평화의 제공자이며 *진정한* 하나님의 아들입니다.

그리스도인들의 정치적 충성은 정치가인 인간을 신격화하는 끝에서 그들의 한계에 부딪힙니다. 이러한 끝은 인간보다 신에게 복종해야한다는 소크라테스의 격언⁵⁶⁾이 효력을 가집니다.⁵⁷⁾ 승천과 탄생은 누가복음의 틀을 형성하는 이야기인데, 이 두이야기는 모든 시대의 그리스도인들의 내방록에 소크라테스의 마지노선을 기록합니다. 만일 독일에서 교회가 나치시대에 이 이야기를 더 열심히 읽었더라면 더 좋았을 것입니다!

56) Plato, Apol. 29d.

57) 행 4:19.; 5:29. 비교 지금도 Kavin Rowe (World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age, Oxford 2009), Kavin Rowe는 - 일반적인 누가해석에 반대하여 - 이 저자가 그리스 로마의 세계를 대안문화로 구성하는 것을 바라본다: 그리스도교의 선교는 누가의 이야기에서 - 로마의 황제와 대립하여 - 예수를 통치자로 선포하고, 그리고 그리스 로마사회에 대안으로 등장하며 더욱이 소요를 일으키는 공동체들을 선포한다. 비록 누가가 열심히 정치적 무죄와 자신의 그리스도교적 모습의 진의를 강조하려고 열심히 노력하지만 누가는 이 소요도 자신의 이야기에서 침묵할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 세상을 반전시키는 대안문화 대신에 누가는 나의 생각에는 차이의 요소와 큰 친밀함이 속해있는 그리스 로마의 사회구조 속으로 판단력 있는 적응의 모델을 제시하고 있다.



그러므로 누가는 이것을 요약하기 위하여 황제시대의 시인의 정치적 성향을 띤 평화에 대한 이상향과 예수 그리스도의 탄생으로부터 시작된 영원한 평화의 나라를 대비시킵니다. 전원적인 탄생기사는 당시의 독자들에게 거의 마치 이교도인 시인이 예를 들어 네로에게 아첨하기 위하여 제공하는 평화의 나라에 대한 몽상을 풍자하는 것처럼 읽혀졌습니다. 누가의 탄생기사는 천진하고 목가적인 것이 아닙니다! 그러나 누가가 - 자신의 모범본문인 마가⁵⁸⁾처럼 - 그리스도교를 그리스로마 세계에 대한 대안문화로 구성하려는 것처럼 그렇게 멀리 나갔습니까? 그리스도교의 소식은 - 로마황제와 견주어서 - 예수를 사실 통치자와 평화를 가져오는 자로 선포합니다. 그러나 이때에 모든 황제시대의 사회체제에 대한 대립관계가 설정됩니까?

누가의 평화이해는 예수와 더불어 하나님의 나라가 싹터 오르며(눅 13:18-21) 발전되기 시작했다는 사실입니다. 그 나라에서는 병든 자가 고침을 받고 부유한 그리스도인들이 자신의 물질을 가난한 동료신자들에게 나눕니다: 유산자들의 사회적 책임이 더욱 누가 윤리의 핵심 시각으로 소개됩니다. 결국 누가는 폭력이 제거되는 평화의 나라를 눈앞에 그리고 있습니다.(눅 6:29) 만일 우리가 평화를 위한 행동을 한 번 세 가지 범주로 구분하는 시도를 한다면⁵⁹⁾ 누가는 자신의 이야기 자료와 더불어 그 중에서 두 가지를 기여합니다: 먼저는 누가에게 평화를 위한 행동은 폭력의 최소화를 의미합니다. 그리고 다음은 위기, 무엇보다도 경제적 위기의 최소화입니다. 그리고 건강상의 위기들도 여기에 속합니다. 그러나 부자유⁶⁰⁾의 최소화로 평화를 위한 행동을 정의하는 것이 세 번째 범주로 생각될 수 있을 것입니다. 여기서 우리는 누가로부터 조금 알 수 있습니다. 노예제도는 로마의 식민지제도이고 이것을 아무도 질문하지 않았습니

누가는 교회를 로마 황제시대의 사회에 대응하는 사회로 그리고 있지 않습니다. 자신의 시대에 정치적 지배자들을 신의 영역으로 고양시키는 정치적 평화의 이상에 대한 이미 언급된 비판에도 불구하고 그는 자신의 이야기에서 자신의 그리스도교의 모습의 진정성과 정치적 무죄를 강조하는 노력을 계속 반복적으로 합니다. 세상을 전복하는 대안문화 대신에, 그것은 마치 요한계시록의 저자가 원했던 것입니다 만은, 누가는 제 생각에는, 차이의 요소와 큰 친밀감이 속해 있는 로마의 사회로 판단력을 가지고 적응하는 모델을

58) 이것에 대해서는 예를 들어 Peter Lampe의 Kirche im Neuen Testament, in: R. Graf zu Castell-Rüdenhausen, ed., Kirche und Johanniterorden (Theologische Schriftenreihe des Johanniterordens 6; Berlin: Johanniterorden, 2012), 5-18을 보시오!

