

Raymund Schwager SJ – Józef Niewiadomski

Bergpredigt – Gericht – Politik – Friede

Die Bergpredigt wird einmütig als die große Charta der Botschaft Jesu eingeschätzt. In ihrer konkreten Deutung gingen und gehen die Meinungen der Christen aber weit auseinander. Eine lange Zeit vorherrschende Ansicht vertrat, die Forderungen der Bergpredigt richteten sich nur an die Kleriker und vor allem an die Ordensleute, während für die übrigen Christen der Weg der Gebote genüge. Eine solche Unterscheidung setzte selbstverständlich voraus, daß das weltliche Leben seine eigene Vernünftigkeit hat, eine Vernünftigkeit, die des Lichtes der Bergpredigt nicht bedarf. Zu dieser Vernünftigkeit rechnete man selbstverständlich das Gesetz, wonach die Gewalt durch legitime Gegengewalt eingedämmt werden muß.

Gerade diese zentrale Voraussetzung ist heute aber fraglich geworden. Der sogenannte normale Lauf der Geschichte hat – über komplexe Ursachen – zu einem Rüstungswettlauf geführt, der allseitig als Wahnsinn beurteilt wird und der die Gefahr in sich trägt, alle Kontrahenten des Konflikts in eine Katastrophe hineinzureißen. Wenn aber die Vernünftigkeit des weltlich-politischen Handelns nicht mehr selbstverständlich gegeben ist, stellt sich auch die Frage der Bergpredigt auf neue Weise.

Die Forderung Jesu und die Sammlung des neuen Volkes

Um nicht von vornherein einer verengten oder falschen Fragestellung zu verfallen, ist es notwendig, nach dem Stellenwert der Bergpredigt innerhalb der gesamten biblischen Botschaft zu fragen. Die Exegese der letzten Jahre hat den Sachverhalt einleuchtend herausgearbeitet, daß die Bergpredigt im Rahmen der Verkündigung der Botschaft von der Gottesherrschaft steht. Begreift man aber die Basileia-Botschaft als den Versuch einer Sammlung, so erscheint auch die Frage nach den Adressaten der Bergpredigt in einem neuen Licht. Das eigentlich angesprochene Subjekt wird weder die Gesellschaft als solche noch der einzelne sein, sondern die zu sammelnde Gemeinde. Um welche Gemeinde handelt es sich dabei?

„Der Adressat der ‚Bergpredigt‘ ist Israel.“ Gerhard Lohfink geht in dieser seiner Antwort davon aus, daß Jesus sich mit seiner Botschaft an Israel, ja ausschließlich an Israel wandte, um dieses innerlich zerriebene Volk neu zu sammeln. „Um das Heil der Heiden macht sich Jesus dabei keine Sorgen; Ich sage

euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel zu Tische liegen' (Mt 8, 11 par Lk 13, 28 f.). Jesus greift mit diesem Wort prophetische Vorstellungen auf, die mit einer ‚Völkerwallfahrt‘ nach Jerusalem rechnen, sobald Israel zum wahren Gottesvolk geworden ist. . . . Die Heiden werden, fasziniert von dem Heil, das in Israel sichtbar wird, ganz von selbst zum Gottesvolk hingetrieben.“ Diese „Sammlung und Zurüstung des Gottesvolkes“, aus der heraus sich die gesamte Praxis und Verkündigung Jesu verstehen lassen, hat ihren Sinn nicht in sich selber. Im Hintergrund steht „die Zuversicht, daß schon bald alle Völker vom Gottesvolk lernen und mit Israel zusammen die neue Gesellschaftsordnung Gottes leben (vgl. das Motiv der Völkerwallfahrt). Aber dieses Ziel ist nur über die Umkehr des Gottesvolkes zu erreichen.“ In diesem Sinn, gleichsam als Ferment für die neue Welt, kann dieses Volk als eine „alternative Gesellschaft“ bezeichnet werden. „Man könnte das Gottesvolk, das Jesus sammeln will, durchaus als alternative Gesellschaft bezeichnen. In ihr sollen nicht die Gewaltstrukturen der Mächte dieser Welt herrschen, sondern Versöhnung und Brüderlichkeit.“¹

Für ein angemessenes Verständnis der „Bergpredigt“ im Rahmen der gesamten biblischen Botschaft ist allerdings das Faktum entscheidend, daß Jesus mit seiner Predigt und seinem Versuch, Israel zu sammeln, zunächst gescheitert ist. Die Ablehnung war aber keine belanglose Sache. Die Deutung dieser Ablehnung durch Jesus war hart: in seinen Gegnern deckt er einen Geist der Lüge (Heuchelei) und des Mordens auf.

„Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler. Ihr errichtet den Propheten Grabstätten und schmückt die Denkmäler der Gerechten und sagt dabei: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden. Damit bestätigt ihr selbst, daß ihr die Söhne der Prophetenmörder seid. Macht nun das Maß eurer Väter voll! Ihr Nattern, ihr Schlangenbrut! Wie wollt ihr dem Strafgericht der Hölle entrinnen?“ (Mt 23, 29–33).

Auf die erfolgte Ablehnung reagierte Jesus mit Gerichtsworten. Diese bringen eines unmißverständlich zum Ausdruck: Dem Volk, das die Botschaft von der barmherzigen Liebe Gottes ablehnte, bleibt kein eigenmächtiger Heilsweg mehr offen. Damit stellt sich die systematische Frage in aller Schärfe. Schlägt nun das unbedingte Heilsangebot Gottes, welches in der Basileia-Botschaft den Menschen zugesprochen wurde, angesichts des menschlichen Nicht-Wollens nicht in endgültiges Unheil um? Sind nicht Zerstörung und Hölle die letzten Folgen dieser Entwicklung?

Bleibe das Gericht das letzte Wort Jesu, wäre dies der Fall. Er aber, der das Gericht angekündigt hat, wurde selber gerichtet. Das Volk, das seine Botschaft von der Feindesliebe und Gewaltfreiheit nicht annehmen wollte, wurde gegen ihn gewalttätig². Er selber aber blieb seiner Botschaft treu. Mochte sie im Volk gescheitert sein, in seinem Leben wurde sie volle Wirklichkeit. Er leistete dem Bösen keinen Widerstand. Er ließ sich selber von seinem Volk und vom Vertreter der heidnischen Völker richten. Seine Sendung weitete sich nun aus. Durch seine

Treue zur eigenen Botschaft und zum Willen des Vaters trat er vor Gott gerade für jene ein, die ihn – durch ihre jeweiligen Stellvertreter – abgelehnt und gerichtet hatten, die Juden und die Heidenwelt. Er betete für seine Feinde. Durch seine gehorsame und gewaltfreie Hinnahme des Leidengeschicks wurde er zum neuen Ursprung des Heils für die dem Gericht verfallene Welt. Den Ansatz dieses Heils wird man in der Umkehr derjenigen sehen, die durch das Geschick Jesu, seine gewaltfreie Hinnahme der Gewalttätigkeit im Kreuz und durch die Auferweckung des Gekreuzigten zu neuer Einsicht kamen. Jene Sammlung, die zunächst gescheitert war, wurde mit Ostern und Pfingsten auf einer neuen Ebene möglich. Es entstand das neue Volk aus Juden und Heiden, die Kirche.

Auf dieses neue Volk glaubt nun Lohfink die ursprüngliche Forderung der Bergpredigt ausdehnen zu können. „Der Adressat ist Israel, ist das zu sammelnde Gottesvolk, ist die neue Familie Jesu – also das, was heute die Kirche sein sollte.“³ Diese Ausdehnung dürfte grundsätzlich berechtigt sein. Und doch darf nicht vergessen werden, wie die Kirche zustande kam. Ihr ging ein Versagen Israels voraus, das im Einklang stand mit der Sünde der Heidenwelt. Gerade dieses Versagen wurde aber zum Anlaß, daß der zentrale Inhalt der Bergpredigt aus einer bloßen Botschaft zu einer realen Tat in Jesus selber wurde. Auf der Ebene der Kirche ist somit die Bergpredigt primär keine ethische Aufforderung, sondern ein Stück gelebte Geschichte. Zum anderen stellt die Kirche eine Sammlung im Heiligen Geist dar. Insofern darf die Kirche nicht einfach als eine „mechanische“ Ersetzung des Judentums verstanden werden, so als ob es sich bei einer zeitlichen Verschiebung um grundsätzlich dasselbe handeln würde. Nicht mehr der Versuch einer Sammlung durch das Wort, dem die Umkehr korrespondierte, sondern die der Wortverkündigung vorausgehende universale Ausgießung des Geistes konstituiert die Kirche. Die Wortverkündigung verdeutlicht nur und macht das Wirken des Geistes in dieser Welt bewußt.

Es könnte nun doch der Eindruck entstehen, als handle es sich hier um ein theologisches Denkmodell, das sich vielleicht zur Deutung und Bewältigung der persönlichen Lebensgeschichte eignen würde, dessen Logik aber an der faktischen politischen Geschichte vorbeikonstruiert wurde. Ein solcher Eindruck ist aber nicht berechtigt. Zentrale Elemente der dramatischen Geschichte „Jesus-Israel-Kirche“ hatten, bevor sie im neutestamentlichen Rahmen aufgegriffen wurden, bereits eine jahrhundertelange politische Tradition. Besonders deutlich zeigt sich dies beim Gerichtsgedanken. Er bildete einen Kernpunkt der prophetischen Botschaft bezüglich der politischen Existenz des alttestamentlichen Volkes.

Die Geschichte und das Gericht

Vom 10. Jahrhundert v. Chr. an existierte das alttestamentliche Volk als zwei kleine Staaten – Juda im Süden und Israel im Norden – zwischen Ägypten einerseits und Assur oder Babylon andererseits. Da diese Mächte zeitweise zu eigentlichen militärischen Großmächten aufgestiegen waren, wurden sie für die beiden Kleinstaaten bedrohlich. Die politisch Verantwortlichen reagierten auf die Gefahr mit den üblichen Mitteln der Politik. Sie rüsteten und suchten Hilfe durch Militärbündnisse. Dagegen reagierten die Propheten.

Um die Rolle der Propheten zu verstehen, muß ein mögliches Mißverständnis ausgeräumt werden. Man würde ihre Botschaft falsch einschätzen, wenn man sie nur nach den modern verstandenen Kriterien der Tagespolitik deuten wollte. Die Propheten waren keine Politiker. Sie waren Menschen, die sich ganz und gar vom „Wort Gottes“ her verstanden und ihre ganze Existenz in den Dienst dieses Wortes gestellt hatten. Dabei ist aber zu beachten, daß die eigentliche Prophetie im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Königtums entstanden ist. Die Propheten wirkten in einem politischen Kontext. Sie traten immer wieder gegen die Könige auf. Die unmittelbar politische Kompetenz der Könige bedeutete wohl eine Einschränkung ihrer Macht. Andererseits ermöglichte gerade die Sonderstellung der Propheten eine viel umfassendere Sicht der geschichtlichen Wirklichkeit. „Ihre Stärke mußte aus anderen Bereichen kommen, als sie der König zur Verfügung hatte. Ihre relative Ohnmacht hat sie wach gemacht gegenüber den Nöten der Menschen. Sie waren unabhängig genug, um für Recht und Gerechtigkeit einzutreten. Hier sind Erkenntnisse gewonnen worden, die die Prophetie als Institution weit überdauert haben.“⁴