59) 비교. 이것에 대해서는 Ulrich Luz, Jürgen Kegel, Peter Lampe & Paul Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982, 2. Auflage (Stuttgarter Bibelstudien 101).

제시하고 있습니다.

이와는 반대로 요한계시록의 저자는 상당히 철저하게 로마의 통치 및 경제제도에 대하여 비판을 가합니다. 우리는 로마제국에 대한 저항문학의 드문 문서 중의 하나인 요한계시록을 소유하고 있어서 다행입니다.⁶⁰⁾ 그의 정치적인 저항은 그가 로마의 세계통치에 대하여 비판할 때에 현저해 집니다: 로마제국의 통치자는 소아시아를 지배합니다. 그는 계시록의 저자에 의하여 끔찍한 동물로 묘사되고(12:18-13:10), 이 동물은 두 번째 올라온 짐승(13:11-18; 16:13)에 의하여 보좌를 받고, 이 짐승은 로마의 속령에 있는 황제 숭배의 제사직을 구현하고 있습니다. 로마, 이 "창녀 바벨론"은 그녀의 은행의 포도주로 지상의 모든 주민을 취하게 합니다(17:2): 로마의 평화는 계시록의 저자에게는 잠들게 하는 것과 만취함과 다르지 않다. 지상의 만행의 어머니로서(17:5) 로마는 "백성들과 무리들과 이방인 그리고 언어들"을 침략하는 식민지통치로 지배합니다.(17:15; 13:7) 그들은 마술로 백성들을 타락시킵니다.(18:23) 땅에서 살해된 자들의 피가 그들의 손에 묻습니다.(18:24) 교만하게 "그녀가 말하기를 나는 여왕으로 앉은 자요 과부가 아니라 결단코 애통함을 당하지 아니하리라."(18:7) 나는 그러한 인용들에 대해서는 코멘트할 필요가 없습니다. 이 진술들은 자명합니다.

계시록의 저자는 이에 상응하여 다음과 같은 사실을 기대합니다. 그것은 황제의 종교적 숭배와 결합된 로마의 피 묻은 식민지정책이 짧은 시간에 하나님에 의해서 제거되고 그리스도의 지배 하에서 메시아의 평화의 왕국이 천년동안 건설되는 것입니다. 그러므로 평화는 계시록의 저자에게 우선 부자유함의 극소화를 의미합니다. 이 경우에 로마가 통치하고 속령들의 부자유함입니다. 거기서 로마의 여신과 황제가 종교적으로 영화롭게 되었습니다.

두 번째로 부자유함의 극소화 외에도 계시록의 평화의 프로그램에 들어있는 위기로부터의 극소화입니다. 정치적인 영역에서처럼 경제적인 영역에서도 다른 신약성서와 비교해서 현저하게 저항이 메아리칩니다. 요한계시록 6장 5-6절에서 속령에서 물가가 폭등하는 이야기가 나옵니다: 저울로 곡물을 할당합니다. "한 데나리온에 밀 한 되요 한 데나리온에 보리 석되로다" 요한계시록의 저자는 흥분합니다.⁶¹⁾ 물가상승과 식량부족은 그들의 상황에서 질

60) 비교. 이것에 대해서는 다음 문서들을 참조하십시오. Peter Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz, J. Kegler, P. Lampe & P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982, 2. Aufl. (Stuttgarter Bibelstudien 101), 59-114; Peter Lampe, Aktuelle Antike: Protestierende Politpropheten und Provinzemanzen, in: *Kursbuch* 164, 2006, 52-57.