Als einer der ersten verurteilte der Prophet Hosea die Politik der Militärbündnisse. Er beschrieb den elenden Zustand der beiden kleinen Königreiche mit folgendem Bild: „Als Efraim seine Krankheit sah und Juda sein Geschwür, da ging Efraim nach Assur und Juda zum Großkönig. Aber der kann euch nicht heilen, er befreit euch nicht von eurem Geschwür“ (Hos 5,13 vgl. 7,11f.; 8,9; 9,3; 11,5; 12,2). In einem späteren Text sagen Bekehrte: „Nicht von Assur wollen wir Rettung erwarten, wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten, und zu dem, was unsere Hände gemacht haben, sagen wir nie mehr: Unser Gott! Denn nur bei dir (Jahwe) findet der Verwaiste Erbarmen“ (Hos 14,4). Die politisch Verantwortlichen ließen sich allerdings nicht bekehren. Wie vom Propheten angekündigt, ist das kleine Königreich Efraim (Samaria) durch militärische Eroberung und Deportation der überlebenden Bevölkerung völlig untergegangen.

Als man im Königreich Jerusalem die Bewaffnung der umliegenden Großmächte nachahmte, Nachrüstung betrieb, selber Streitwagen anschaffte und sie in der Garnisonsstadt Lachisch stationierte, verkündete der Prophet Micha: „Spannt die Pferde vor die Wagen, ihr Einwohner von Lachisch! Ja, das war der Anfang der

Sünde der Tochter Zion; denn in dir (Lachisch) trat die Gottlosigkeit Israels zutage“ (Mich 1,13; vgl. 5,9). Micha sah in der Nachahmung fremder militärischer Rüstung ein eigentliches Offenkundigwerden der Gottlosigkeit Israels. Es zeigte damit, daß es mehr auf menschliche Stärke als auf Jahwe bauen wollte. Ähnlich reagierte der Prophet Jesaia. Als der König von Jerusalem in einer militärisch kritischen Situation die Befestigungsanlagen der Stadt verstärken ließ und ein Schutzbündnis mit Assur einging, trat der Prophet dagegen auf. Er warnte den König vor dem Vertrauen auf eigene Rettungsmittel und ermahnte ihn, im Bauen auf Jahwe allein Ruhe und Sicherheit zu suchen. Dabei soll er das folgenschwere Wort gesprochen haben: „Glaubt ihr nicht, so überlebt ihr nicht“ (Jes 7,9).

Der Prophet rief zum Glauben auf, indem er klar die Alternative stellte: Militärbündnis oder Vertrauen auf Jahwe. Für ihn betraf die Glaubensfrage die ganze Existenz des Menschen, auch die politische und staatliche. Eine von Jahwe unabhängige Sicherheitspolitik war für ihn offener Unglaube. In einer anderen Situation trat der gleiche Prophet ebenso entschieden gegen jene auf, die Hilfe in Ägypten suchten. „Wehe denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den heiligen Gott Israels blicken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn“ (Jes 31,1). „Der Prophet spricht sein ‚Wehe‘ – die prophetischen Wehesprüche sind die schärfste Form ihrer Verurteilung – über die, welche Ägypten als Rettermacht umwerben und von dort ein Reiterkorps und Kampftruppen erbitten.“⁵ Zuflucht bei Ägypten suchen ist – gemäß dem Propheten – nicht bloß ein Affront gegen Jahwe. Selbst politisch gesehen liegt darin eine Täuschung. Der Prophet fährt unmittelbar nach seinem Wehespruch fort: „Doch der Schutz des Pharaos bringt euch nur Schande, die Flucht in den Schatten Ägyptens bringt euch nur Schmach“ (Jes 30,3).

Gut hundert Jahre später als das Königreich Israel wurde auch das Königreich Juda vom gleichen Schicksal getroffen. Der Katastrophe war wiederum die prophetische Warnung vorausgegangen. Ezechiel zeigte durch das große Bild von zwei untreuen, der Hurerei verfallenen Schwestern (Jerusalem/Samaria), wie die beiden Königreiche durch Militärbündnisse in die Rivalitäten der damaligen Großmächte hineingezogen worden waren. Eines ist darin schon untergegangen, dem anderen drohte der Untergang. Wie seine Vorgänger sah Ezechiel „die politische Grundsünde Judas in der Beteiligung an der vorderasiatischen Koalitionspolitik“⁶. In gleicher Weise urteilte Jeremia: „Was nützt es dir jetzt, nach Ägypten zu laufen, um Nilwasser zu trinken, oder nach Assur zu laufen, um Euphratwasser zu trinken? Dein böses Tun straft dich, deine Abtrünnigkeit klagt dich an“ (Jer 2,18).

Sowohl Ezechiel wie Jeremia wurden aber nicht gehört. Die Katastrophe nahte heran. Als Jerusalem schon von den babylonischen Heeren belagert wurde, versuchte Jeremia im Namen Gottes durch einen letzten Entscheidungsruf die

extreme Situation doch noch zu wenden. Im Auftrag Gottes legte er dem Volk die Alternative vor: „So spricht der Herr: Seht, den Weg des Lebens und den Weg des Todes stelle ich euch zur Wahl. Wer in dieser Stadt bleibt, der stirbt durch Schwert, Hunger und Pest. Wer aber hinausgeht und sich den Kaldäern, die euch belagern, ergibt, der wird überleben und sein Leben als Beute erhalten“ (Jer 21,8f.; vgl. 27,1–14; 38,2.17f.) Trotz der militärisch hoffnungslosen Lage wurde die Botschaft des Jeremia nicht gehört. Der Fanatismus siegte. Dem Propheten wurde Wehrkraftzersetzung vorgeworfen („er lähmt ja mit solchen Reden die Hände der Kriegersleute“: 38,4), und nur mit knapper Not entging er dem Tod durch das eigene Volk. Die Stadt aber traf jene Katastrophe, die er vorausverkündet hatte.

Wie alle seine Vorgänger deutete Jeremia politische Katastrophen nicht als „Naturereignisse“, sondern als Gericht Gottes. Weil das Volk nicht auf Jahwe bauen, sondern auf Rüstung und Militärbündnisse vertrauen wollte, deshalb wurde es von Jahwe dem Gericht – der Logik des militärischen Treibens – ausgeliefert. Über Samaria und Jerusalem erging das Gericht Gottes, indem sie militärisch erobert und vernichtet wurden. Das Gericht traf zwar früher oder später auch die feindlichen, erobernden Mächte. In erster Linie haben die Propheten aber immer das eigene Volk angeklagt und ihm das Gericht angesagt.

Die Erfahrung des Gerichts hat auf unmittelbar historischer Ebene ungeahnte Folgen nach sich gezogen. „Das früher so unruhige, kriegerische Volk, das seine Geschichte über weite Strecken in Blut geschrieben hatte – wie seine Nachbarn auch –, sagt, durch bittere Erfahrung belehrt, der Gewalt ab . . . Der totale staatliche Zusammenbruch erzwang nicht nur den Verzicht auf kriegerische Aktionen. Er brachte die Tradition des Gewaltverzichts zur Herrschaft und machte aus einem der unruhigsten Völker des Alten Orients eine Gemeinde friedlicher Frommer . . . Fast vierhundert Jahre lang erleidet so das zur Gemeinde gewordene Volk die Geschichte mehr, als daß es sie prägt.“⁷ Die Erinnerung an die früheren Kriege wurde zwar treu bewahrt⁸, und auch die Hoffnung blieb lebendig, Gott selbst möge eines Tages die Feinde des Volkes gänzlich vernichten. Gleichzeitig förderten prophetische Texte aber auch die gegenteilige Glaubensüberzeugung. Man hoffte, Gott werde die Völker bekehren und ein weltweites Friedensreich errichten (Jes 60; 66; Zef 3, 9–20; Mal 1, 11). Wegen dieser Spannung im Gottesbild konnten verschiedene kommende Bewegungen, sowohl aggressive Eiferer wie friedliche Fromme (Chassidim) und später auch Jesus, sich auf den gleichen Gott berufen.

Nach 200 v. Chr. begann eine Entwicklung, die bei einer starken Gruppe von Juden zu einer veränderten Haltung in der Gewaltfrage führte. Mit Mattatias, der „Makkabäer“ genannt wurde, lebte die Tradition der Gewaltanwendung wieder auf. Nach gewissen äußeren Erfolgen zur Minderheit degradiert und deswegen auch radikalisiert, wurde die Bewegung der „Eiferer“ für die Mehrheit der Juden so suspekt, daß ihnen die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahr 63 v. Chr.

wahrscheinlich lieber war als die „eigenen unbändigen Kämpfer“. Die Bewegung der Makkabäer brachte dem Volk aber die Frage des bewaffneten Kampfes wieder ins Bewußtsein. In der Folgezeit gab es mehrere Versuche, die Praxis der Makkabäer zu erneuern. Zur Zeit Jesu waren es „Zeloten“, die sich der Tradition der Gewaltanwendung verpflichtet wußten. Eindrucksvoll und unmißverständlich konkretisiert ein Spruch aus einem rabbinischen Kommentar zu Num 25,6–8 das Selbstverständnis dieser Bewegung: „Jeder, der das Blut eines Gottlosen vergießt, ist wie einer, der ein Opfer darbringt.“⁹ Die Fragen der nationalen Existenz des Volkes und des politischen Widerstands gegen die gesetzlosen Römer waren für die Zeloten ein ausgesprochen theologisches Problem.

Von diesem Zusammenhang her läßt sich die Verkündigung Jesu nochmals umfassender verstehen. Seine Botschaft der Feindesliebe und seine Aufforderung, dem Bösen nicht zu widerstehen, standen im direkten Widerspruch zur zelotischen Bewegung¹⁰. Darin lag wohl einer der Gründe für den Widerstand gegen ihn. Sein konsequent gewaltfreies Verhalten führte ihn zu einem tödlichen Konflikt mit der gewaltsamen Umwelt. Gerade dieses Geschick ermöglichte aber eine neue Zukunft und den Anfang einer ganz neuen Gemeinschaft. Der gewaltsame Widerstand der Zeloten dagegen, der im ersten Aufstand (66–70/73 n. Chr.) gegen die Römer gipfelte, erzeugte nicht nur weitreichende Gegengewalt. Er führte auch geradlinig zum Fall Jerusalems und zur Zerstörung des Tempels. Die politische Lage der Juden wurde dadurch entscheidend verschlimmert.