61) 이것은 도미티아누스황제 전집에 92년에 대한 증언뿐만 아니라 L. Antistius Rusticus의 법령에 의해서도 확



병과 페스트에 노출되어있다는 것으로 계시록의 저자는 분석합니다.(계 6:7-8) 그러나 로마에서는 이러한 것들에 관심이 없었고 계속 사치스럽게 살았습니다.(17:4; 18:12, 16) 거래상, 선장, 상인 등이 도시의 풍요로 치부하였습니다.(18:3, 11, 15, 17, 19, 22) 로마의 상인들은 땅의 왕족입니다.(18:23) 그들은 “계피와 향료와 향과 향유와 유향과 포도주와 감람유와 고운 밀가루와 밀이요 소와 양과 말과 수레와 종들과 사람의 영혼들이라!”(18:13) 고조되는 것이 누락될 수 없습니다. 여기서 우리는 신약의 유일한 구절을 발견합니다. 이 구절은 경제적 불의와 곤궁에 대하여 큰 소리로 저항하는 것만이 아니라 노예제도에 대한 반대의 목소리도 외칩니다. 계시록의 저자에게는 -속령의 부자유함이 아니라 - 개인의 부자유함의 극소화도 문제를 삼습니다. 다가오는 메시아의 평화의 나라에서는 경제적 위기, 건강상의 위기들 그리고 백성들의 부자유함이 있어서는 안 되듯이, 개인들의 부자유함도 존재해서는 안 됩니다.

여러분께서는 지금 제가 요한계시록 저자를 그의 노력과 위기와 부자유함 등과 더불어 평화의 대변자로 여러분들에게 다가오게 하는 것에 놀라실 것입니다. 왜냐하면 우리의 평화에 대한 전통적인 일상의 이해는 전쟁과 폭력이 아닌 것이지만 요한계시록의 저자의 머릿속에는 그런 것이 존재하지 않기 때문입니다. 우리는 그의 책에서 모든 신약성서 중에서 가장 거친 폭력 환상을 보게 됩니다. 우리가 계시록 19장 11-16절을 봅시다: “내가 하늘이 열린 것을 보니 백마와 그것을 탄자가 있으니(즉 그리스도)... 싸우더라. 그 눈은 불꽃같고... 그가 피 뿌린 옷을 입었는데... 그의 입에서 예리한 검이 나오니; 그것으로 만국을 치겠고 친히 그들을 철장으로 다스리며 또 친히 하나님 곧 전능하신 이의 맹렬한 진노의 포도주 틀을 밟겠고” 그러므로 메시아의 평화의 나라는 오직 전쟁과 폭력이 다가 오면서 태동될 것입니다. 그래서 일상의 사람은 일반적으로 그것을 “묵시적”이라고 특징짓는 것을 통해서 일어납니다. 그러면 요한계시록의 저자는 폭력의 질서를 대변합니까? 예를 들어서 그는 결국 메시아의 평화의 나라가 오도록 거룩한 전쟁을 부르고 있습니까?

흥미롭게도 요한 계시록에는 폭력 환상에도 불구하고 요한 계시록에는 하나님 한 분과 그리스도에게서만 나타나는 폭력독점 같은 무엇이 존재합니다. 그리스도인은 종말론적 전쟁에서 손에 검을 드는 것이 *아닙니다*.(비교 13:10) 물론 계시록의 저자는 교회의 극심한 박해를 기대하고 있지만 말

인된다. 예를 들어 92-93년에 소아시아에 기아의 위기가 있었다는 것이다.(예 6:5-6절에 대한 주석을 보시오)

입니다. 그들은 그것을 결코 막을 수 없습니다! 왜냐하면 그리스도가 홀로 그들을 위하여 싸울 것이기 때문입니다. 새 예루살렘이 지상에 이루어지기 전 그리고 영원한 종말론적 구원과 평화의 상태가 시작되기 전에, 부활한 그리스도가 비로소 *아마도* 천년왕국 후에 "성도들의 진"에서 최후의 전쟁에 참여하는 *기회*를 얻을 것입니다.(계 20:7 이하) 천년왕국 전에 종말론적 전투에서(19:11-21) 메시아는 홀로 싸울 것입니다; 하늘의 군대들은 (19:14, 19) 오직 조연역할만 할 것입니다. 그리스도의 말씀의 입에서 나온 검만이 적대자들을 물리칠 것입니다.(19:15, 21) 우리는 인간이 참여하는 거룩한 전쟁에 관해서는 아무것도 아는 것이 없습니다.