Gerade diese Ereignisse werden nun durch das Neue Testament mit der Sprache des Gerichts gedeutet. Zwar sind nach seinem Verständnis die innerweltlichen Katastrophen nicht mehr das Gericht selber, wie dies im Alten Testament der Fall war. Dieses wird vielmehr mit dem Bild der Hölle angesprochen, dem auch die Aussage von der Erlösung und vom Erleiden des Gerichts durch Jesus korrespondiert. Die politischen Katastrophen werden damit aber für das Neue Testament keineswegs irrelevant: Sie sind Vorzeichen des Gerichts. Gemäß Lk 19, 42–44 sagte Jesus im Blick auf die kommende Zerstörung Jerusalems: „Wenn doch auch du an diesem Tag erkannt hättest, was dir Frieden bringt. Jetzt aber bleibt es vor deinen Augen verborgen. Es wird eine Zeit für dich kommen, in der deine Feinde rings um dich einen Wall aufwerfen, dich einschließen und von allen Seiten bedrängen. Sie werden dich und deine Kinder zerschmettern und keinen Stein auf dem anderen lassen; denn du hast die Zeit der Gnade nicht erkannt.“ Nach diesem Wort ist die politische Katastrophe eine direkte Folge der Ablehnung der Botschaft Jesu. Die Stadt Jerusalem wurde zerstört, weil sie die Stunde der Gnade und das, was ihr in Wahrheit zum Frieden gereicht hätte, nicht erkannt hat. Wegen dieser fundamentalen Täuschung hat sie nicht nur den inneren Frieden verloren, sondern einen Prozeß in Gang gesetzt, der längerfristig auch zum Ruin der äußeren Existenz führte.

Wie sah aber das Verhalten der Christen im ersten jüdischen Aufstand aus? Sie

dürften die Stadt verlassen haben. Die Flucht war demnach ihre Antwort auf die Herausforderung der Eiferer und ihrer Gewaltpolitik. Dieses Faktum gewinnt in unserem Zusammenhang insofern eine neue Bedeutung, als es genau das Bindeglied darstellen dürfte zwischen dem historischen Jesus und der schriftlichen Fassung des Matthäusevangeliums. Die systematische Hervorhebung der Problematik der Gewaltfreiheit in diesem Evangelium ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Frucht der bewußten Reflexion der Judenchristen auf ihr Verhalten beim ersten jüdischen Aufstand. Die fünfte Seligpreisung: „Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben“ (Mt 5,5) thematisiert das Selbstverständnis derer, die dem gewaltsamen Konflikt ausgewichen waren und sich deswegen (auf eine neue Art und Weise) als Träger der alten Landverheißung verstehen durften. Dieses Ausweichen „war nicht nur ein Akt der politischen Vernunft, zu dem auch viele Juden in der Lage waren, sondern auch eine Folge der religiösen und jetzt spezifisch christlichen Motivation. In ihrer Jesus folgenden Gewaltlosigkeit konnten sie ihr Heimatrecht aufgeben, aber sie haben überlebt und schauen mit Hoffnung in die Zukunft. Als die Überlebenden sind sie auch die Träger der alten Verheißungen.“¹¹

Ähnliche Erfahrungen bringt der Verfasser des Epheserbriefs zur Sprache. In einer Zeit äußerster Erbitterung zwischen Juden und Römern spricht er von einem Niederreißen der „trennenden Wand der Feindschaft“ (Eph 2, 14) und von einem Frieden, der durch das Kreuz gestiftet wurde (Eph 2, 15–18). Danach wurde gerade durch das Erleiden der Gewalt die Spaltung zwischen den verfeindeten Menschen im grundsätzlichen überwunden und ein neuer universaler Raum menschlichen Lebens eröffnet. Diesem Evangelium des Friedens entspricht zwar auf seiten der Christen eine „Kriegsarbeit“, aber eine Kriegsarbeit ganz neuer Art. Die „Waffen“ in diesem Krieg sind rein geistiger Natur: Wahrheit und Gerechtigkeit (Eph 6, 14–17). „Die ‚Kriegsarbeit‘ des Christen ist also faktisch Friedensarbeit und somit Arbeit gegen den ‚Durcheinanderwerfer‘ (= diabolos), der Haß und Feindschaft statt Frieden unter die Völker sät.“¹²

Die heutigen Vorzeichen des Gerichts und die Kirche

Die im Neuen Testament genannten Vorzeichen des Gerichts, Kriege und Aufstände von Volk gegen Volk und Reich gegen Reich (Mk 13, 1–8 par), gab es im Lauf der Geschichte des Christentums immer wieder. Sie führten aber selten zu einer Besinnung auf die fundamentalen christlichen Wahrheiten. Statt der Umkehr waren oft gefährliche Verdrängungen die Folge solcher Ereignisse. Die Verdrängungen waren schließlich so stark, daß die christliche Wahrheit selber aus dem öffentlichen Raum verdrängt werden mußte. Im Blick auf die Reformation und Gegenreformation hält Walter Kasper fest: „Nachdem im Gefolge der Reforma-

tion die Glaubenseinheit und damit die Einheitsgrundlage der bisherigen Gesellschaft zerbrochen war, mußte die ganze Gesellschaftsordnung aus den Fugen geraten. Die Folge waren die Religionskriege des 16./17. Jahrhunderts, die die Gesellschaft an den Rand des Ruins brachten. Das machte deutlich, daß die Religion ihre Integrationsfunktion verloren hatte. Um des Überlebens der Gesellschaft willen mußte man sich unter Absehen von der Religion auf eine neue, alle verbindende und für alle verbindliche Basis besinnen. Um des Friedens willen mußte man die Religion zur Privatsache erklären.“¹³

Hat sich aber die Privatisierung der Religion auch als die Lösung der Friedensproblematik bewährt? Oder haben sich dabei die täuschenden Mechanismen, die bei den Religionskriegen wirksam waren, bloß verlagert, und sind sie unter anderen Vorzeichen wieder neu wirksam geworden? H.-G. Stobbe weist auf die entscheidende Umschichtung hin: „Die als Frucht der Konfessionskriege entstandene religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, die in positiver Hinsicht die Bekenntnis- und Religionsfreiheit des Bürgers garantiert, hat ihre negative Kehrseite im Fehlen einer gemeinsamen inhaltlichen Klammer, wie sie die mittelalterlichen Staaten in Gestalt des einen christlichen Glaubens besaßen. Ein solches ideelles Vakuum läßt sich erfahrungsgemäß nicht lange aufrechterhalten, und so setzt denn auch das Bedürfnis, den Staat nicht bloß als äußerlichen Zweckverband, sondern auch als innere Einheit verstehen zu können, einen neuen säkularen Mythos von einzigartiger integrativer Kraft aus sich heraus: die Idee der Nation.“¹⁴

Der Nation wird nun die Religion untergeordnet. Der privatisierte Glaube des Bürgers findet somit einen Ort, an dem er öffentlich werden kann: im Eintreten für die „gerechte nationale Sache“. Mit fast brutaler Deutlichkeit zeigt sich dies in den widersprüchlichen Stellungnahmen der Christen und der kirchlichen Amtsträger während des Ersten Weltkriegs. Auf deutschen Kanzeln wurde verkündet, alles Übel finde sich beim Gegner. „Mit Entsetzen schauen wir, wie unser Nachbarland, das vor wenigen Jahren sich amtlich und feierlich von dem Gotte losgesagt hat, an welchen wir uns betend wenden, wie dieses Volk nun einem furchtbaren Strafgericht anheimfällt“¹⁵. Oder: „Es ist Deutschlands Aufgabe, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an unseren Feinden zu vollziehen, weil sie den Geist der Finsternis vertreten, der dem Reiche Gottes todfeind ist.“¹⁶ Solche Beispiele ließen sich fast beliebig vermehren. Sie bringen zum Ausdruck, wie man unter deutschen Christen durchweg gedacht und von den Kanzeln verkündet hat. Sehr ähnlich lauteten die Urteile der Gegenseite – nur mit umgekehrten Vorzeichen. Beispielhaft kann auf das Werk „La Guerre Allemande et le Catholicisme“ hingewiesen werden, das 1915 unter dem Patronat von zwei Kardinälen und mehreren Bischöfen erschienen ist und für die Katholiken der neutralen Länder bestimmt war. Darin wird das Kriegsziel Deutschlands als „antichristlich“ bezeichnet. Überall glaubt man den Geist Nietzsches, einen Geist der Brutalität und Lüge aufzeigen zu können. So heißt es u. a.: „Das deutsche Ich anerkennt über sich

in der Welt gar keine objektive und absolute Regel, weder eine religiöse noch eine moralische oder juristische.“ Und weiter: „Die Lüge findet sich auf konstitutive Art im innersten Zentrum des deutschen Ichs.“¹⁷

Mit diesen Aussagen soll in keiner Weise das frühere Verhalten von einzelnen Menschen moralisch beurteilt werden. Hier geht es nur darum, durch einen kurzen geschichtlichen Rückblick die innere Problematik im christlichen Denken über den Krieg etwas aufzuzeigen. Diese Problematik hat sich zwar durch die Entscheidungen vieler einzelner Menschen hindurch entfaltet, aber die einzelnen waren ihrerseits wieder so durch einen bestimmten öffentlichen Geist und die Geschichte geprägt, daß selbst Urteile über das, was damals konkret möglich gewesen wäre, nur schwer zu fällen sind und hier auch keineswegs versucht werden sollen. Auch die kommenden Aussagen sind nur beispielhaft für eine objektive Problematik zu verstehen.

Selbst nachdem die Schrecken des Krieges mit aller inneren Erregung und Fanatisierung vorbei waren, rang man sich kaum zu ausgewogeneren Urteilen durch. Die Urteile der Christen und der Vertreter der Kirchen bezüglich der Kriegsschuld blieben ganz den nationalistischen Vorurteilen verhaftet¹⁸. Aufseiten der Siegermächte konnte man überhaupt nur eine deutsche Kriegsschuld sehen, während man in Deutschland unter dem Trauma eines ungerechten Friedensdiktats stand. Von beiden Seiten wurde die tatsächlich komplexe Lage nicht angemessen beurteilt und wurden die Mechanismen nicht durchschaut, die völlig widersprüchliche Urteile und gefährliche Stimmungen provoziert hatten. Die Minderheiten, die einer anderen Sicht zum Durchbruch verhelfen wollten, wurden nicht ernst genommen, als national unzuverlässig abgestempelt und zum Teil auch von den offiziellen Kirchen unter Druck gesetzt¹⁹. In der Unfähigkeit der Christen, die bitteren Erfahrungen des Ersten Weltkriegs wenigstens nachträglich aus christlicher Sicht zu verarbeiten, lag ein wichtiger Grund für das Aufkommen des Nationalsozialismus.