그러므로 요한계시록의 저자는 자신에게 그리고 동료 그리스도인들에게 오직 수동적 저항과 이와 알맞게 폭력포기를 그리스도교의 질서로 인정합니다. 이들과 맞서 싸우는 대신에 황제숭배에 둘러싸여 있는 소아시아의 교회들은 이 제의에 수동적으로 거부해야하고 가능한한 고통스러운 결과들을 인내하며 견뎌야한다는 것입니다.⁶²⁾ "너는 장차 받을 고난을 두려워하지 말라... 죽도록 충성하라"(2:10) "지금 후로 주안에서 죽는 자들은 복이 있다"(14:13) "너희에게 있는 것을...굳게 잡으라"(2:25) 그것은 그리스도의 이름을 배반하지 않는 것(3:8)에, 황제숭배를 위해 세금을 내지 않는 것에 해당합니다. 그리스도와 황제의 양자택일에서 요한계시록의 저자는 타협점을 찾지 못합니다. 그래서 그는 황제숭배를 그리스도교의 맹목적인 모방으로 스케치합니다.⁶³⁾ 그리스도인들은 고집스럽게 수동적인 저항으로, "첫 사랑"과 "첫 행위"(2:4-5)로 돌아가는 것으로 현재의 싸움을 견뎌야합니다. 계시록의 예언자는 비폭력적으로 말씀으로 싸웁니다. 인간이 항상 폭력을 행사하고 전쟁을 일으킬 때마다 계시록 저자의 불만을 토로합니다: 대략 계시록 6장 2-4절은 네로에 의해 로마와 파르테르 제국이 끝없이 전쟁하는 것과 69년에 있었던 시민전쟁을 비판하고 있습니다. 그것은 그 땅을 상실하는 것에 대해서 고려하지 않고 빨리 달리는 흰 말과 붉은 말로 비유되어 있습니다.

싸우는 그리스도가 폭력독점을 실행하는 폭력에 대한 환상이 이러한 비폭력질서와 어울릴 수 있습니까? 짧게 제시된 위에서 소개된 자료들은 정경이 된 요한계시록에서 폭력적 하나님상이 비폭력적 질서와 연결되지 않은

62) 2,7,11,17,26; 3,5,11f,21; 21,7; vgl. 1,9; 2,2f,19; 3,10; 12,11; 13,10; 14,12.

63) 부활한 그리스도가 죽음의 횃수를 스스로 간직하고 있듯이(5:6) 그렇게 도미티아누스도 환생한 네로이고 그리고 그 거룩한 죽음의 기적을 자신의 몸에 지니고 있다.(13:3, 12, 14). 그리스도가 권세를 하나님께로부터 받듯이 황제도 용으로부터 받는다.(13:2, 4) 사탄, 황제 그리고 거짓예언자(황제제의 사제단)는 용으로 나타나는 악마의 삼위일체를 구성한다.(16:13; 20:10) 거짓 예언자의 짐승은 마치 성령처럼(비교 13:15와 11:11) 이것을 넘어서 생명을 선사하고 그리고 마치 그리스도(13:11)처럼 뿔 달린 양으로 변장한다. 그리스도인의 세례의 표는 짐승의 표에 해당한다.(7:3; 13:16)



것이 아니라 반대로 계시록의 저자의 태도에 있는 폭력포기와 연결되었습니다. 저는 시간이 더 있다면 이것을 다니엘서로부터도 제시할 수 있습니다.⁶⁴⁾ 폭력을 소유한 하나님상은 인간이 출구가 보이지 않는 환란에서 스스로 검을 들어야하는 것으로부터 부담을 덜어줍니다: 하나님은, 설교하기를, 현재의 결박을 부습니다. 심리학적으로 표현하면: 폭력행위가 탈출구로 제시되는 것처럼 보이는 환란의 상황에서 핍박받는 계시록의 저자는 공격적 감정을 발전시켰다고 말할 것입니다. 그러나 여러분은 이것을 폭력적 태도를 표출시키지 않고 자신을 연기하기로 마음을 가질 것입니다: 자신의 공격적 감정들은 하나님께 전가될 것입니다. 하나님은 종말에 모든 환란들을 “박살내는 것”을 통해서 새로운 주체로서 이 감정을 표출시킬 것입니다. 그러한 하나님상의 창조와 그것에 연결된 종말론적 환상을 실현시킴은 공격성의 실현을 지금 여기서 넘치게 하는 대리행동들을 제시합니다. 이 경우에 폭력적 하나님에 대한 종교적인 담화는 폭력을 부추기는 것이 아니라 잠재우듯 작용합니다. 폭력을 지닌 하나님상은 인간의 선택으로서 폭력을 생각하게 하는 윤리에 부담을 덜어줍니다.⁶⁵⁾