Als es zum Zweiten Weltkrieg kam, herrschte zwar in kirchlichen Kreisen nicht mehr jene Blindheit wie 1914. Dafür wurde diesmal die Frage, ob der Krieg gerecht sei, vor allem auf deutscher Seite fast ganz verdrängt, und man sprach von Pflichterfüllung im Dienst der Heimat. So heißt es in einem Text, den Bischof Stohr im Mainzer Bistumsblatt mit der Überschrift „Gemeinsames Wort der deutschen Bischöfe“ (wahrscheinlich aufgrund einer allgemeinen Leitlinie der Bischofskonferenz von Fulda) veröffentlicht hat²⁰: „In dieser entscheidungsvollen Stunde ermuntern und ermahnen wir unsere katholischen Soldaten, in Gehorsam gegen den Führer, opferwillig, unter Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit, ihre Pflicht zu tun. Das gläubige Volk rufen wir auf zu heißem Gebet, daß Gottes Vorsehung den ausgebrochenen Krieg zu einem für Vaterland und Volk segensreichen Erfolg und Frieden führen möge.“²¹ In den Hirtenbriefen zahlreicher Diözesanbischöfe fanden sich ähnliche Worte. Die Frage, ob der Krieg gerecht sei, wurde nicht

gestellt, und während auf dieser Seite die Katholiken aufgefordert wurden, mit „heißem Gebet“ für den Sieg der deutschen Waffen zu beten, betete man auf der Gegenseite um den Beistand Gottes gegen einen der schlimmsten und gottlosesten Angreifer aller Zeiten.

Nach dem Krieg schrieb Georg Werthmann, ein hoher deutscher Wehrmachts-seelsorger, in einer fiktiven Ansprache an seine gefallenen Mitbrüder: „Ihr habt euch geirrt wie wir; ihr habt eure Soldatenpflicht aufgewandt für Phantome, die euch vorgespiegelt waren. Aber ihr habt geirrt in bestem Glauben und in reiner Meinung. Wir dagegen müssen noch geläutert werden, und mit der aufdämmern-den Erkenntnis von einigen Tagen und Wochen ist es da nicht getan; in harten Entbehrungen müssen wir die Armut im Geiste wieder lernen“ (28. 6. 1945). Und etwas später: „Wir haben alle Deutungen der allein Gott zustehenden Hoheit des Gerichts an uns zu reißen versucht und gingen in vermessener Selbstgerechtigkeit an die äußere Vernichtung des Bolschewismus“ (19. 7. 1945). Man meinte, am Bolschewismus ein göttliches Gericht vollziehen zu müssen, und merkte nicht, daß man dabei in „vermessener Selbstgerechtigkeit“ ein Selbstgericht betrieb²².

Hat diese große ernüchternde Erfahrung zu einem tiefen geistigen und moralischen Umdenken unter Christen geführt? Reinhold Schneider rief 1946 in seiner abgründigen Rede „Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte“ (Baden-Baden 1946) zu einer solchen Besinnung und Umkehr auf. Doch schon wenige Jahre später (1951) mußte er feststellen: „Es ist und bleibt unser Unglück, daß die Vorgänge der letzten zwanzig Jahre, die ja nur im Zusammenhang mit dem Ganzen der deutschen Geschichte verständlich sind, nicht auf dem Boden sittlicher Erneuerung bewältigt wurden. Die große Möglichkeit, die das Unglück uns bot, war eine Gewissenserforschung der Deutschen, die den Anstoß hätte geben können und sollen zu einer Gewissenserforschung der Welt ... Zu dieser Gewissenserforschung ist es in ausreichendem Maße nicht gekommen.“²³ Die Aufrufe R. Schneiders zur Umkehr und sein Engagement für den Frieden angesichts der neuen nuklearen Bewaffnung wurden von den Christen als unrealistisch eingeschätzt und kaum gehört. Man ließ ihn in immer größere Vereinsamung fallen.

Die oft gestellte Frage, ob ein Abweichen vom archaischen militärpolitischen Denken realistisch sei, muß heute mit einer Gegenfrage konfrontiert werden: Ist ein Weitergehen auf dieser Bahn realistisch? Die Geschichte zeigt, daß man die produzierten Waffen früher oder später auch eingesetzt hat. Wenn man der geschichtlichen Erfahrung verhaftet bleibt, muß man folglich in näherer Zukunft mit einer Selbstvernichtung vieler Menschen und Völker rechnen. Was also ist realistisch? Weder die Propheten noch Jesus haben ihre Verkündigung von dieser Frage abhängig gemacht. Mutig bekannten sie das, was sie von Gott her für wahr erkannten, auch wenn sie dadurch meistens zu Opfern entgegengesetzter Interessen wurden. Gerade dadurch aber wurden sie für die Menschen zu einem großen,

über die Jahrtausende hin leuchtenden Zeichen der Hoffnung. Die Kirchen dagegen haben vor langer Zeit aufgehört, im Bereich des Friedens ein Zeichen der Hoffnung zu sein, weil sie sich selber in die Widersprüchlichkeiten verfeindeter nationaler Parteien verloren haben. Werden sie das Verlorene wieder zurückgewinnen? Sie können es nur in dem Maß, wie sie – auf dem Weg der alttestamentlichen Propheten – sich von der Logik militärischer Bündnisse befreien. Nur so können sie bezeugen, daß Geschichte kein naturhafter Prozeß ist, in dem Kriege mit Naturnotwendigkeit entstehen und wogegen „kein Kraut gewachsen“ ist. Wenn Katastrophen kommen, dann entspringen sie dem menschlichen Versagen. Versagen in der Vergangenheit ist aber kein Grund, von vornherein jedes neue Bemühen für illusorisch zu erklären. Eine solche Resignation wäre direkter Unglaube.

Die widersprüchlichen Äußerungen der letzten Jahre lassen allerdings erkennen, daß die Christen in ihrer Gesamtheit in nächster Zukunft wohl kaum zu einem übereinstimmenden Urteil bezüglich des wahren Wegs zum Frieden gelangen werden. So ist die Gefahr groß, daß sich eine stark christlich motivierte Friedensbewegung in Auseinandersetzung mit den Vertretern der bisherigen Politik, die zu einem großen Teil auch Christen sind, in die übliche Spirale gegenseitiger Verurteilungen und Aggressionen hineinreißen läßt. Wird aber der Einsatz für den Frieden zu einem neuen Anlaß unversöhnlicher Feindschaft und Verurteilung, dann wird kaum etwas gewonnen. Deshalb ist von entscheidender Bedeutung, daß jene, die gegen die bisherige Droh- und Rüstungspolitik auftreten, auch mit jenen „Waffen“ streiten, wie sie im Epheserbrief beschrieben werden. Die Friedensbewegung wird nur dann auf die Dauer glaubwürdig und wirkkräftig sein, wenn ihr Einsatz auch mit neuen Mitteln erfolgt. Sehr konkret: Ist sie bereit, globale Feindbilder auch von jenen Politikern und Parteien abzubauen, die für die Nachrüstung eintreten?

Damit stellt sich eine letzte Frage. Zu den grundlegenden demokratischen Spielregeln gehört es, daß sich eine Minderheit der Entscheidung der Mehrheit fügt. Kann man sich aber einer Mehrheit auch dann noch beugen, wenn man deren Politik für selbstmörderisch hält? Gibt es hier nicht eine Grenze? Die Geschichte zeigt, daß Demokratien in großen Krisen immer sehr bedroht waren und oft auch tatsächlich untergegangen sind. Gibt es aber eine echte Friedensalternative zur Demokratie? Eine Minderheit, die meint, sich nicht mehr beugen zu dürfen, müßte zur Gewalt greifen. Wenn der Einsatz für den wahren Frieden aber diese Folge hätte, dann wäre dies gewiß keine „Friedensarbeit“ mehr. So gibt es kein Entkommen. Eine Minderheit, die um einen neuen und wahreren Weg des Friedens ringt, ist zwar aufgefordert, sich mit allen rechtsstaatlichen und gewaltfreien Mitteln für ihr Ziel einzusetzen. Wenn sie aber einer Mehrheit unterliegt, muß sie sich dieser beugen, selbst wenn sie deren Entscheidungen für selbstmörderisch hält. Dies ist allerdings nur möglich, wenn man die Gegner – selbst beim

Risiko des eigenen Lebens – voll respektiert. Mit anderen Worten bedeutet dies, daß unter den heutigen Umständen etwas vom Geist der Bergpredigt sogar für den Fortbestand der Demokratien unbedingt notwendig geworden ist. Die meisten Christen haben früher die Bergpredigt mit den harten Forderungen des politischen Lebens für unvereinbar gehalten. Heute beginnt sich jedoch zu zeigen, daß ihre Impulse nicht nur für das Überleben der Menschheit, sondern auch für die Erhaltung von politischer Freiheit und Demokratie notwendig sind. Das Zeugnis der Christen ist neu gefordert, und es erhält eine neue politische Bedeutung.

Anmerkungen

¹ G. Lohfink, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42/Lk 6, 29f.), in: ThQu 162 (1982) 236–253, hier 246, 244, 246, 248.

² Zum Folgenden vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? (München 1978) 189–219.

³ G. Lohfink, a. a. O. 250.

⁴ K. Baltzer, Die Biographie der Propheten (Neukirchen 1975) 196.

⁵ A. Deissler, Biblisch glauben (Freiburg 1982) 32.

⁶ B. Lang, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel (Stuttgart 1978) 184f.

⁷ A. Arenhoevel, Der „Eifer“ der Makkabäer, in: Bibel und Kirche 3 (1982) 78f.

⁸ Vgl. N. Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, hrsg. v. N. Lohfink (Frankfurt 1983) 51–110.

⁹ Nu. R. 21, 3; Tanch. Pinchas § 3, ed. Buber 76 a.

¹⁰ Vgl. M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (Stuttgart 1970).

¹¹ P. Trummer, Warum Gewaltlose selig sind, in: Gedanken des Friedens, hrsg. v. P. Trummer (Graz 1982) 203–236, 221f.

¹² F. Mußner, Der Brief an die Epheser (Gütersloh 1982) 169. Zur Auslegung von Eph 2, 14f. vgl. 73f.

¹³ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 20.

¹⁴ H.-G. Stobbe, Ökumene und Frieden, in: Una Sancta 37 (1982) 202–215, 209.

¹⁵ E. Krebs, Die Stunde unserer Heimsuchung (Freiburg ²1915) 23.

¹⁶ D. Vorwerk, Darf der Christ hassen?, in: K. Hammer, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918 (München 1971) 292.

¹⁷ La Guerre Allemande et le Catholicisme, hrsg. v. Baudrillart (Paris 1915) 21¹.

¹⁸ Vgl. G. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933 (Göttingen 1982).

¹⁹ Vgl. A. Klönne, Zur Geschichte des „anderen Katholizismus“, in: Evangelium des Friedens, hrsg. v. P. Eicher (München 1982) 103–122.

²⁰ Martinus-Blatt, Nr. 38, 17. 9. 1939.

²¹ Zit. nach F. Strobels, Christliche Bewährung. Dokumente des Widerstandes der katholischen Kirche in Deutschland 1933–45 (Olten 1946) 268.

²² Zit. nach H. Missalla, Nur bedingt friedensfähig?, in: Atomrüstung – christlich zu verantworten?, hrsg. v. A. Battke (Düsseldorf 1982) 17–24, 23.

²³ R. Schneider, Rechenschaft. Worte zur Jahrhundertmitte (Einsiedeln 1951) 44.