우리는 비폭력적 질서와 하나님상에 있는 폭력성의 상관관계를 거의 확실히 역사적 예수와 그의 예언자에서 포착할 수 있을 것입니다. 부활절 이후의 교회가 가장 큰 어려움을 가졌고 그래서 그들이 변경시키려고 시도했던⁶⁶⁾ 성전의 말씀은 역사적 예수가 하신 말씀입니다. 그 말씀은 곧 다가오는 하나님의 나라의 도래에 직면하여 헤롯 성전을 허무는 - 물론 하나님의 - 행동과 밀려오는 하나님의 나라에서 새로운 성전건축을 기대했습니다. 그러나 역사적 예수의 질서에서는 빵을 치는 자에게 다른 빵을 돌려 대는 것이 맞습니다. 그리고 옷을 달라는 자에게 겹옷까지 주는 것이 맞습니다.(마 5:39-40/눅6:29)

경외전 문헌에서는 예를 들어 콤란의 전쟁두루마리(대략 1QMI) 혹은 에녹1서의 짐승의 환상에서는 폭력을 지닌 하나님상과 비폭력적 질서의 상관관계가 해당되지 않습니다. 거기서는 길이 거꾸로 나옵니다: 폭력적인 하나님상은 고유한 폭력행위들을 지금 여기서 합법으로 인정합니다. 에녹1서

64) 이것에 관해서는 다음을 보시오. Peter Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz, J. Kessler, P. Lampe & P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1982, 2. Aufl. (Stuttgarter Bibelstudien 101), 59-114.

65) 이것에 대해서는 다음을 보시오. Peter Lampe, La littérature apocalyptique: un Dieu violent et un ethos orienté vers la violence?, in:

M. Arnold & J.-M. Prieur, eds., *Dieu est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Strasbourg: Presses Universitaires 2005, 31-48.

66) Mk 13,2 mit Textvarianten; 14,58; Mt 24,2; 26,61; 27,40; Apg 6,14; ThomEv 71; vgl. 2 Kor 5,1. Sekundär ist die spirituelle Deutung auf den Leib Jesu (Joh 2,19-21).

의 짐승환상은 마카비의 전사들이 전쟁에서 용기를 북돋는 문서였습니다. 그러나 경전 형성시기에 이 길은 열리지 않고 닫혔습니다.

그러므로 부언하면 우리는 요한계시록의 저자에게서 한 질서를 봅니다. *인간적* 폭력과, 경제적 위기, 건강상의 위기들 및 개인적, 집단적 부자유함의 극소화를 관찰한 질서입니다. 만일 평화의 행동들을 폭력과 위기와 부자유함의 극소화로 정의된다면 이것은 그래서 평화의 질서입니다. 이 모든 것은 모든 정치적 경제적 국가조직과 사회조직에 대해서 과격하게 질문했던 지하조직의 저항에서 나타납니다. 평화의 질서, 존속하는 것에 대한 용기 있는 비판 그리고 새로움과 보다 나옴에 대하여 꿈을 꾸는 것은 배제되지 않습니다.

누가는 이에 반하여 이와 같은 과격한 비판을 할 수 없었습니다. 그는 조직의 교체를 지지하지 않고 로마의 사회조직으로 적응하는 것을 지지했습니다. 그는 물론 우리가 보았듯이 마찬가지로 용기 있는 비판적 내용구성을 가지고 그렸습니다; 그것은 하나의 비판적 내용의 구성입니다. 이것은 지금까지의 주석에서 그의 시민권과 관련해서 보면 믿어지지 않았습니다. 이 비판적 입장은 누가를 요한계시록의 저자에게 보다 가까이 다가가게 합니다. 이 입장은 누가가 계시록의 저자와는 대립하여 부자유함의 극소화의 범주에서 작게 말해야만 한다는 사실을 가로막지 않습니다. 그러나 그는 이를 위하여 거친 요한계시록의 저자보다는 섬세하게 로마의 평화에 대한 이상을 이해하고 이것을 섬세하게 비꼬입니다.

우리는 여기서 제시된 누가와 요한계시록의 저자의 예에서처럼 신약 성서로부터 구별된 다양한 소리를 듣습니다. 방금 다양한 소리가 정경이 되었습니다. 그리고 그것은 그래서 우리 자신의 시도를 허락합니다. 그것은 평화의 윤리와 자유의 공간을 구상하는 시도입니다. 물론 자유의 공간입니다. 이것은 제멋대로 있는 넓은 공간이 아니고 신약성서의 다양한 소리의 본래의 근본적 내용구성을 보유해야 합니다. - 마치 예를 들어서 인간의 폭력을 극소화하는 것, 정치적 권세가에 대응한 비판능력, 인간적 위기를 극소화하는 의지 등입니다. - 그리고 바라 건데 동료인간들의 정치적 및 법적 부자유함을 해소하는 의지도 해당될 것입니다. 경청해주셔서 대단히 감사합니다.